Ref.
BX
890
.S8
1856
t. 12

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/rpfranciscisuare12suar

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

XII

TOMUS DUODECIMUS COMPLECTENS

COMMENTARIA IN SECUNDAM SECUNDÆ DIVI THOMÆ,
SCILICET, VIGINTI QUATUOR DE FIDE, DUAS DE SPE,
TREDECIM DE CHARITATE DISPUTATIONES.

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

83

CAEN. — IMPRIMERIE E. POISSON.



R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

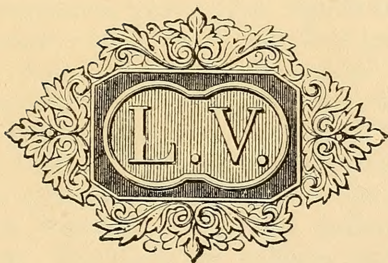
EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS PENE VETERUM EDITIONUM MENDIS LIBERATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS DUODECIMUS.





PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Delambre, 5.

MDCCCLVIII.

57186

ILLUSTRISSIMO D. D.

JOANNI EMMANUEL

VISENSIUM PRÆSULI AMPLISSIMO, AC REGIS CATHOLICI CONSILIARIO PRUDENTISSIMO

COLLEGIUM CONIMBRICENSE SOCIETATIS JESU.

Serius omnino quam par erat, Præsul illustrissime, munus hoc, quantum illud est, præstat Societatis nostræ (ac multis etiam nominibus tuæ) Conimbricense Collegium, quod perspecte noverit in te unum maxime conspirare rationes universas, quibus scriptores ad id genus obsequii erga bene de se merentes permoveri solent: nominis ac sanguinis plane regii claritudinem, Pontificiæ dignitatis infulas, bonarum litterarum culturam, et qui titulos omnes antevertit ac pene obruit, admirandum virtutum omnium, quæ principem virum decorant, concentum. Neque enim humanæ (ut cætera prudens prætermittam), sed divinæ cujusdam virtutis esse videtur, modis omnibus præcellentem, vitæ modestiam retinere, non extolli dignitatibus; amicorum (etiam humilium) in excelso fastigio non pudere. Ob has certe causas agnovit jam olim, dum in vivis esset Pater Franciscus Soarius, inter primos quosque, debitam tibi singularem gratitudinis significationem, insigni quodam sui ingenii opere ostendi oportere: hæc, testor, fuit illius perpetua constansque voluntas, hoc ardens studium, cujus supremis votis minime parentare nefas duximus; præsertim cum neque æquiorem suæ doctrinæ patronum, neque promptiorem laborum nancisci potuerit propugnatorem. Verum quod hoc in genere, debiti officii numeros expleret omnes, Teque dignum munus videretur, nullum succurrebat. Sed ecce nunc e superis unus quidam (credo neminem nisi auctorem): Ad manus, inquit, habes Theologicarum virtutum monumenta quibus Soarii vota expleas, quæ apud Visensium Præsulem illustrissimum colloces jure optimo; ut quarum diu multumque cultor extitit, earum etiam doctrinæ, qua mortalium animi concilientur, fautor existat. Viderat nimirum Soarius hanc apud nos sui ingenii posthumam prolem, suoque orbatam parente, tuo egere præsidio, et tutela, sub qua, invidorum fortasse telis exposita, tanquam vallo tegeretur. Tametsi enim ille auctor esset, quem jam publicus orbis plausus super omnem invidiam extulerat, feliciorem tamen illam, et ab humana consuetudine longe remotam nactus fortunam, nonnisi a te validissimo, suique amantissimo defensore, curam hanc potuit exorare. Verum enim vero illa quoque ratio nostrum Collegium perurgebat, ut tuo potissimum nomini opus hoc ascriberetur, quod hinc si non referendæ gratiæ spes optata, at scintilla aliqua appareret nostri omnium in te animi testandi. In quo etsi exiguum est, quod operæ nostræ acceptum referas, is tamen erat auctor pro quo non infructuose videbimur elaborasse; is tu, Præsul amplissime, cui ante alios auctoris fructus dicari possent. Vale.

E COLLEGIO CONIMBRICENSI

SOCIETATIS JESU

BALTHASAR ALVARUS

DOCTOR THEOLOGUS

AD LECTORES PRO AUCTORE.



Ne has de Theologicis virtutibus prælectiones intra hosce parietes concluderemus, tres præcipue rationes impulerunt. Una quod a tanto Theologo, theologicæ virtutis tractatio jure optimo exspectaretur, digna scilicet, tanto auctore atque argumento. Altera, quoniam majorem hujus operis, quæ de fide est, partem, tanquam partum ultimum fuderit Soarius, quo divitem sui ingenii, et sapientiæ venam e suggestu postremum testaretur. Licet vero reliquas de spe et charitate disputationes, antequam ad Conimbricensem hanc Academiam vocaretur, in Hispania vel Italia pressius (nimirum pro schola) explanaret, non possunt tamen auctoris martem et artem non olere. Tertia, cum ob has, quas modo diximus, causas, pleraque in dies disputationum illarum de fide exempla minus fideliter describerentur, eas typographiæ beneficio, tum a vitiis amanuensium perpurgatas, tum etiam studiosis omnibus facile parabiles proferre voluimus.

Videbitur autem hoc in opere id unum desiderari ad doctrinæ methodum (in qua servanda vix ullum æque felicem ac religiosum scriptorem deprehendas), primum ut in universum de theologicis virtutibus disserat ; tum quæ propria cujusque earum sunt, exponat. Sed est in promptu responsio. Nam cum Sanctitatis *nomine veniant omnes habitus gratiæ comites, in quibus maxime virtutes theologicæ numerantur, nihil fere dicendum supererat eis commune, quod non etiam in gratiam sanctificantem conveniret. Id porro in opere de ipsa gratia nuper edito luculenter edisserit Soarius, quale illud in primis, sintne tales aliqui habitus per se infusi, nostrisque animis adhærentes ; an sint adæquata suorum actuum principia ? de quibus affatim in lib. 6. Secundo, an prædicti habitus concursum gratiæ specialem poscant, ut in actus prodeant suos, an potius sufficiat generalis ? quod in lib. 2 exponitur accurate. Tertio , num intendi ac remitti queant, ac etiam omnino amitti ? Quod libr. 9 et 11, latissime traditur. Si vero quædam alia magis communia eisdem virtutibus requiras, ea in tractat. 4, de passionibus et habitibus, Deo dante, cudentur, quibus scripta a S. Thoma, in 1. 2, quæstione præsertim 62 et sequentibus, locupletabuntur. Vale.*



BENEVOLO LECTORI.

Quod breviores solito sequentes de spe et charitate tractatus in lucem prodeant, illud imprimis (Lector benevole) in causa fuit, quod schola ipsa, cui Soarius Romæ præerat, per id tempus quo hæc prælegerat, fusas late ac laciniosas commentationes fastidierit, eaque propter illius se legibus ac votis (qui ingenui Doctoris candor erat) facile demiserit. Præterea quod non pauca, de charitate præsertim, tradi solita consultus præterierit, quoniam ea vel omnino, vel potissimum in gratiam conveniant, quam Soarius a charitate distinctam esse probabilius opinatur, lib. 6 ejus operis, cap. 12. Ejusmodi sunt quæ de entitate charitatis supernaturali, de habitus productione, augmento et corruptione, de vi sanctificandi ac merendi, late explicantur in eodem opere, ac nonnulla ex parte in relectione de reviviscentia meritorum, sect. 3. Hæc ergo universa gratia ipsa, quæ charitatem natura sua antecedit, priori jure postulabat, quæ, si lector hic fortasse desideret, ex monstratis locis abunde suppeditabuntur. Nec quia hujusmodi tractatus, cum aliis quos jam auctor prælo dedit collati, angustiores evaserint, ab illius vel ingenio quidquam vel judicio discordant. Imo illud audentes asserimus, in hac brevi scribendi methodo, eum non solum sibiipsi parem, sed videri etiam aliqua ex parte superiorem. Nam illius profundi ingenii, acerrimique judicii discursus, et rationum momenta, quæ aliis in operibus feliciter dilatantur, hic in angustum coacta, et facilius comprehenduntur, nec minori cum efficacia concludunt; adeo quidquid in illis est, succus est et sanguis, quod vel ipse (benevole Lector) experimento edoctus tandem, ut spero, comprobabis, cui non erit difficile ex ipsa hujus operis cum reliquis consensione, ordine, methodo, auctorem utrorumque divinare, ac tanquam ex unguibus leonem agnoscere, quod ut promptum sit, vel iis qui non adeo Soarii monumenta versaverint, ad marginem harum de spe et charitate disputationum indicamus quæ alibi vel eadem vel affinia uberius ab ipso disserantur. Ita enim fiet ut ipse sibi auctor opem ferat, ubi sibi opus esse videri posset, nullo aliunde auxilio quæsito.



INDEX

TRACTATUUM, DISPUTATIONUM ET LECTIONUM

HUJUS VOLUMINIS.

TRACTATUS PRIMUS.

DE FIDE THEOLOGICA.

DISPUTATIO VI.

DE ACTU FIDEI.

DISPUTATIO VII.

DE VIRTUTE FIDEI QUANTUM AD HABITUS EJUS.

DISPUTATIO VIII.

DE DISTINCTIONE FIDEI AB OMNIBUS DONIS ET GRATIIS INTELLECTUALIBUS QUÆ FIDEI SERVIUNT, ET PRÆCIPUE A PROPHETIA.

DISPUTATIO IX.

DE ECCLESIA.

DISPUTATIO X.

DE SUMMO PONTIFICE.

DISPUTATIO XI.

DE CONCILIIS.

DISPUTATIO XII.

DE NECESSITATE FIDEI QUATENUS EST MEDIUM AD SALUTEM.

DISPUTATIO XIII.

DE PRÆCEPTO INTERIORIS FIDEI.

DISPUTATIO XIV.

DE PRÆCEPTO ACTUS EXTERIORIS FIDEI.

DISPUTATIO XV.

DE PECCATIS FIDELIUM CONTRA PRÆCEPTUM INTERNUM FIDEI.

DISPUTATIO XVI.

DE INFIDELITATE.

DISPUTATIO XVII.

DE INFIDELIBUS NON APOSTATIS QUOAD EORUM PECCATA.

DISPUTATIO XVIII.

DE MEDIIS QUIBUS UTI LICET AD CONVERTENDOS VEL COERCENDOS INFIDELES NON APOSTATAS.

DISPUTATIO XIX.

DE INFIDELIBUS APOSTATIS, SEU HÆRETICIS, ET IMPRIMIS DE CULPA EORUM, HÆRESI.

DISPUTATIO XX.

DE REMEDIIS ECCLESIÆ CONTRA HÆRESES ET HÆRETICOS.

DISPUTATIO XXI.

DE POENIS SPIRITUALIBUS HÆRETICORUM.

DISPUTATIO XXII.

DE TEMPORALI POENA HÆRETICORUM, QUÆ EST CONFISCATIO.

DISPUTATIO XXIII.

DE POENIS CORPORALIBUS HÆRETICORUM.

DISPUTATIO XXIV.

AD QUOS EXTENDANTUR POENÆ HÆRETICORUM OB CONJUNCTIONEM CUM ILLIS.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE SPE.

DISPUTATIO. I.

SPECULATIVA DE VIRTUTE SPEI CONTINENS SECTIONES OCTO.

DISPUTATIO II.

MORALIS DE SPE CONTINENS SECTIONES TRES.

TRACTATUS TERTIUS.

DE CHARITATE.

DISPUTATIO I.

DE OBJECTO MATERIALI ET FORMALI CHARITATIS.

DISPUTATIO II.

DE ACTU CHARITATIS.

DISPUTATIO III.

DE HABITU CHARITATIS.

DISPUTATIO IV.

DE VIRTUTE MISERICORDIÆ.

DISPUTATIO V.

DE PRÆCEPTIS CHARITATIS.

DISPUTATIO VI.

DE PECCATIS CONTRARIIS HIS PRÆCEPTIS.

DISPUTATIO VII.

DE PRÆCEPTO ELEEMOSYNÆ.

DISPUTATIO VIII.

DE PRÆCEPTO CORRECTIONIS FRATERNÆ.

DISPUTATIO IX.

DE ORDINE CIRCA PERSONAS SERVANDO IN PRÆCEPTO CHARITATIS, ET MISERICORDIÆ.

DISPUTATIO X.

DE SCANDALO.

DISPUTATIO XI.

DE PRÆCEPTO AD PACÈM ATTINENTE.

DISPUTATIO XII.

DE SCHISMATE.

DISPUTATIO XIII ET ULTIMA.

DE BELLO.



INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

TRACTATUS PRIMI, DE FIDE THEOLOGICA.

PARS PRIOR SPECULATIVA.

DISPUTATIO IV.

DE PROPOSITIONE OBJECTI FIDEI SUFFICIENTE, ET NECESSARIA AD CREDENDUM.

DISPUTATIO V.

DE REGULIS QUIBUS FIDEI OBJECTUM INFALLIBILITER PROPONITUR.

DISPUTATIO VI.

DE ACTU FIDEI.

DISPUTATIO VII.

DE VIRTUTE FIDEI QUANTUM AD HABITUS EJUS.

PARS POSTERIOR MORALIS.

DISPUTATIO XII.

DE NECESSITATE FIDEI QUATENUS EST MEDIUM AD SALUTEM.

DISPUTATIO XIII.

DE PRÆCEPTO INTERIORIS FIDEI.

DISPUTATIO XIV.

DE PRÆCEPTO ACTUS EXTERIORIS FIDEI.

DISPUTATIO XV.

DE PECCATIS FIDELIUM CONTRA PRÆCEPTUM INTERNUM FIDEI.

DISPUTATIO XVI.

DE INFIDELITATE.

DISPUTATIO XVII.

DE INFIDELIBUS NON APOSTATIS QUOAD EORUM PECCATA.

DISPUTATIO XVIII.

DE MEDIIS QUIBUS UTI LICET AD CONVERTENDOS VEL COERCENDOS INFIDELES NON APOSTATAS.

DISPUTATIO XIX.

DE INFIDELIBUS APOSTATIS, SEU HÆRETICIS, ET IMPRIMIS DE CULPA EORUM, HÆRESI.

DISPUTATIO XX.

DE REMEDIIS ECCLESIÆ CONTRA HÆRESES ET HÆRETICOS.

DISPUTATIO XXI.

DE PŒNIS SPIRITUALIBUS HÆRETICORUM.

DISPUTATIO XXII.

DE TEMPORALI PŒNA HÆRETICORUM, QUÆ EST CONFISCATIO.

DISPUTATIO XXIII.

DE PŒNIS CORPORALIBUS HÆRETICORUM.

DISPUTATIO XXIV.

AD QUOS EXTENDANTUR PŒNÆ HÆRETICORUM OB CONJUNCTIONEM CUM ILLIS.



TRACTATUS DE FIDE.

PROOEMIUM.

Post tractatum de Gratia, convenienti ordine sequitur ut de virtute fidei disseramus. Est enim gratia, secundum essentiam suam, forma quædam principalis sui ordinis, quæ per virtutes infusas, tanquam per facultates suas operatur. Inter has autem virtutes primum locum obtinet fides, non dignitatis, major enim est charitas, 1 ad Corinth. 13; sed generationis et ordinis, nam est fundamentum et basis totius ædificii spiritualis, propter quod substantia rerum sperandarum dicitur, ad Hebr. 11. Et ideo in ordine etiam doctrinæ primum locum obtinet inter virtutes infusas et Theologales. Disputant autem de hac virtute Theologi cum Magistro, in 3, d. 23, 24 et 25 ; copiosius, et meliori methodo divus Thomas 2. 2, a q. 1 usque ad 16; Alex. Alens., 3 p., q. 64, alias 74. Multa etiam de hac virtute attingunt, qui his temporibus contra hæreticos scripserunt, maxime ubi tractant de fide justificante; præsertim Roffensis, art. 1 contra Lutherum; et Albertus Pighius, controvers. 2; et Stapletonius, libr. 8 de Justificatione, et toto opere de Demonstratione principiorum fidei; et Driedo, de Dogmatibus fidei; Bellarminus, tomo 4, controversia tertia generali. Michael Medina etiam integrum scripsit opus de recta in Deum fide. Antiqui etiam Patres plures tractatus et libros de fide nobis reliquerunt ; nam Damascenus quatuor libros de fide scripsit; Augustinus de fide et Symbolo, et alium de fide contra Manichæos, et alium de utilitate credendi ; et Theod., serm. 1 de Curationibus ad Græcos. Si quis autem recte consideret, Patres in his operibus, non tam de ipsa virtute fidei, quam de mysteriis religionis et fidei Christianæ disputant; quomodo multi etiam alii scripserunt varia opera pro fide Christiana, et contra idola, aliosque errores infidelium, ut Justinus, Cyprianus, Tertullianus et alii. Nos autem in præsenti, non in hoc sensu de fide tractamus, id est, de mysteriis fidei, hoc enim totius Theologiæ negotium est; sed de ipsa virtute, qua credimus mysteria fidei, disputamus, ut ex sequenti disputatione plenius constabit. Dividimus autem hunc tractatum in duas partes : unam speculativam, moralem alteram.



PARS PRIOR SPECULATIVA DE FIDE.

DISPUTATIO I PROOEMIALIS.

DE OBJECTO HUJUS DOCTRINÆ ET VARIIS ACCEPTIONIBUS FIDEI.

Ad perspicuitatem et intelligentiam cujuscumque doctrinæ, duo sunt imprimis necessaria. Unum est, præcognoscere objectum cujus cognitio intenditur, nam est veluti finis et scopus totius doctrinæ. Aliud est distinguere voces, et auferre ambiguitatem earum, ne propter earum æquivocationem obscura et inefficax sit disputatio. Hæc igitur duo in præsenti disputatione præstanda sunt; proposuimus enim tractare de Fide; vox autem *fides*, ex communi omnium sententia, variis modis accipi solet, et ideo necessarium est prius ejus significata distinguere, et ex illis concludere, et quasi separare proprium objectum circa quod præsens doctrina versatur.

SECTIO I.

Quibus modis proprie et catholice fides accipiatur.

1. *Non conveniunt auctores in recensendis fidei significatis.* — Quamvis, ut dixi, vox *fides* sit multiplex et ambigua, nihilominus in enumerandis ejus significatis auctores, etiam Catholici, non conveniunt; Alex. enim Alens., in 3 part., q. 64, memb. 1, undecim fidei acceptiones enumerat. Bonaventura vero, in 3, dist. 23, dub. 2, circa litteram, ponit tantum decem, nam quintam et ultimam ad unam revocat; et idem sentit ibi Gabriel, q. 2, nam licet prius simpliciter referat et sequi videatur Alensem, postea in enumeratione Bonaventuram imitatur; at vero Vega, quæst. 1 de Justif., in principio, novem significationes ponit, addendo nonnullas superioribus, et aliquas ex illis omittendo; et eodem fere modo Castr., contra hæres., verb. *Fides,* reducit hæc significata ad septem. Idem fere Roffens, et Albertus Pyghius, loco citato; Scotus vero, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 6, hanc multiplicationem impugnat, et duo tantum significata fidei admittit, scilicet, quatenus significat vel fidelitatem, vel assensum in aliquo testimonio fundatum, et idem fere habet Medina, lib. 1 de Recta in Deum fide, cap. 1. Sed quamvis fortasse hæc duo significata præcipua sint, nihilominus negare non possumus extensam esse hanc vocem ad alia multa significanda, quod breviter declarare necessarium est, quia ad impugnandos errores erit valde utile et opportunum.

2. *Prima assertio bipartita, quod fides ad voluntatem et ad intellectum refertur. — Prior pars certa. — De posteriori dubitant Budæus et Valla. — Suadetur tamen primo ex usu Latinorum. — Secundo ex Philosophis. — Tertio ex Patribus. — Quarto ex Scriptura. — Quinto ex ratione.* — Dico ergo primo vocem *fides*, in omni proprietate sumptam, interdum significare perfectionem voluntatis, aliquando vero intellectus. De priori parte neque hæretici neque Catholici dubitant, et ideo illam omitto, latius probandam et explicandam in sequenti assertione; de posteriori autem parte dubitant nonnulli etiam Catholici, saltem quantum spectat ad latinam proprietatem vocis; nam Budæus, in Annotat. ad Pandect., l. 1 de Servo corrupto, cum Laur. Valla, lib. 5 Elegant., cap. 30, existimat hanc vocem proprie non significare intellectus persuasionem, seu assensum, sed a fidelibus ad hoc significandum esse accommodatam. Nihilominus tamen pars proposita certa est, primo ex usu Latinorum; nam Cicero, lib. 2 de Divinat., dixit insanorum vitiis non esse adhibendam fidem, id est, assensum, credulitatem; unde Virgilius, in 4 Æneid. :

Credo quidem (nec vana fides) genus esse Deorum :

et habere fidem alicui, apud probatos Latinos, idem est quod assentiri dictis ejus, ut ex Terentio et aliis videre licet in Calepin., verb.

Fides. Secundo etiam Philosophi, cum Boetio, definiunt argumentum esse orationem quæ rei dubiæ facit fidem ; et apud Aristotelem, sect. 18 Problem., q. 3, legimus fidem perfacilem esse quam testimonium facit; testimonium autem facit assensum et credulitatem. Tertio hic usus hujus vocis frequentissimus est apud Patres ; Augustinus, de Spiritu et litter., capit. 31, expresse ponit distinctionem duplicis fidei : una est, qua fideliter promittimus alteri ; alia, qua credimus dicenti ; idem habet lib. de Mendac., c. 20, et Epist. 19 ad Hieronymum. Item Isidorus, lib. 8 Etymolog., cap. 2 ; Nazianzenus, orat. 45, cum dicit fidem non habere demonstrationem ; Chrysostomus et alii expositores communiter, ad Hebr. 11, et in aliis locis Scripturæ statim citandis. Quarto, et quod ad nos maxime spectat, hic est frequens usus Scripturæ, etiam cum loquitur de fide justificante, quidquid hæretici contendant ; id patet ex Paulo, ad Heb. 11, nam cum dixisset in fine cap. 10 : *Justus autem ex fide vivit*, subdit in principio 11 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium,* quam descriptionem postea suo loco latius expendemus ; nunc illa particula, *argumentum,* ad rem maxime facit, nam aperte significat opus intellectus, sicut etiam vox græca ἔλεγχος, quam exponunt Patres Græci, idem est ac convictio, et firmus assensus. Deinde subjungit D. Paulus : *Fide intelligimus aptata esse secula verbo DEI ;* ergo fides ad intellectum pertinet. Denique addit : *Sine fide impossibile est placere Deo,* et reddit rationem, quia : *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est*, quod non spectat ad voluntatem, ut per se constat. Est etiam optimum testimonium ad Rom. 4, ubi de Abraham dicit Paulus : *Confortatus est fide plenissime, sciens quia qui promisit potens est et facere ;* scire autem seu cognoscere intellectus est, et loquitur de fide, per quam Abraham justificatus est, et plane eodem sensu loquitur de eadem fide in tota illa epistola ; unde 2 ad Cor. 5, fidem opponit visioni, dicens : *Per fidem ambulamus, et non per speciem ;* et c. 10, ratione fidei dicit captivari intellectum in obsequium Christi ; et 1 ad Cor. 13, propter fidem dicit : *Ex parte cognoscimus*, etc. Ac denique Christus Dominus, Matth. 9, cum interrogasset a quibusdam petentibus sanitatem : *Creditis quia hoc possum facere vobis ?* et illi affirmando respondissent, subjungit : *Secundum fidem vestram fiat vobis.* Alia loca attuli, lib. 8 de Grat., cap. 15, num. 2. Unde concluditur ratio, credere aliquid esse verum, vel esse possibile, vel simpliciter esse, est intellectus munus ; sed hoc est munus fidei, ut ex citatis testimoniis constat ; ergo.

3. *Quod fides ad voluntatem relata fidelitatem et fiduciam importat.* — *De fidelitate.* — Secundo, dicendum est vocem fidei, etiam ut significat perfectionem voluntatis, plura significare ; hæc probari potest, quia hæc vox et fidelitatem et fiduciam significat. Sed utrumque horum non est æque certum, et ideo sigillatim de illis dicendum est. Primo ergo notissimum est fidelitatem ad voluntatem pertinere ; est enim quædam virtus moralis, quæ præbet constantiam in servandis promissis ; hæc ergo virtus fides a Latinis appellatur ; unde Cicero, in libro primo Officior. : *Fides est dictorum et conventorum constantia et veritas ;* imo ibi conjectat fidem inde dictam esse, quia per eam fit quod dicitur, insinuans etiam hanc fuisse primam vocis impositionem, quod etiam placuit Augustino in locis citatis, et Epistola tertia ad Hieronymum, et sequitur Isidorus ; et apud Jurisperitos, et præsertim in jure civili est frequens hæc significatio. In divina etiam Scriptura passim invenitur hæc acceptio, Levit. 6 : *Anima quæ negaverit depositum fidei suæ commissum, reddet*, etc., id est fidelitati suæ ; Eccles. 27 : *Qui revelat arcana, fidem perdit*, id est, fidelitatem ; et eodem modo intelligunt communiter Concilia et Patres, ut tractando de voto dixi, libro primo, cap. 13, et lib. 4, capite primo, juxta illud 1 ad Timoth. 5 : *Habentes damnationem, quia primam fidem*, id est, fidelitatem ex voto debitam, *irritam fecerunt*. Denique hoc modo attribuitur fides Deo, ad Rom. 3 : *Numquid incredulitas eorum fidem Dei evacuavit?* et ab hac denominatur Deus fidelis, neque enim Deus est capax propriæ fidei intellectualis.

4. *Extenditur prædicta significatio ad veritatem.* — *Item extenditur ad objectum ejus, et ad obligationem ejusdem veritatis implendæ, et ad conscientiam et ad fidem instrumentorum.* — Et ex hac significatione derivata est hæc vox ad alia significanda, propter affinitatem vel analogiam, quæ ab aliis auctoribus numerantur inter varias acceptiones hujus vocis ; commode autem possunt ad hanc revocari, nam imprimis derivata est hæc vox ad significandam veritatem, quæ est etiam virtus moralis, quia vel non est distincta a fidelitate, vel est illi valde affinis, ut sumitur ex divo Thoma 2. 2, quæstione 109, adjunctis quæ

notat Cajetanus, q. 113, in principio; et Antonin., 4 p., tit. 5, cap. 16; et ita Paulus, in d. loco ad Romanos tertio, ut probet fidem Dei non evacuari, dicit: *Est autem Deus verax;* et Apocalyp. 10, Christus appellatur *testis fidelis*, id est verax. Et hinc ulterius extenditur hæc vox ad significandum objectum fidelitatis, seu veritatis, et sic dicitur significare promissionem ipsam, quatenus fideli intentione fieri debet, et postea impleri; et sic intelligunt multi citata verba: *Primam fidem irritam fecerunt;* et eodem modo solet fides attribui verbis ipsis quatenus in ipsis est veritas objectiva respectu virtutis moralis veritatis. Sic dicitur Jeremiæ septimo: *Periit fides, et non est inventa in ore eorum.* Præterea, quia in quocumque munere recte præstando invenitur quædam moralis obligatio, et quasi implicita pactio, ideo, qui satisfacit suo muneri, solet fidelis appellari, quod est frequens in Evangelio, Matth. 25, et Luc. 19: *Euge, serve bone et fidelis;* 1 ad Corinth. 4: *Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Denique, quia proxima obligatio recte operandi ex conscientia nascitur, solet etiam conscientia nomine fidei significari, ad Rom. 14: *Quod non est ex fide, peccatum est,* id est, quod non est secundum conscientiam, quamvis hæc deductio possit etiam aliunde sumi, ut statim dicam. Solet etiam fides attribui publicis instrumentis, sicut sunt in jure tituli *de Fide instrument.*, quatenus in eis est veritas moraliter certa, et consequenter auctoritas sufficiens ad probandam veritatem; quæ omnia spectant ad primam illam hujus vocis significationem ad voluntatem pertinentem.

5. *Quoad significatum fiduciæ alii admittunt.* — De altera vero pertinente ad significationem fiduciæ, est controversia non contemnenda propter hæreticos hujus temporis, qui abutuntur hac significatione, et in illa volunt accipi nomen fidei in Scriptura sacra, ubicumque de fide justificante loquitur. Multi vero Catholici, licet in hoc ab hæreticis discrepent, putant sæpe accipi in Scriptura fidem pro fiducia: ita tenet Vega supra, et lib. 9 in Tridentinum, cap. 28; et Casal., de Quadripart. justit., 1 p., lib. 2, cap. 5; et Jans. in Concord., cap. 30, 32 et 35; et moderni expositores divi Thomæ 2. 2, in principio; et præcipue adducunt illud Jacobi primo: *Postulet autem in fide nihil hæsitans*, quia fides catholica non habet pro objecto impetrationem orationis, ut certo credat illam esse futuram; ergo non potest in hoc sensu postulari a fideli orante, ut non hæsitet in fide; ergo sensus est ut non hæsitet in fiducia. Quomodo videtur etiam intelligi illud Luc. decimo septimo: *Si habueritis fidem,* etc., non enim potest de credulitate intelligi, et propter eamdem rationem, et quia non omnis qui credit, impetrat miraculum, sed qui habet specialem fiduciam; et de hac etiam videtur intelligi reprehensio Christi, Matth. 14: *Modicæ fidei, quare dubitasti?* non enim potest intelligi de dubitatione in assensu fidei divinæ, quia illa dubitatio corrumpit fidem; unde non diceretur sic dubitans modicæ fidei, sed nullius fidei, et plane infidelis; intelligitur ergo de trepidatione in fiducia; cujus etiam signum est, quia illa dubitatio orta fuit ex timore; nam, ut ibi dicitur, *cum vidisset Petrus ventum validum, timuit;* timor autem opponitur fiduciæ, ut docuit divus Thomas statim citandus. Accedit quod usu Latinorum, teste Calepino, accipitur etiam fides pro fiducia, ubi ad hoc refert Ciceronem, pro Quinto Ligario dicentem: *Animadvertite qua fide defendam ejus causam, qui prodo meam,* et similia.

6. *Alii rejiciunt, qui magis arrident.* — *Fiducia distinguitur a fide catholica.* — Nihilominus alii Theologi non admittunt hanc significationem fidei, saltem in usu Scripturæ. Ita tenet Soto, libro 2 de Nat. et gratia, cap. 6; et Horant., de Locis catholicis, libro primo, cap. 64; et defendit late Bellarminus, libro primo de Just., cap. 11, quorum sententia, licet fortasse necessaria non sit, mihi tamen videtur valde pia et probabilis, et ad confutandos hæreticos magis accommodata, et ad loquendum simplicius, et, ut sic dicam, magis sine ambiguitate in hac materia. Ad illam vero explicandam, imprimis suppono, quod ad rem ipsam attinet, fiduciam esse in re ipsa aliquid distinctum a fide catholica seu justificante. Hoc plane colligitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 8, junctis canon. 9, 12 et 13, ubi damnat dicentes solam fiduciam justificare; et fidem ponit ut primum justitiæ fundamentum. Deinde est optimum testimonium Pauli, 1 ad Timoth. 3: *Qui bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirent, et fiduciam in fide.* Non est ergo fiducia fides, non enim recte dixisset: *Et fiduciam in fide.* Et ad Ephes. 3, dicit fiduciam in Christo haberi seu comparari per fidem; ergo est ab illa distincta.

7. *Fiducia est roborata spes.* — Deinde addendum est fiduciam, prout distinguitur a

fide, nihil aliud esse nisi spem, connotando quamdam perfectionem, seu robur ejus. Hoc colligi potest ex capite octavo Job: *Spes hypocritæ peribit, et sicut tela aranearum fiducia ejus;* quæ posteriora verba explicant priora. Unde divus Thomas in 3, dist. 26, quæst. 1, art. 3, ad quintum, dixit spem in bonis vocari fiduciam; quod magis explicat 1. 2, quæstione 40, art. 2, ad secundum, dicens fiduciam esse dictam a fide; esse tamen spem, quasi roboratam ex conjunctione ad fidem. Et melius 2. 2, q. 129, art. 6, ad 2, et plane colligitur ex Paulo, in citatis locis. Nam hac ratione postulat fiduciam in fide, vel per fidem. Unde, ad Rom. 4, de Abraham dicit: *In spem contra spem credidit*, quia ex perfecta fide concepit spem de filio promisso, contra spem, quam non promittebat natura; unde subjungit: *Non est infirmatus diffidentia;* et infra: *Non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide;* illa ergo spes firma erat fiducia, quæ est contraria diffidentiæ. Addit autem, *non esse infirmatum fide*, quia *non consideravit corpus suum emortuum*, sed potentiam et verbum Dei. Est ergo fiducia perfectio voluntatis, cujus est spes in fide fundata.

8. *Fides in Scriptura non accipitur pro fiducia, nisi forte sumendo causam pro effectu.*—Ex his ergo concludo, quod, licet prior opinio possit probabiliter defendi, dicendo nomen causæ transferri interdum ad significandum effectum, et ita nomen fidei posse aliquando significare fiduciam voluntatis, quatenus a fide habet suam perfectionem, nihilominus analogiam hanc non esse nobis necessariam, neque loca Scripturæ supra citata nos cogere ad illam significationem admittendam. Nam imprimis, quod attinet ad fidem orationis, de qua loquitur Jacobus, certum est aliquam fidem veram et catholicam requiri ad efficaciam orationis. Nam, ut dixit Paulus, ad Roman. 10: *Quomodo invocabunt eum in quem non crediderunt?* Unde quod ait Jacobus: *In fide nihil hæsitet,* primo intelligi potest de hæsitatione repugnante veritati fidei divinæ; non quia necessarium sit unicuique credere suam orationem habituram effectum absolute, sed solum sub conditione, si habuerit omnes proprietates necessarias, sub quibus promissio orationis facta est, ita ut non hæsitet de illa promissione: *Quidquid orantes petitis, credite quia accipietis,* quæ in illo sensu accipienda est. Vel secundo, si Jacobum velimus loqui de non hæsitatione in ipso affectu orandi, ideo dixit, ut postulans in fide nihil hæsitet, non quia fides illa sit fiducia, sed quia est radix fiduciæ, et quia ex perfecta consideratione fidei, et bonitatis, ac benignitatis Dei, quam fides docet, provenit ut fidelis oret cum firmo affectu, et sine hæsitatione; sicut Petrus, 1 Canonic., cap. 5, dixit: *Cui resistite fortes in fide.* Non quia resistere tentationi formaliter fiat per fidem, fit enim per voluntatem gratia adjutam; sed quia fides est quæ voluntatem movet et dirigit; et ita etiam in nostro proposito, dixit Paulus Abraham, fide confirmatum, non hæsitasse diffidentia. Et in alio loco monet habere fiduciam in fide, id est fundatam in fide; et ob eamdem causam, quando Christus reprehendit Petrum quod esset *modicæ fidei,* et similiter alios Apostolos, de fide vera loquitur; non vero illos reprehendit quia dubitarent de veritate fidei aut revelationis, sed quia haberent languidam fidem, et non recte illa uterentur ad considerandum ea quæ possent affectum et fiduciam erigere. Atque hoc modo explicui latius hanc fidem orationis, libro primo de Orat., cap. 24, et est valde consentanea doctrinæ divi Thomæ 2. 2, loco citato, et videtur mihi sententia Hieronymi in Dialogo contra Luciferianos, satis post medium, quidquid ibi in scholio dicat Marianus Victor. Non enim exponit Hieronymus illa loca de fiducia, sed de fide, vel viva, vel efficaciter operante, et considerante veritatem fidei. Atque idem cum proportione dicendum est de fide miraculorum, de qua ibi etiam loquitur Hieronymus, sed de hac fide specialiter dicendum est in discursu materiæ. Et ideo in præsenti amplius illam non declaro.

9. *Tertia assertio: fides etiam ad intellectum relata varias habet significationes.* — Tertio, principaliter dicendum est, nomen fidei etiam ad intellectum relatum plura habere significata, partim æquivoca vel analoga, partim sub aliqua ratione communi; quod explicare breviter oportet ad usum vocis in hac materia, et ad constituendum ejus objectum. Primo igitur quilibet assensus intellectus quoad unam partem determinatus, solet fides appellari, quod commune est apud omnes. Et ita potest intelligi illud Augustini de Prædestin. Sanctor., cap. 2: *Credere, est cum assensione cogitare.* Nam idem est credere quod adhibere fidem. Et eodem modo intelligunt multi illam vulgarem descriptionem argumenti, quod sit *oratio rei dubiæ faciens fidem,* quod aliqui extendunt etiam ad demonstrationem. Imo. Alensis, Bonaventura et Gabriel, supra citati, existimant etiam cognitionem

intuitivam et visionem etiam Dei claram, interdum appellari fidem, ita intelligentes illud ad Roman. 1 : *Justitia Dei in eo*, id est, in Evangelio, *revelatur ex fide in fidem*, id est, ex fide obscura in claram visionem, quæ fuit expositio Bedæ in illum locum ; sed mihi non probatur, quia non est ad mentem Pauli ibi; non enim agit de visione, sed de propria fide Christi venturi : et hoc est quod ait : *Ex fide in fidem.* Ut ex communi sententia Patrum ibi declarat Toletus, Benedictus Perer., et alii. Item non consonat aliis locis Pauli, in quibus fidem opponit visioni : *Per fidem ambulamus, et non per speciem.* Unde non credo alicubi in Scriptura visionem Dei vocari fidem; imo neque in communi modo loquendi, aliquam intuitivam visionem nomine fidei appellari. Quocirca, si hæc vox extenditur ad evidentem cognitionem, solum est ad abstractivam, et quæ per discursum habetur; frequentius tamen et minus improprie dicitur de quocumque assensu opinativo, vel quia formidolosus est, vel obscurus, vel quia regulariter includit auctoritatem. Unde Aristoteles, 3 de Anim., cap. 3, text. 157, dixit : Opinionem sequitur fides. Et Divus Thomas 2. 2, q. 129, art. 6, dixit opinionem vehementem appellari fidem.

10. Et ex hac significatione derivari potuerunt duæ aliæ, quas supra attigi. Una est, qua fides dicitur de conscientia. Est enim conscientia actus intellectus ut docet D. Thomas, 1 p., quæst. 79, et 1. 2, q. 19, art. 5, et consistit in quodam firmo judicio practico de agendis ; quod judicium regulariter nititur conjecturis, et auctoritate ; ideoque potuit fides nuncupari, et a nobis dici potest fides practica, secundum quam dicitur homo bonæ vel malæ fidei, quod est valde usitatum in jure. Altera significatio erat, in qua fides tribuitur instrumentis et scripturæ publicæ, et similibus, juxta titulos Juris, *de fide instrumentorum.* Nam quia talia instrumenta apta sunt ad generandam fidem in mente, seu assensu, ideo fidelia dicuntur ; sicut medicina apta ad generandam sanitatem, sana appellatur.

11. *Potissima significatio fidei est pro cognitione obscura fundata in testimonio dicentis, quæ in divinam et humanam dividitur.* — Jam vero in communi usu, vox fidei contracta est ad significandam cognitionem obscuram, et fundatam in testimonio dicentis, et hæc acceptio est quæ præsenti instituto deservit. Ulterius vero distinguenda est hæc fides in divinam et humanam, quæ duo membra, licet non sint æquivoca, sicut præcedentia (habere enim possunt rationem communem fortasse univocam, de quo alibi), nihilominus essentialiter differunt ratione formalium objectorum in quibus fundantur ; nam divina fides in Dei testimonio fundatur (ut videbimus), humana vero in humana, seu in creata auctoritate, si velimus sub hoc membro comprehendere fidem, quæ dari potest Angelo loquenti suo nomine, seu propria auctoritate. In præsenti ergo fidem humanam omittimus, quæ ad Philosophos spectat ; et de supernaturali et divina tractamus. In ordine autem supernaturali datur etiam multiplex usus hujus vocis, etiam ut pertinentis ad intellectum, quem melius in sequenti sectione explicabo.

SECTIO II.

Quæ fides supernaturalis sit proprium objectum hujus materiæ, et quo ordine tractandum sit.

1. *Quamvis agendum de fide intellectus, non tamen excluditur affectio pia voluntatis.* — Suppono hic jam non tractari de fide voluntatis, etiamsi infusa sit ; nam si sermo sit de fiducia, admittendo nomen fidei in illa significatione, illius consideratio pertinet ad doctrinam de spe, quia, ut dixi, ab illa non distinguitur. Si vero loquamur de fidelitate , recte quadrat illud Augustini, libro de Spirit. et littera, capite trigesimo primo : *De hac fide nunc loquimur, quam adhibemus cum aliquid credimus, non quam damus cum aliquid promittimus ;* nam hæc fides moralis virtus est, et pars potentialis justitiæ, ideoque ad illius tractationem spectat. Cum autem dicimus hic non tractari de fide voluntatis, loquimur de illa fide quæ, in sua ratione propria, in voluntate consummatur; non tamen excludimus voluntatem illam , quam Concilium Arausicanum initium fidei vocavit ; illa enim præsentis considerationis est , quatenus ipsa fides intellectus voluntaria est ; illa tamen voluntas non est fides, sed pia affectio ad fidem.

2. *Rursus licet agendum de fide divina, subservit tamen declaratio humanæ vel utrique communis.* — Deinde statuendum est præsentis doctrinæ objectum non esse fidem humanam, nec solam rationem fidei communem humanæ et divinæ, sed fidem divinam secundum propriam rationem suam ; illa enim tantum virtus Theologica est, et salutis funda-

mentum, et ad Deum tendit ut finis supernaturalis est, quibus rationibus maxime in Theologia consideratur; quia vero propria ratio hujus fidei supponit communem, et quia, regulariter loquendo, non comparatur sine aliquo ministerio et quasi adjutorio fidei humanæ, ideo non potest Theologia omnino abstrahere ab his rationibus considerandis; non tamen ut partes proprii objecti eas considerat, sed vel præsupponendo illas, vel explicando quantum sibi necessarium est.

3. *Fides divina includit tria. — Dubium : quodnam illorum trium sit materia hujus tractatus.* — Est autem considerandum ulterius fidem divinam tria per se includere, habitum seu lumen fidei, actum ejus, et objectum, quæ tria, sigillatim etiam sumpta, solent in Scriptura nomine fidei significari; nam de doctrina, seu objecto fidei intelligitur illud ad Galat. 1 : *Cum venisset fides*, etc., et cap. 3 : *Ex auditu fidei;* et ad Ephes. 4 : *Unus Deus, una fides;* et Apocalyps. 2 : *Non negasti fidem meam;* et ita etiam dixit Athanasius, in Symbolo : *Hæc est fides Catholica, quam nisi quis firmiter fideliterque crediderit*, nam fides quæ creditur, objectum est virtutis fidei. De actu vero intelligitur illud Matthæi 9 : *Secundum fidem vestram fiat vobis;* et illud ad Rom. 1 : *Fides vestra annunciatur in universo mundo*, et in toto capite undecimo ad Hebræos, eodem modo sumitur fides, cum illi varii effectus tribuuntur, et quoties in Scriptura præcipitur fides tanquam ad salutem necessaria, de hac fide sermo est, quia præcepta de actibus dantur. De habitu autem fidei recte intelligitur illud, 1 ad Corinth. 13 : *Nunc autem manent tria hæc, fides*, etc.; et in eodem sensu loquitur Tridentinum, sessione sexta, capite septimo, cum dicit in justificatione simul infundi fidem, spem et charitatem. Et ultra has significationes, invenimus tres alias in Scriptura, pertinentes etiam ad fidem supernaturalis ordinis, scilicet, quatenus fides requiritur ad miracula, quæ dicitur fides miraculorum seu signorum, et quatenus quædam fides ponitur inter gratias gratis datas, et alia inter fructus Spiritus Sancti. Dubitari ergo potest an fides, ut hæc omnia complectitur, sit proprium objectum hujus doctrinæ, vel sub qua ratione. In quo breviter dicendum est hæc omnia quidem explicari in hac materia; tamen, ex communi consensu et mente Theologorum, ipsum habitum, seu lumen fidei esse proprium objectum hujus doctrinæ. Nam materia seu objectum creditum per fidem solum denominatur fides ab ipso habitu, seu actu fidei, et ita solum consideratur quatenus terminare potest habitudinem fidei ad ipsum; habitus vero et actus licet per se ac principaliter considerentur, tamen habitus est quasi forma permanens, et principium ipsius actus, ideoque tanquam præcipuum objectum totius doctrinæ ponitur; reliqua vero considerantur tanquam annexa ipsi fidei.

4. *Suborta quæstiuncula. — Expeditur.* — Sed interrogabit aliquis, cum lumen fidei sit primum principium et fundamentum totius Theologiæ, et omnium partium ejus, quomodo esse possit objectum alicujus partis ejusdem Theologiæ, quia ratio objecti habet rationem termini; non potest autem idem esse principium et terminus respectu ejusdem, cum dicant contrarias habitudines. Item, quia alias vel peteretur principium in discursu talis doctrinæ, vel oporteret ad aliud altius principium illam resolvere. Verumtamen hoc facile expeditur et intelligitur, considerando lumen intellectuale esse reflexivum in seipsum; nam intellectus est principium cognoscendi se, et lumen gloriæ est etiam principium videndi seipsum, et ita in his non repugnant illæ rationes principii et termini, quia sola ratione et denominatione distinguuntur. Sic ergo lumen fidei est principium credendi ipsum; nam eadem fide credimus infundi nobis fidem, et illam esse supernaturalem, et alia hujusmodi. Atque ita fit ut possit Theologia ex principiis creditis de ipsa fide discurrere, et colligere alias proprietates eidem fidei convenientes sine petitione principii, et sine resolutione ad altius principium; et hoc modo potest fides esse pars objecti fidei.

5. *Ordo et distributio hujus tractatus.* — Ex quibus tandem constat quis ordo a nobis servandus sit in hac materia tractanda; nam cum de virtute fidei tractemus, de vitiis etiam illi contrariis necessario dicendum est, et ideo in duas partes principales materiam dividemus : prima erit de virtute, quæ magis speculativa est; secunda vero de vitiis, quæ fere tota est moralis, quia in illa est considerandum de præceptis fidei, et de peccatis quibus violantur, et de pœnis quæ illis respondent. Priorem vero partem in quatuor membra partiemur. Primum erit de objecto, quia ab illo sumitur species virtutis; secundum de actu, quia per illum etiam habitus specificatur; tertium de habitu, et quartum de annexis virtuti fidei.

DISPUTATIO II.

DE OBJECTO, SEU SUBJECTO MATERIALI FIDEI.

Tria in objecto fidei distincta. — Non tracto quæstionem, quæ in qualibet scientia præmitti solet, de materia ejus, an sit; nam fidem esse suppono ex dictis in materia de gratia, et ex dicendis infra de necessitate fidei et de habitu ejus; præterquam quod ex testimoniis sacræ Scripturæ allatis, disputatione præcedenti, satis manifeste constat dari in nobis fidem intellectualem, supernaturalem et infusam. Præmissa igitur quæstione, an sit fides, incipimus quid sit investigare; et ideo initium sumimus ab objecto, quia ad illud tota virtus ordinatur. In hoc autem objecto tria distinguit Divus Thomas, secunda secundæ, quæstione prima, articulo primo, scilicet, objectum materiale, id est materiam circa quam versatur virtus, et objectum formale, id est ratio sub qua versatur, seu motivum propter quod fides credit. Tertium vocat Divus Thomas accidentale, et in solutionibus argumentorem explicat sub hoc membro includere omnia objecta creata, quæ secundario et quasi consequenter dicit pertinere ad fidem. Ego vero, omnia illa, quæ creduntur ex testimonio divino, comprehendo sub objecto materiali fidei, ut in secunda sectione explicabo; et ideo aliter sumo illud tertium membrum; nam præter objectum materiale et formale, requiritur ad credendum sufficiens propositio doctrinæ fidei, juxta illud: *Quomodo audient sine prædicante?* nam quia nec Deus testificans, nec res testificatæ videntur, ideo necesse est, ut per auditum sufficienter proponantur, nam ideo dicitur esse fides ex auditu. Hæc ergo tria eodem ordine sunt a nobis explicanda, et incipimus a materiali objecto, tanquam a clariori. In quo ulterius distingui potest subjectum ab objecto; nam, licet hi termini frequentius confundantur, et in bono sensu indifferenter illis utamur, nunc autem, claritatis gratia, illos distinguimus cum Durando, in primo, quæstione quinta Prologi, et in tertio, distinctione vigesima quarta, quæstione prima; et Capreolo quæstione quarta Prologi, articulo secundo. Subjectum appellamus rem simplicem, seu incomplexam de qua aliquid creditur, quia est subjectum illius propositionis, quæ creditur; ipsa vero propositio complexa et credita, vocatur objectum, quia est id quod fides immediate credit, et cui assentitur; utrumque ergo sigillatim explicandum est.

SECTIO I.

An Deus sub ratione Deitatis sit subjectum principale fidei?

1. *Prima assertio de fide.* — Omissis opinionibus quæ obiter postea attingentur, quia non sunt magni momenti, dicendum est primo Deum esse subjectum fidei Christianæ: hoc est per se notum, et de fide certum, quia fides nostra ad Deum tendit, et circa Deum versatur, et ideo una est de virtutibus Theologicis, prima ad Corinthios, cap. decimo tertio, et ideo, Marci undecimo, ait Christus: *Habete fidem Dei;* et Paulus, 1 ad Thessal. 1: *Fides quæ ad Deum est*, etc. Unde Cyrillus Hierosolymitanus, Catech. 5 *Illuminatorum: Fides* (inquit) *Deum speculatur, Deum intuetur.* Ratio vero est, quia de Deo multa credimus, scilicet, esse, et esse unum et Trinum, etc. Ergo est subjectum fidei, juxta explicationem datam.

2. *Secunda assertio certissima.* — Secundo, dicendum est Deum esse principale subjectum fidei, quod solet vocari subjectum attributionis alicujus virtutis, seu habitus; in hoc etiam conveniunt Theologi statim citandi, et est fere æque certum. Primo, ex modo loquendi Scripturæ, ad Hebr. 11: *Sine fide impossibile est placere Deo;* et subdit statim: *Quia accedentem ad Deum, oportet credere quia est;* proponit ergo Deum tanquam primarium terminum in quem tendit fides, et ideo ad Ephes. quarto dicitur: *Unus Dominus, una fides;* et ad Coloss. secundo: *In acquisitionem mysterii Dei*, significans totam fidem tendere principaliter ad cognoscendum Deum, quod etiam habet ad Coloss. tertio, et ad Philipp. primo, et ideo dicit Christus, Joan. 14: *Creditis in Deum, et in me credite*, quia illud est primarium, hoc consequens; unde Augustinus, 4 de Civit., cap. 20, inquit: *Fidei unum, et primum, ac maximum officium est, ut in unum credatur Deum;* et lib. 11, cap. 2, dicit finem totius fidei, et ipsius etiam Christi, esse ut ad Deum perveniatur. Et hæc est ratio assertionis, nam subjectum principale seu attributionis est ad quod omnia referuntur, quæ sub aliqua virtute seu habitu cadunt; sed omnia quæ per fidem revelantur, eo tendunt ut melius cognoscatur et honoretur Deus;

ergo. Item in vita beata Deus est primarium objectum ; ergo etiam in fide, quia visio fidei succedit ; unde, Joan. 17, ait Christus : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*, quod tam de patria quam de via Patres intelligunt. Tandem lumen fidei est quædam supernaturalis participatio divini luminis ; sed Deus ipse est primarium objectum divini luminis per essentiam, et creati luminis gloriæ ; ergo etiam luminis fidei. Quæri autem potest an hoc sit ex intrinseca natura talis qualitatis, vel ex ordinatione divina ; hoc tamen paulo inferius melius exponetur.

3. *Contra proximam assertionem sentit Durandus. — Ejus fundamentum improbatur dupliciter.* — Contra hanc vero assertionem sensit Durandus, quæst. 5 Prolog., dicens actum meritorium esse principale objectum Theologiæ ; explicuerat autem per Theologiam intelligere fidem. Fundatur, quia omnia quæ in Scriptura traduntur, ordinantur ad meritum gloriæ in hac vita obtinendum. Sed est improbabilis opinio, in qua ipse non perstitit, nam in 3, distinct. 24, quæst. 1, num. 7, docet conclusionem nostram ; et argumentum ejus nullius est momenti, et probat contrarium, quia meritum ipsum ordinatur ad gloriam, et gloria creata ad Deum ipsum. Alia etiam de causa, cavenda est hæc sententia Durandi, scilicet, quia affinitatem quamdam habet cum sententia Chemnitii, et hæreticorum hujus temporis, qui dicunt principale objectum fidei esse promissionem Dei de nostra justitia, et remissione peccatorum per Christum, qui maxime errant dum loquuntur de hac promissione, ut absoluta, et unicuique credenti in particulari facta, quod falsum est, et hæreticum, ut docet Tridentinum, et dixi late in materia de Gratia, lib. 8, a cap. 15. Verumtamen, etiamsi sit sermo de promissione generali, et sub conditione debita, quæ revera est unum ex credendis, non potest tamen dici primarium subjectum materiale ; nam hæc ipsa promissio ad Deum ordinatur, et ita pertinet ad secundaria credibilia.

4. *Contra eamdem assertionem objectio ex Tridentino. — Responsio.* — Sed objici possunt quædam verba Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 6, ubi, explicans quid sit necessarium credere ad justificationem, ait : *Et imprimis Deum per gratiam suam remittere peccata propter Christum ;* ergo hoc ponit tanquam primarium subjectum fidei justificantis. Respondetur tamen facile, prius præmittere Concilium illa verba : *Disponuntur autem ad justitiam dum excitati divina gratia, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes quæ revelata sunt ;* primum ergo motum ponit in Deum tanquam primarium objectum ; in aliis autem subjunctis verbis declarat quomodo applicanda sit illa fides ad pœnitentiam concipiendam cum debita fiducia, ad quod imprimis juvat consideratio Dei per fidem, ut remittentis peccata, in quo etiam non excluditur quin Deus ipse sit primarium objectum circa quod versatur illa fides, sed solum per illam creditur de Deo aliquod prædicatum secundarium, ut esse justificatorem, quod in assertione sequenti magis explicabitur.

5. *Tertia assertio communis.* — Dico ergo tertio : Deus, secundum absolutam rationem Deitatis et essentiæ suæ, est primarium objectum fidei. Hæc, ut existimo, est communis sententia Theologorum, divi Thomæ hic, et 1 p., q. 1, art. 7, et q. 14 de Verit., art. 8, et in 3, dist. 24, art. 1 ; et idem tenet Scotus dist. 23, quæst. unic. ; Durandus, dist. 24, quæst. 1 ; Capreolus, quæst. 4 Prolog., art. 2 ; Albertus et alii, in 3, distinct. 23 ; idem sentit Marsil., in 1, q. 2, ubi refert varias opiniones ; tenet etiam Henric., Quodlib. 12, q. 1 ; Alex. Alens. 3 p., q. 68, membr. 7, art. ult. Ut autem explicetur et probetur, oportet distinguere duplicem rationem formalem, prout communiter traditur in objectis scientiarum vel habituum : una est ratio formalis sub qua, et est illa, quæ movet ad cognitionem objecti, seu constituit illud in ratione cognoscibilis ; alia est ratio, quæ primario intenditur, seu cognoscitur in subjecto. Hic ergo non loquimur de ratione sub qua, nam illa pertinet ad disputationem sequentem, sed de ratione quæ principaliter intenditur per fidem, et hoc modo dicimus Deum ipsum, quatenus Deus est, esse primarium scopum fidei. Quod videtur satis probari ex illis verbis Pauli : *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est ;* nam quia esse Dei est ejus substantia et essentia, cognoscere Deum esse, idem est quod cognoscere Deum esse verum Deum, atque adeo habere veram divinitatem ; ergo hoc est primarium objectum quod fides intendit. Et ideo dicebat Christus, Joan. 14 : *Creditis in Deum, et in me credite ;* quia illud primum est fundamentum reliquorum ; facit etiam illud Joan. 13 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te ;* hæc ergo absoluta cognitio Dei est intenta per fidem. Item illa est primarium et essen-

tiale objectum beatitudinis nostræ ac visionis Dei; ergo et fidei: tum quia fidei succedit visio, ut dixi; tum etiam quia fides et visio habent idem objectum primarium, variata ratione clari et obscuri. Denique, quidquid per fidem revelatur, ad hoc ordinatur, ut Deus, secundum se et secundum absolutam rationem suam, perfectius cognoscatur, juxta capacitatem præsentis status; ergo Deus, secundum prædictam absolutam rationem Deitatis, est fidei subjectum.

6. *Contra hanc vero assertionem sentiunt Arimin., Argent. et alii. — Calvini reprehensio.— Utrique refelluntur.* — Contra hanc vero assertionem tenuerunt multi Theologi, asserentes Deum, sub ratione Salvatoris aut glorificatoris, esse subjectum fidei, quod sentit Gregorius, quæst. 4 Prolog., et Argent. Ægyd., et alii ibi, loquentes de subjecto Theologiæ, ut in principio 1 partis latius tractatur. Et fundantur, quia omnia, quæ revelantur per fidem, ordinantur ad hominum salutem et gloriam, juxta illud Joan. 20: *Hæc scripta sunt ut credatis, et credentes vitam habeatis in nomine ejus.* Unde etiam Calvinus reprehendit Scholasticos, eo quod Deum, ut Deum, dicant esse primarium subjectum fidei, et non etiam Deum ut hominem, seu Christum, cum fides Christi potissimum postuletur in Evangelio, et salus nostra illi tribuatur. Sed hæ sententiæ non habent solidum fundamentum. Oportet enim distinguere duos ordines prædicatorum, seu perfectionum, quæ de Deo cognoscuntur: quædam enim sunt omnino necessaria, et intrinseca Deo, ut esse unum, trinum, bonum; et alia sunt contingentia, seu libera, et aliquo modo extrinseca Deo, ut esse actu creatorem, justificatorem, etc. Quamvis ergo fides Deum cognoscat ut subjectum cui hæc omnia conveniunt, quia omnia hæc de illo credit, nihilominus certum est, prædicata primi ordinis esse priora, et primario intenta per fidem; nam omnia alia ordinantur ad manifestationem istorum attributorum Dei; creat enim Deus ut cognoscatur omnipotens, et sic de aliis. Igitur non potest esse Deus subjectum fidei sub ratione aliqua, vel denominatione extrinseca, seu contingente, quales sunt salvatoris, vel glorificatoris, etc. Nec refert quod fides ordinetur ad nostram salutem et gloriam, quia hæc ipsa nostra salus et gloria ordinatur ad gloriam ipsius Dei, et manifestationem naturæ illius, sicut etiam charitas ordinatur ad nostram salutem, et nihilominus objectum ejus est Deus secundum se, et secundum absolutam bonitatem quam in se habet, et hoc generaliter convenit virtuti Theologicæ, unicuique secundum rationem suam. Reprehensio autem Calvini aut vana est, aut mendax: si enim dicat Theologos omittere Christum omnino in assignando objecto materiali fidei, falsissimum dicit, ut ex dicendis constabit; si vero reprehendit, quia non primo loco, sed in secundo illum ponunt, loquitur contra eumdem Christum, dicentem: *Creditis in Deum, et in me credite;* et alibi: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum*; et idem ordo servatur in symbolis fidei, nam prius docentur quæ ad divinitatem pertinent, deinde quæ ad humanitatem, ideoque merito dicit D. Thomas 2. 2, q. 176, art. 6, in duobus principaliter consistere fidem: primo in Dei cognitione, et deinde in fide Incarnationis.

7. *Dubium ex D. Thomæ littera. — Resolvitur. — Satisfit litteræ D. Thomæ.* — Sed quæret aliquis, cum multa sint attributa divina quæ necessario Deo conveniunt, an Deus subjiciatur fidei secundum aliquod determinatum attributum, vel secundum totam collectionem eorum. Et ratio dubitandi esse potest, quia D. Thomas hic, articulo primo, dixit Deum sub ratione primæ veritatis esse objectum formale fidei, et videtur loqui non tantum de ratione formali sub qua, sed etiam de ratione quæ primario cognoscitur; esse autem primam veritatem est quoddam particulare attributum Dei. Respondeo Deum non esse objectum fidei primarium secundum aliquod speciale attributum, quod a nobis concipiatur per modum proprietatis, seu alicujus virtutis Dei, sed secundum absolutam rationem Deitatis, in qua confuse seu quasi radicaliter, nostro modo concipiendi, omnia attributa includuntur. Ita sumitur ex citatis auctoribus, et testimoniis Scripturæ adductis: et ratio est, quia fides primario intendit cognitionem veri Dei per essentiam; essentia autem Dei includit essentialiter attributa omnia, et ideo fides per se primo non tendit in aliquod speciale attributum, sed in Deitatem ut sic. Quod si nostro modo concipiendi intelligatur substantia Dei sub absoluto conceptu essentiæ, et alia attributa ut proprietates consequentes secundum rationem, sic Deus, secundum rationem essentiæ suæ, est primarium objectum, juxta illud: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est;* nam, ut dixi, ipsum esse Dei concipitur quasi prima essen-

tia Dei, quia est ipsum esse per essentiam, juxta illud : *Ego sum qui sum.* Neque repugnat dictum divi Thomæ supra citatum ; distinguenda est enim duplex veritas in Deo, scilicet in essendo et in dicendo, de qua distinctione plura in capite sequenti. Prior veritas non est proprie speciale attributum Dei, sed est veritas transcendentalis, quæ nihil addit naturæ rei, et ita vera Deitas nihil aliud dicit quam Deitatem ipsam, et de hac veritate intelligendum est cum dicitur Deus, ut prima veritas, esse primarium objectum materiale fidei, quod perinde est ac dicere Deum, secundum veram Deitatem, atque adeo secundum essentiam suam, esse tale objectum. Altera autem veritas est speciale attributum, et pertinet primario ad objectum formale, ut infra dicemus; quatenus vero est etiam res credita, non est proprie objectum primarium secundum rationem, sed post Deitatem, ut sic, quamvis fortasse, respectu aliorum attributorum, habeat quamdam prioritatem secundum rationem, ut statim attingam, et latius disputatione sequenti.

8. *Quarta assertio in duplici sensu procedens. — Discrimen fidei humanæ et divinæ.* — Quarto, dicendum est inter objecta materialia fidei, Deum esse maxime necessarium et inseparabile a revelatione fidei. Hoc potest dupliciter intelligi : uno modo, de necessitate ad finem revelantis, et ad cultum et honorem ejus, atque etiam ad salutem eorum quibus fit revelatio ; et in hoc sensu est res clara, quia nisi Deus de seipso loqueretur hominibus, nec posset ab eis digne coli, juxta illud ad Rom. 10 : *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?* Neque etiam possent salvari, cum salus hominis in Deo posita sit, et sine fide Dei non possit homo placere Deo, ad Hebr. 11. Alio modo intelligi potest assertio posita de necessitate intrinseca et essentiali ipsius habitus fidei, et in hoc etiam sensu conclusionem intelligo. Ratio autem est, quia nihil est credibile per fidem nisi sub testimonio divino, ut nunc suppono ; quisquis ergo credit aliquid per fidem infusam, credit illud esse revelatum a Deo, et testimonium Dei esse infallibile ; ergo impossibile est credere aliquid fide divina, quod non sit Deus, quin supponatur aliquid creditum de ipso Deo, quod, ut minimum, esse debet, Deum esse, et esse veracem in his quæ testificatur ; sic ergo Deus, ut objectum materiale, seu cognitum, habet necessariam connexionem cum fide, quam non habent alia objecta; nam posset Deus multa revelare de seipso, et nihil de creaturis. Et in hoc est notanda differentia inter fidem humanam et divinam ; nam per fidem, per quam credimus alicui homini, non oportet credere aliquid de ipsomet loquente ; nam ipsum esse et loqui non credimus, sed videmus ; esse autem veracem, seu dignum fide, licet fortasse non videamus, tamen etiam id non credimus ex testimonio ejus, sed aliunde supponimus cognitum saltem per conjecturas. In divina autem fide non ita est, quia non potest Deus per hanc fidem aliquid nobis revelare, quin aliquo modo revelet seipsum, quia non videmus eum loquentem aut existentem, sed credimus, nec per alias conjecturas aut rationes solas credimus illum esse veracem, sed eadem fide dicente nobis : *Est autem Deus verax.* Dices : esto hoc verum sit in viatoribus, tamen in beatis videntibus Deum, posset contingere Deum illis testificare aliquid extra se, et a Beatis non visum, etiam in Verbo, et ita posset dari revelatio fidei de re creata, et non de Deo, quia jam videtur ; atque ita videtur sensisse Scotus in 3, d. 30. Sed hoc attingit quæstionem, an in Beatis possit esse fides? quam infra tractabo ; nunc breviter dico revelationem illam, si aliquo modo fundetur in visione Dei loquentis, non pertinere ad fidem infusam, sed esse cognitionem et lumen alterius rationis, et ideo nihil obstare conclusioni positæ.

SECTIO II.

Utrum Deus sit adæquatum subjectum materiale fidei, vel quod illud sit.

1. *Prima assertio contra quam militat dictum Paludani. — Illud dictum videtur fidei repugnans.* — Primo, certum esse debet non solum Deum, sed etiam res creatas esse subjectum materiale fidei, quia de creaturis multa per fidem creduntur. Unde miror valde quomodo Paludanus in 3, dist. 24, q. 1, concl. 2, dixerit nullam esse propositionem creditam per fidem infusam, cujus subjectum sit creatura, quantumvis prædicatum sit, non Deus. Ex qua positione aperte sequitur, contra nostram assertionem, nihil creatum esse subjectum fidei ; nam, ut supra declaravi, illud dicitur subjectum fidei, de quo aliquid prædicatur, quod fide infusa creditur ; si ergo propositiones de subjecto creato non creduntur fide infusa, nullum est subjectum creatum fidei. Verumtamen positio illa non

solum improbabilis, sed etiam fidei contraria aperte videtur, nam hæc propositio : *Abraham genuit Isaac*, fide infusa credenda est, cum sit expressa in Scriptura ; et similiter hæc : *Beata Maria perpetuo fuit Virgo ;* et similes, in quibus subjecta creata sunt; non potest ergo dubitari de assertione posita.

2. *Secunda assertio.* — Secundo ergo dicendum est Deum non esse adæquatum subjectum, et ut sic dicam, directum fidei, sed hoc esse quodlibet ens revelabile a Deo obscura revelatione. Ita sumitur ex D. Thoma hic, art. 1, et dicta quæst. 15 de Verit., art. 8 ; docet Scotus, in 3, dist. 23, q. unica ; ibi Gabriel et alii communiter, partim ibi, partim dist. 14 ; et Anton., 3 p., tit. 8, c. 4 ; et Abulens., in cap. 22 Matth., q. 301. Et probatur facile, quia imprimis, ut aliquid comprehendatur sub objecto fidei, necesse est ut de illo possit aliquid per fidem credi, quia illud solum continetur sub materia, seu subjecto habitus, circa quod potest habitus operari ; non potest autem operari fides nisi circa subjectum revelatum a Deo, ut constabit ex dicendis infra de ratione formali objecti fidei ; ergo, ut aliquod contineatur sub objecto fidei, necesse est ut sit a Deo revelabile. Et ideo mendacium, quatenus tale est, non potest esse objectum fidei, quia non est a Deo revelabile ; dico autem quatenus tale est, id est quatenus continet falsitatem quasi in actu exercito, ut sic dicam ; nam si sumatur mendacium quatenus de illo aliquid vere affirmari potest, sic etiam potest inter subjecta fidei comprehendi ; hæc enim propositio : *Mendacium est peccatum*, de fide est ; sed hoc ipsum est revelabile a Deo ; hoc ergo imprimis necessarium est. Quod autem hoc sufficiat, probatur contraria ratione ; nam omnis materia, quæ informari potest a formali ratione objectiva alicujus habitus, pertinet ad materiale objectum ejus, et sub adæquato objecto comprehenditur; sed quicquid potest revelari a Deo, potest informari testimonio divino, quod est objectum formale fidei ; ergo totum hoc comprehenditur sub adæquato subjecto fidei ; constat autem non solum Deum, sed etiam multas res creatas revelari a Deo ; ergo non solus Deus est adæquatum objectum directum fidei ; ergo nullum aliud assignari potest nisi ens revelabile, revelatione utique obscura et accommodata fidei ; non enim potest alia ratio communis his omnibus subjectis assignari.

3. *Prima objectio.* — *Solutio.* — Dices : fides non potest versari circa omne revelabile ; ergo non est illud adæquatum objectum, quia hujusmodi objectum convertitur cum habitu. Antecedens patet, quia fides non potest credere nisi quod revelatum est ; multa autem sunt revelabilia quæ non sunt revelata ; tum etiam quia revelabilia sunt infinita, fides autem non potest circa infinita versari. Respondetur aliud esse loqui de aptitudine, aliud de actu. Verum est fidem non posse actum elicere seu exercere, nisi circa ea quæ revelata sunt ; tamen ipsum lumen fidei de se aptum est ad assentiendum cuicumque revelabili, si de facto reveletur, et hoc modo dicimus ens revelabile esse adæquatum objectum, et loquimur magis de revelabili quam de revelato, ne omnino excludere videamur ea quæ revelata non sunt, et ut naturam ac vim fidei magis explicemus. Atque eodem modo dicendum est quod, licet fides actu semper versetur circa finita, de se extendi potest ad infinita syncategorematice, ut aiunt, quia hoc non excedit virtutem potentiæ aut habitus finiti, ut bene Scotus supra, et D. Thomas, d. art. 8 de Verit., ad ult.

4. *Secunda objectio.* — *Respondetur ad objectionem.* — Ulterius vero objici potest, quia non omnia quæ revelantur per fidem, sunt æque credibilia ; ergo non omnia directe continentur sub adæquato objecto materiali fidei. Antecedens patet, quia non omnia sunt æque vera, nam divina veriora sunt quam creata, cum sint magis necessaria et magis entia. Confirmatur primo, quia, respectu charitatis, Deus et creatura non æque comprehenduntur sub objecto ejus ; ergo nec respectu fidei. Denique D. Thomas, supra, dicit per accidens pertinere ad fidem omnia quæ sunt extra Deum ; ergo signum est non pertinere ad directum objectum ejus, sicut quod tantum est per accidens visibile, non est directum objectum visus. Ad argumentum respondetur negando assumptum. Imo inde confirmatur assertio, quia veritates fidei de subjecto creato non minus certæ sunt, quam de subjecto increato ; tam certa enim est hæc propositio : *Beatissima Virgo est mater Dei*, sicut hæc : *Deus est trinus et unus ;* quia utraque æque participat rationem formalem fidei, quæ est dici a Deo, et Deus æque verax et infallibilis est in minimis, sicut in magnis : totam enim suam veritatem et auctoritatem amitteret, si vel in re minima falsum dicere posset ; et ideo non minus est hæreticus, et amittit totam fidem, qui unam ex illis veritatibus ne-

gat, quam qui aliam. Falsum est ergo illud antecedens; probatio autem ejus laborat in æquivoco; aliud est enim loqui de veritate rei secundum se, et cognitione ejus per intrinseca principia, aliud vero de veritate in esse credibilis, quæ in testimonio extrinseco fundatur. In priori ergo veritate invenitur inæqualitas inter creatum et increatum objectum; hæc vero nihil refert ad fidem, ut sic, sed credibilitas, quæ oritur ex testimonio; hæc enim æqualis est in rebus de se inæqualibus; quia testimonium idem est, et æque informat rem testificatam, ut sic dicam. Et inde patet responsio ad primam confirmationem; nam in charitate bonitas divina extrinsece participatur a creatura, et ideo non est æqualiter in illa et in Deo, et propterea non æqualiter amantur per charitatem creatura et Deus; revelatio autem, seu testimonium Dei extrinsece informat res credibiles, et ideo æqualiter cadere potest in objecta creata et increata; quæ doctrina sumpta est ex D. Thoma, in 3, distinct. 29, quæst. 1, art. 2, ad 1. Ad alteram confirmationem respondetur divum Thomam late usum esse illa particula, *Per accidens*, ut significet idem quod per aliud, seu ratione alterius, aut secundario; loquendo autem in ratione objecti credibilis, tam per se creditur creatum subjectum, sicut increatum, si de illo aliquid in se et proprie revelatum est.

5. *Tertia assertio bipartita.* — Dico tertio: Deus dici potest aliquo modo objectum adæquatum fidei directum aut indirectum, seu partim in recto, partim in obliquo. Prior pars per se nota est: nam Deus per fidem creditur, imo maxime et principaliter, ut constat ex sectione præcedente. Posterior vero pars sumitur ex divo Thoma hic, art. 1, ubi comparat fidem scientiæ medicinæ, quæ habens pro objecto sanitatem, tractat de reliquis quatenus ad sanitatem conducunt: ita (inquit) fides credit vel Deum, vel quæ ad Deum conferunt; idem habet in d. art. 8 de Verit., in solutionibus argumentorum; idem sentit 1 part. D. Thomas, quæst. 1, art. 7, de objecto Theologiæ, de quo diximus eamdem esse rationem; et in eodem sensu Theologi communiter, tam in Prolog. Sentent., quam in 3, distinct. 23 et 24, docent Deum esse objectum attributionis fidei vel Theologiæ; dicitur enim attributionis objectum, ad quod referuntur omnia, quæ sub habitum cadunt. Unde sumitur ratio assertionis, quia omnia, quæ creduntur per fidem, ordinantur ad Deum, sicut etiam in præcedenti sectione dictum est; ergo omnia creduntur tanquam aliquo modo divina, seu pertinentia ad Deum; ergo in omni objecto, de quo aliquid fides credit, includitur aliquo modo Deus; sic ergo est objectum fidei adæquatum in recto vel in obliquo, quod etiam potest inductione confirmari: nam in mysteriis divinitatis res est clara; mysteria autem Incarnationis omnia versantur circa Deum; Angeli autem et homines sunt ad imaginem Dei, et templum ejus, et ab illo manant, et ad illum tendunt, et his titulis sub fidem cadunt; et idem est de reliquis.

6. *Dubium.* — *Resolvitur.* — Dices: peccata nec continentur in Deo, quia non sunt opera ejus, neque ad Deum referuntur, ut constat, et nihilominus pertinent ad subjectum materiale fidei; multa enim sunt quæ de peccatis per fidem creduntur; ergo respectu illorum non potest Deus dici objectum adæquatum fidei, etiam in obliquo. Respondeo, sicut peccata cadunt sub divinam scientiam, ita posse contineri sub objecto fidei; divina autem scientia habet pro objecto adæquato aliquo modo suam essentiam, et nihilominus per eam cognoscit peccata, ut contraria bonitati suæ, et ita per bonum dicitur Deus cognoscere malum; ita ergo fides revelat peccata quatenus sunt aversiones a Deo, et ita etiam respectu illorum Deus est objectum in aliquo, non quia Deus sit finis ad quem ordinantur peccata, sed quia est finis a quo avertunt, et consequenter, quia a Deo judicantur, et ad supplicium ordinantur, per quod divina justitia manifestatur.

7. *Suborta quæstiuncula.* — *Quorumdam responsio et ratio.* — *Vera responsio.* — Sed quæret aliquis an hic modus relationis ad Deum sit ita essentialis fidei, ut sit inseparabilis ab ipsa, ita ut repugnet aliquid credi vero assensu fidei infusæ, et non ordinari ad Deum, etiam ut creditum per fidem, et ut supernaturalem finem; quidam enim ita sentiunt; et ratio esse potest, quia fides essentialiter est virtus infusa, unde natura sua et ab intrinseco ordinatur ad supernaturalem finem; ergo est illi essentiale ut omnia, quæ per illam creduntur, ordinentur ad eumdem finem; ergo, ratione hujus habitudinis, est essentiale huic virtuti habere Deum pro adæquato objecto, dicto modo. Item quia hoc videtur essentiale virtuti Theologicæ, ut sic, ut in aliis ostendi potest; fides autem est virtus Theologica; ergo. Nihilominus respondeo,

non esse hoc essentiale fidei secundum actualem ordinationem omnium credibilium ad eum finem supernaturalem, sed sufficere aptitudinalem ordinem, seu innatam habitudinem, quam omnis creatura habet ad Deum. Explicatur breviter et probatur, nam potuisset Deus ordinare hominem ad finem naturalem, ut in materia de Gratia ostensum est, et nihilominus posset revelari illi aliquid per fidem credendum, ut, verbi gratia, mundi creationem vel immortalitatem animæ ; ergo in eo casu illæ res creatæ essent subjecta fidei, sine actuali habitudine ad eum finem supernaturalem, retenta solum aptitudinali. Quod enim quidam dicunt, in eo casu illam fidem non fuisse futuram supernaturalem, mihi verisimile non est, quia haberet eamdem rationem formalem credendi, et consequenter eamdem certitudinem, quæ sine auxilio fidei infusæ haberi non potest. Unde ratio a priori est, quia essentia virtutis sumitur ex motivo seu objecto formali, unde ex parte materiæ solum postulatur essentialiter, ut sub ratione formali objectiva sufficienter contineatur ; ordo autem unius materiæ partialis ad aliam non est ita essentialis, nisi quatenus conducit, vel necessarius est ad participationem objecti formalis. Ad rationem autem in contrarium respondetur, ad virtutem infusam et ad actum supernaturalem ejus, satis esse ut ratio sub qua virtus tendit, supernaturalis sit. Ad rationem autem virtutis Theologicæ, satis esset ut objectum principale, quod per ipsam immediate attingitur, sit Deus ; et hoc habet fides ex natura sua. Unde etiam dici potest esse connaturale fidei, ut omnia credibilia per ipsam ordinentur ad Deum, ut sensit divus Thomas, dict. quæst. 14 de Veritat., artic. 8, ad 18, et suadet ratiofacta ; non tamen potest dici essentiale secundum actualem ordinationem, cum hæc pendeat ex libera Dei voluntate.

SECTIO III

An objectum quod immediate creditur per fidem complexum sit, et quotuplex?

1. *Prima assertio. — Explicatur et probatur.* — Primo, certum est objectum, quod fides immediate credit, esse aliquid complexum ; est enim veritas catholica, cui, componendo vel dividendo, intellectus noster præbet assensum. Ita D. Thomas hic, artic. 2, et reliqui scholastici, in 3, distinct. 23 et 24, qui variis distinctionibus utuntur ad rem hanc explicandam ; sed non est necesse in re clara immorari. Dicendum est ergo complexionem, de qua tractamus, formaliter et proprie esse in conceptionibus formalibus mentis, et inde participari a signis vocum vel scripturarum, quibus illi conceptus exprimuntur ; rebus autem seu subjectis solum tribui per denominationem extrinsecam a conceptibus mentis ; quia ergo nos non credimus per fidem, nisi per conceptus complexos componendo et dividendo, ideo fides dicitur immediate versari circa objectum complexum. Et ideo D. Thomas, in dicto artic. 2, dixit res seu veritates creditas, prout in se sunt, simplices esse ; prout autem sunt in nobis per fidem, esse complexas, utique denominatione ab actibus nostris. Quod autem dicit hujusmodi res in se simplices esse, non est intelligendum universaliter de simplicitate, quæ excludat omnem compositionem ; hoc enim proprium est earum veritatum quæ ad divinitatem pertinent ; nam huic complexioni : Deus est trinus et unus, res simplicissima secundum se correspondet ; at vero veritates fidei, quæ aliquid creatum continent, compositionem realem admittunt in ipso objecto ; dicitur tamen simplex, ut opponitur compositioni mentis. Unde etiam obiter notari potest hanc complexionem accidere fidei et objecto ejus, prout in nobis est, nam in angelis sine illa inveniri potest.

2. *Secunda assertio. — Triplicis fidei distinctio hæreticorum. — Impugnatur ex Scriptura.* — Secundo, dicendum est veritates complexas fidei varias esse, ex omnibus tamen conflari unum objectum unius fidei, quia omnes conveniunt in eadem re credibili. Hæc assertio partim ponitur ad explicandam complexionem hujus objecti, partim propter hæreticos hujus temporis ; illi enim tres distinguunt fides, quas vocant historicam, miraculorum et promissionum ; et hanc tertiam in duas subdistinguunt, scilicet, in generalem, quæ est de universalibus promissionibus, ut : *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit ;* et specialem, qua unusquisque justus, ut talis sit, formaliter credere debet sibi esse remissa peccata, et consecuturum esse gloriam infallibiliter, et hanc ultimam vocant fidem justificantem ; sed præter hunc ultimum errorem de hac fide speciali, qui impugnatus est in materia de Gratia, lib. 8, cap. 16, errant præterea multiplicando fides, cum Paulus dicat : *Unus Dominus, una fides*, ad Ephes. 4 ;

et 2 ad Corinth. 4 : *Habentes eumdem spiritum fidei;* unde ad Hebr. 11, eidem fidei, quam dixerat esse *argumentum non apparentium,* tribuit omnia illa munera; nam dum ait : *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei,* fidem historiæ ponit; dum vero ait Abraham et Sara per fidem habuisse filium, aperte ponit fidem promissionis dicens : *Quoniam fidelem credidit eum, qui repromiserat;* quod autem subdit de filiis Israel : *Fide transierunt mare Rubrum,* ad fidem miraculorum pertinet; et infra omnia complectitur, dicens : *Fide vicerunt regna, operati sunt justitiam, adepti sunt repromissiones;* quamvis ergo verum sit materiam fidei illa tria comprehendere, tamen de omnibus eadem est fides, et inter illa solum est materialis diversitas.

3. *Ex ratione.* — Accedit præterea, quod hæc ipsa materialis (ut sic dicam) multiplicatio objectorum fidei non recte neque sufficienter illo modo explicatur; nam Deum esse, et esse trinum, et similia dogmata, neque ad historiam, neque ad promissiones, neque ad miracula pertinent. Quod si velint ea sub historia comprehendere, etiam fides promissionum ad historiam spectat; nam quod Deus promiserit hoc vel illud, historia quædam est, quam fides credit; quod autem impleturus sit quod promisit, pertinet ad dogma fidei, quo credimus Deum esse veracem et fidelem [1]. Et fere idem est de fide miraculorum, quatenus catholica est, quia per illam credimus, et Deum posse facere miraculum, quia credimus esse omnipotentem; et facturum esse sicut promisit, si necessariæ conditiones concurrant. Non ergo oportet his distinctionibus uti, sed una est fides multa complectens dogmata, ut in assertione diximus, sub quibus verum est comprehendi historias et promissiones, et præterea veritates, quibus natura Dei nobis revelatur.

4. *Tertia assertio. — Objectionis cujusdam dilutio.* — Addendum vero ulterius est, objectum fidei non tantum complecti veritates necessarias, ut Deum esse, et similes, sed etiam contingentes, sive de præterito, sive de futuro, ut, Antichristus erit, vel, universale judicium erit; hoc constat ex divinis Scripturis : et ratio est, quia hæc omnia revelantur. Dices: fides debet esse certa; certitudo autem non potest esse, nisi de necessariis. Respondetur, sicut scientia Dei est certa, licet sit de contingentibus, quia attingit illa secundum statum præsentiæ et necessitatis, qua omne quod est, necesse est esse, ita esse posse de contingentibus fidem certam, quia attingit illa ut sunt sub revelatione divina, quæ manat a scientia Dei.

5. *Quarta assertio.* — Denique comprehendit hoc objectum non tantum supernaturales veritates, sed etiam naturales multas, id est, quæ possent lumine naturæ cognosci. Utrumque est manifestum ex Scripturis, et ex usu : ratio vero est, quia priores veritates non possunt nisi per revelationem cognosci, juxta illud Matth. 16 : *Caro et sanguis non revelavit tibi,* et similia; posteriores vero, licet aliquo modo cognoscantur naturali lumine, teste Paulo, ad Rom. 2, tamen a paucis cognoscuntur; et ideo eorum fides necessaria fuit pro hominum multitudine; imo etiam pro sapientibus, ut firmius et certius illa tenerent, quod necessarium etiam fuit ut possent reliqua omnia firmiter credere, sicut in posterioribus latius videbimus; et ita etiam constat in tota hac materia fidei non esse aliam convenientiam secundum quam constituere possit unum adæquatum objectum fidei, nisi quatenus tota illa substat, vel substare potest immediate revelationi divinæ, ratione cujus habet eamdem rationem credibilis, et ita manet explicata et probata conclusio posita.

SECTIO IV.

Utrum inter objecta complexa seu veritates credendas sit aliquis ordo?

1. *Ratio dubitandi in hac quæstione.* — Cum dixerimus in præcedenti sectione, materiale objectum fidei plures veritates in se complecti, oportet exponere an inter se habeant aliquem ordinem prioris et posterioris; et ratio dubitandi esse potest, quia ubi est multitudo sine ordine, ibi est confusio, et ita non posset esse unitas per se in objecto fidei, ac subinde neque in ipsa fide, nisi inter objecta credibilia esset aliquis ordo. In contrarium vero est, quia ad hanc unitatem videtur sufficere ut hæc omnia credibilia habeant ordinem ad eamdem rationem formalem, et in illa habeant unitatem.

2. *Duplex ordo inter credibilia in esse rei et in esse credibilis. — Ordo in esse rei, tum in existendo. — Tum dignitatis.* — Ad hoc igitur

[1] Consule dicta lib. 8 de Grat., cap. 16, et Maldon., Matth. 9, v. 2; Bellarm., libr. 2 de Justif., c. 5.

explicandum, adverto hæc objecta dupliciter spectari posse. Primo in esse rei, secundo in esse credibilis. Deinde multiplex ordo potest inter ea cogitari, scilicet, existentiæ, dignitatis, habitudinis unius ad aliud, vel majoris aut minoris proportionis, seu connaturalitatis ad ipsam fidem, vel denique dependentiæ seu emanationis unius ab alio. Loquendo ergo de ipsis credibilibus secundum se, et secundum suum esse, nulla fere est difficultas, quia, ut recte dixit Scotus, in 3, distinct. 23, dubitari non potest quin hoc modo sit aliquis ordo inter ipsa credibilia. Primo in esse, quia quædam sunt priora in existendo quam alia, scilicet divina creatis, et necessaria contingentibus, et æterna temporalibus; nam hæc omnia sub hoc objectum cadunt, ut diximus. Secundo habent ordinem dignitatis fere eodem modo, quia quæ ad Deum pertinent, digniora sunt, ut constat. Ubi potest considerari, inter propositiones fidei, quasdam esse in quibus divina de divinis prædicantur, ut: Deus est pater, vel omnipotens, et cætera ; et hæc habent primum ordinem dignitatis, quia ex utroque extremo increata sunt. Aliæ vero sunt propositiones, in quibus creata de increatis prædicantur, ut: Deus est homo, vel mortuus, et similes; et inter has numerari possunt illæ in quibus actiones ad extra prædicantur de Deo; nam illæ actiones creatæ sunt et temporales, ut: Deus justificat, creat, etc. Et hæ omnes secundum locum dignitatis obtinent, quia et Deum ipsum proxime respiciunt, et præcipua ejus opera seu mysteria continent. Sunt vero aliæ propositiones in quibus de subjecto creato aliquid increatum prædicatur, ut: Homo est Deus; sed de his eadem est ratio quæ de præcedentibus, quia tantum differunt per conversionem seu mutationem extremorum. Denique sunt aliæ veritates fidei in quibus creatum de creato prædicatur, ut: Anima est immortalis; et hæ infimum locum obtinent, ut per se constat, et in quocumque gradu istarum propositionum invenitur magna varietas et inæqualitas, ut unusquisque potest facile considerare.

3. *Tum denique habitudinis unius objecti ad aliud.* — Atque hinc constat esse etiam inter has veritates ordinem habitudinis unius ad aliud; nam creata omnia ad divina ordinantur. Sicut enim supra dictum est, inter subjecta fidei incomplexa, Deum esse ad quem cætera referuntur, ita veritates, quæ Deum ipsum spectant, primario intentæ sunt, et reliquæ omnes ad illas ordinantur. Unde etiam fit consequens ut respectu etiam ipsius fidei habeant proportionatum ordinem; nam illa quæ sunt divina majorem proportionem habent cum fide, quæ supernaturalis etiam est, et divina; unde fit ut ipsamet fides majorem quamdam propensionem habeat ad divinas veritates, quam ad reliquas, quia magis connaturales illi sunt, ut sic dicam, et quia in universum quælibet virtus magis propensa est in nobiliora, et meliora. Denique concluditur ex dictis reperiri inter hæc objecta ordinem dependentiæ, vel secundum se, vel in ordine ad nos. Si enim creata ad divina comparentur, ab his pendent illa secundum veram causalitatem et realem; si vero comparentur divina inter se, sic habent ordinem in ordine ad nos; sic enim concipimus Deum esse volentem, quia est intelligens, et sic de aliis attributis; qui ordo solet sufficere ad scientiam et demonstrationem, ac subinde ad connexionem rerum quæ creduntur.

4. *De ordine objecti in esse credibilis dubium. — Prima sententia negans. — Prædictæ sententiæ fundamentum primum. — Secundum. — Tertium.* — Præcipua vero difficultas hujus loci est circa hæc objecta, considerata in esse credibilis, et maxime quoad ordinem dependentiæ, nam in cæteris res est clara; nam certum est omnia hæc objecta, ut credibilia per fidem, esse æqualia in certitudine, infallibilitate, et auctoritate propter quam creduntur. De ordine vero dependentiæ, est dubium an unum credibile sit prius alio, atque adeo an detur aliquod primum credibile, a quo cætera pendeant in esse credibilis. In quo dubio, prima sententia simpliciter negat dari hujusmodi ordinem inter credibilia fidei. Citantur pro hac sententia omnes auctores, qui dicunt omnes veritates fidei immediate niti quoad suam credibilitatem in divina auctoritate, ut sunt Cajetanus et alii moderni, 2. 2, quæst. 1, artic. 1 ; Altisiodor., in Prolog. totius summæ ; Major, in 3, distinct. 23, quæst. 9, et alii ibi. Sed hi auctores ex vi illius principii non adhærent huic sententiæ; nam, ut videbimus, non repugnat omnes veritates fidei esse immediate credibiles ex auctoritate divina, et nihilominus unam esse priorem alia in ratione credibilis. Magis ergo indicat hanc sententiam Scotus, in 3, distinct. 23, quæst. 2, circa finem ; dicit enim fidem immediate assentire omnibus, et non uni propter aliud, quasi syllogistico discursu ; et idem sentit ibi Gabriel, quæst. 2; et Capreolus, art. 3, ad 3, contra

secundam conclusionem, dicens eum, qui credit Deum esse trinum et unum, quia Deus dixit, non elicere duos assensus, sed unum, quo credit, et Deum esse trinum, et Deum id dixisse, sicut dixit D. Thomas, quæst. 2, artic. 2, eumdem esse actum, quo credimus Deo et Deum. Fundamentum hujus sententiæ est, quia, si inter credibilia per fidem, quatenus talia sunt, daretur hic ordo, fides uteretur discursu in credendo : consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia ordo dependentiæ inter propositiones quoad assensum in hoc fundatur, quod assensus unius est ratio assentiendi alteri, et hic est discursus. Falsitas autem consequentis probatur, quia fides solum fundatur in auctoritate divina, non in discursu humano, alias non haberet majorem certitudinem quam habeat humanus discursus, seu vis illationis, quod dici non potest, ut infra patebit. Secundo argumentor in hunc modum, quia revelatio divina ex se respicit immediate et sine ordine propositiones, quæ per fidem creduntur, aut credi possunt; ergo hujusmodi propositiones nullum habent inter se ordinem, aut dependentiam in ratione credibilis. Consequentia patet, quia omnes illæ propositiones constituuntur in esse credibilis per divinam revelationem. Antecedens vero probatur, quia cum Deus libere revelet, potest quamcumque veritatem revelare, et non aliam, et ideo, quacumque assignata tanquam prima in ordine credibilium, posset Deus revelare alias, et non illam, et ideo convincitur non esse primam per se loquendo, et ex intrinseca necessitate fidei. Tertio, si aliquis esset ordo inter propositiones fidei, maxime inter eas quæ continent rationem formalem credendi, et alias, quæ tantum sunt creditæ; sed etiam inter illas non est ordo; ergo neque inter quascumque alias. Major declaratur, nam, inter propositiones fidei, quædam sunt significantes ipsam rationem credendi, ut : Deus est prima veritas, quæ nec falli, nec fallere potest, et Deus hoc dixit; aliæ vero sunt, quæ tantum creduntur, ut : *Christus resurrexit, et nos resurgemus*. Si ergo hæ posteriores propositiones inter se comparentur, nullum habent ordinem in ratione credibilis; nam, licet in re ipsa una sequatur ex alia, et ideo interdum argumentemur ab una ad aliam, sicut argumentatur Paulus, ad Rom. 8 : *Si filii, ergo hæredes*; et 1 ad Corinth. 15 : *Si Christus resurrexit, ergo et nos resurgemus*; nihilominus illa argumentatio non est per se necessaria ad credendum, neque est ratio credendi, nam fides æque crederet utramque propositionem, etiamsi una non sequeretur ex alia, et simplices fideles, qui nesciunt argumentari, æque firmiter utramque credunt. In his ergo propositionibus manifestum est non esse ordinem prioris et posterioris inter illas, ut credibiles sunt, et ita constat major propositio, quia si aliquis est ordo, solum cogitari potest inter materiale et formale : jam ergo probatur minor, quia propositiones illæ, per quas nos significamus rationem formalem credendi, non sunt ratio credendi alias, ut propositiones creditæ sunt, sed solum est ratio credendi ipsa prima veritas, ut revelans quamcumque propositionem; prima autem veritas sic revelans non est aliquid complexum, sed est ipsemet Deus, ut testificans seu revelans id quod creditur; ergo ex vi hujus formalis rationis non datur ordo inter propositiones creditas, sed tantum inter objectum materiale et formale fidei, quatenus objectum formale est, quo credimus, non vero in quantum est aliquid creditum.

5. *Secunda sententia probabilior affirmans.*— Nihilominus probabilius censeo inter objecta materialia fidei, etiam complexa, esse aliquid, vel aliqua primo credenda ex intrinseca ratione fidei, ac subinde illa esse priora aliis, etiam in ratione credibilis. Ita docuit Durandus, in 3, distinct. 24, quæst. 1, et ibidem Paludanus, quæst. 1; et Almainus, quæst. 3; Marsil., in 3, quæst. 14, artic. 1; et idem tenuit Vasquez, 1 part., disputat. 5, cap. 5, soletque attribui D. Thomæ hic, artic. 1, quatenus dicit primam veritatem esse rationem credendi cætera omnia, quæ per fidem creduntur; ille tamen non explicat an loquatur de prima veritate ut est principium quo, vel etiam ut est quoddam creditum etiam complexe. Ratione igitur hoc probandum est. Et imprimis supponimus et concedimus priori sententiæ id quod in tertia ratione sumebat, scilicet, inter objecta fidei pure materialia non esse per se ordinem, ut recte probat illa tertia ratio, atque etiam secunda prioris sententiæ. Nos ergo solum constituimus ordinem inter materiale et formale, etiam ut formale est aliquid creditum. Et sic probatur ac declaratur, primo, ex analogia ad fidem humanam; nam hæc pendet ex duobus principiis, quæ necessario præcognosci debent, ut aliquid credatur ob alicujus auctoritatem : unum est ipsum hoc dicere; aliud est ipsum esse fide dignum; unde etiam in scholis, cum ab auc-

toritate alicujus argumentamur, primum diligenter inquirimus an ipse hoc dicat, et deinde illius auctoritatem exaggeramus, vel præsupponimus ut cognitam : ergo in fide humana illa sunt veluti duo prima principia, a quibus reliqua credibilia pendent in esse credibilis ; ergo idem cum proportione dicendum est de fide divina ; nam in essentiali ratione fidei conveniunt, et solum differunt in auctoritate testificantis.

6. *Evasio.* — Responderi potest, in fide humana supponi quidem illa duo principia, non tamen ut credita per auctoritatem ejusdem, cui de rebus aliis fides datur, sed vel per experientiam, quia audio dicentem, vel lego scripta ejus, vel per opinionem, quam ex aliis conjecturis habeo de illius auctoritate, et ita præcise sistendo in ratione fidei humanæ respectu talis personæ, illa non sunt primo credibilia, neque inter credibilia reperitur ordo. Ita ergo philosophantur aliqui de fide infusa ; concedunt enim illam supponere hæc duo principia : Deus hoc dixit, et : Deus fallere non potest, non tamen ut cognita per fidem infusam, sed aliunde : primum per testimonium proponentis fidem , quod humanum est, ut, propter prædicationem Apostolorum, et miracula quæ faciebant, etc. Secundum autem propter naturalem evidentiam, quia evidens est Deum esse primam et infallibilem veritatem, quæ fallere non potest, et ita illa principia sunt extra rationem credibilium per fidem, ideoque licet illa sint priora in se, nihilominus inter credibilia ipsa non est ordo.

7. *Refellitur.* — Verumtamen, quamvis fides divina et humana in hoc conveniant, quod utraque fundatur in illis duobus principiis ut sibi accommodatis, valde tamen differunt in cognitione talium principiorum quam requirunt. Nam fides humana est incerta et fallibilis, et ideo potest supponere illa principia ut cognita modo perfectiori , vel saltem non minus perfecto ; et ita sæpe supponit testimonium dicentis, ut evidenter cognitum quoad ipsam testificationem ; et veritatem testificantis etiam supponit tanquam cognitam, vel per aliam humanam fidem, seu per testimonium alterius hominis , vel per conjecturas, et opinionem non minus probabilem quam sit fides, quæ ex illa generatur. At vero fides divina est infallibiliter certa , imo certior quacumque cognitione naturali, ut infra ostendam, et ideo non potest niti per se ac formaliter in illis principiis, ut cognitis quacumque alia naturali cognitione, quia si illa sit fides humana , imperfecta est ; unde qui credit Deum esse trinum, quia Deus dixit, necesse est ut tam certo credat Deum dixisse, sicut Deum esse trinum ; non sufficit ergo fides humana illius propositionis : *Deus dixit*, etiamsi plurimorum hominum testimonio, et humanis argumentis confirmetur, quia semper est incerta, præsertim comparatione fidei divinæ. Et eadem ratione, non sufficit quod altera propositio : *Deus est prima veritas, quæ fallere non potest*, solo lumine naturali sit cognita ; nam etiam illa cognitio est minus certa, adeo ut non defuerint Theologi, qui de illa dubitaverint ; ergo impossibile est ut prima veritas sic tantum cognita fundet assensum certum fide infusa, quia non potest esse firmius ædificium quam fundamentum ejus, sicut non potest esse certior conclusio, quam principium. Hinc ergo concluditur debere illa principia esse cognita lumine supernaturali ; non est autem in hac vita supernaturale lumen, vel prius vel melius quam fides, loquendo secundum ordinariam et generalem regulam ; ergo illa duo principia non aliter sunt fundamentum fidei quam ut cognita per ipsam fidem ; ergo etiam in ratione credibilis fide divina, sunt priora cæteris credibilibus, quæ sub ea ratione ab his pendent.

8. *Instatur pro dicta evasione.—Confirmatur.*—Respondent vero alii illa duo principia : *Deus dixit*, et : *Deus non potest fallere*, includi in omni credibili per fidem, quatenus tale est, non tamen supponi necessario ac per se tanquam cognita ut quod, sed solum ut quo, seu ut rationem credendi, et ita, quatenus sunt quædam ex credibilibus, non esse priora, cum non necessario prius cognoscantur. Assumptum declaratur, quia qui credit Deum esse trinum, quia ipse dixit, simplici actu credit hanc veritatem : *Deus est trinus*, et solum attendit ad dictionem Dei, tanquam ad rationem credendi. Sic enim simplices credunt, et non discernunt ibi plura credibilia. Imo nec videtur necessarium ut revelatio divina directe cadat in utrumque, sed solum in veritatem ipsam creditam ; nam, eo ipso quod Deus revelat se esse trinum, dicit se id dicere, nec necessaria est alia revelatio ; et multo minus videtur necessaria revelatio alterius propositionis : *Deus est verax*, quia hæc etiam virtute includitur in quocumque testimonio Dei : nam si est tale ut obliget ad credendum Deo, eo ipso, et quasi in actu exercito, obliget ad credendum Deum esse veracem in tali testimonio. Et confirmatur, quia non est ne-

cesse in omni assensu intellectus rationem assentiendi esse cognitam quasi reflexe, et ut quod ; nam in assensu principiorum naturale lumen est ratio assentiendi, et tamen non præcognoscitur illo modo. Imo sunt, qui existiment etiam in fide humana idem contingere, scilicet ut præbeat assensum rei dictæ ex testimonio hominis considerato tantum ut ratione assentiendi, quamvis non cogitetur ut objectum cognitum.

9. *Refutatio dictorum in superiori instantia.*—Sed hæc sententia mihi probari non potest; nec enim intelligo quomodo possit esse ratio assentiendi, id quod non est vere cognitum ab intellectu. Ut tamen tollatur æquivocatio, oportet advertere hic esse sermonem de ratione formali objectiva, non de principio assentiendi ex parte intellectus; nam, loquendo de hoc principio, clarum est non esse necessarium ut prius sit objectum cognitum, ut constat de speciebus, et de ipsa potentia cognoscitiva. Et ideo exemplum de assensu principiorum non est ad propositum, quia ibi lumen intellectus est principium seu ratio assentiendi solum ex parte potentiæ ; nam ex parte objecti ratio assentiendi est immediata connexio extremorum, et veritas quæ in illa relucet. Hic autem non agimus de ratione assentiendi ex parte intellectus, hæc enim est ipsum lumen fidei, de quo etiam fatemur non oportere præcognosci ut objectum; agimus ergo de ratione cognoscendi ex parte objecti; nam cum veritates fidei non sint per se notæ credentibus, non potest esse ratio credendi, vel immediata connexio terminorum, aut veritas rei in se, quia hæc non videtur ab intellectu, et ideo necessaria est alia ratio in qua fundetur assensus, quæ est testimonium Dei. De hac ergo ratione dicimus esse necessarium ut supponatur cognita, et credita tanquam veritas quædam revelata, quia impossibile est ut intellectus moveatur, et trahatur ad assensum ex re, seu medio assentiendi, quod non cognoscit, quia solum movetur media cognitione; sicut in voluntate fieri non potest ut aliquod objectum, vel bonitas ejus voluntatem moveat, quin præcognoscatur; multo ergo magis necessarium est in intellectu, ut medium, quod intellectum movet ad assensum, sit præcognitum ab illo.

10. *Corroboratur refutatio.* — Neque evitatur difficultas hujus rationis per distinctionem illam de objecto cognito, ut quo, vel ut quod, et dicendo rationem formalem assentiendi in fide cognosci ut quo, non vero ut quod. Interrogo enim an cognosci ut quo, sit vere cognosci, ita ut intellectus assentiatur ita esse, sicut necesse est ad motivum credendi ; nam si hoc non vere cognoscitur, urget ratio facta, quod impossibile sit talem rationem esse motivum inclinans, et trahens intellectum ad assensum ; si autem totum illud vere cognoscitur de tali medio, falso dicitur non esse objectum quod, quia in se terminat cognitionem mentis, et hoc est objectum quod. Et declaratur tandem, quia intellectus non assentitur per fidem veritatibus, quæ sunt materialia objecta fidei, tanquam sibi per se notis ex cognitione terminorum, quia non videt terminos prout in se sunt; ergo necesse est ut in aliquo medio cognoscat connexionem eorum, quod medium non est nisi divina revelatio et veritas; ergo necesse est ut intellectus proprie et in se cognoscat tale medium, et consequenter necessarium etiam est ut cognoscat tale medium vere applicari tali objecto, seu materiæ, et habere proprietatem necessariam, ut reddat illud objectum infallibiliter credibile; hoc autem nihil aliud est quam cognoscere revelationem, seu testimonium Dei, esse infallibile, et cadere in tale objectum, ut dictum a Deo.

11. *Responsio ad instantiam in num.* 8. — Unde facile respondetur ad objectionem proxime factam, verum esse non posse aliquem credere Deum esse trinum et unum, nisi credat illud esse dictum a Deo, sive hoc faciat diversis actibus, sive uno ; fortasse enim utroque modo fieri potest ; existimo tamen in initio credendi, quando generatur fides, distinctis actibus id fieri, et prius ad hoc perveniri, ut credatur hoc esse dictum a Deo, et deinde credi dictum ipsum; postea vero in virtute præcedentium actuum, fieri potest ut totum illud simul apprehendatur, et uno actu credatur; sicut in conclusione scientifica, contingere solet ut prius oporteat cognoscere expresse medium, quo conjunguntur extrema ; postea vero ex habitu, unico simplici actu, intellectus illi assentiatur. Neque etiam refert quod una revelatione seu dictione Dei proponatur, et Deum dicere, et id quod dicit; nam hoc non obstat quominus illæ sint distinctæ propositiones credibiles, quas mens hominis, præsertim inchoantis assensum fidei, non potest ita simpliciter et uno actu apprehendere, et ideo necesse est ut prius illam cognoscat, quæ est ratio cognoscendi aliam. Atque idem dicendum est de altera propositione : *Deus est prima veri-*

tas infallibilis, seu : *Deus mentiri non potest*, quia ipsummet dictum Dei non est efficax ad fundandum assensum fidei nisi in virtute hujus veritatis, et ideo illa etiam debet præcognosci. Nec sufficit dicere, quod credendo hoc, quia est dictum a Deo, necessario credo Deum non mentiri ; nam esto hoc credam de illo particulari actu, seu objecto, necessarium est ut fundetur in universali judicio, quod Deus nunquam potest mentiri, atque adeo quod in se est veritas infallibilis. Idemque est cum proportione in fide humana (in qua videtur committi magna æquivocatio). Nam licet credendo aliquid alicui, credam in eo non mentiri, tamen hæc fides necessario supponit credulitatem, seu existimationem de tali persona, quod non solet mentiri, vel quod est digna tali fide ; sic ergo est cum proportione in præsenti. De cognitione autem evidente primorum principiorum per naturale lumen intellectus, non est similis ratio ; quia ibi lumen intellectus non est medium seu ratio cognoscendi ex parte objecti, sed tantum ex parte potentiæ ; quin potius ratio cognoscendi ex parte objecti est immediata connexio terminorum, quam intellectus videt, cognitis terminis, quod non ita est in præsenti, ut declaravimus.

12. *Ad primum fundamentum in num. 4.* — Ad primam ergo rationem prioris sententiæ, quæ erat de discursu fidei, aliqui non dubitant concedere fidem assentiri, mediante discursu ; sed ego hoc nunc non definio, nam de illo dicam infra, disput. 6, sect. 4, tractando de actu fidei ; nunc autem facile responderi potest negando sequelam. Aliud est enim indigere intellectum compositione plurium propositionum, et transitu (ut sic dicam) unius ad aliam, ad concipiendum assensum fidei ; aliud vero est assentiri per fidem ex vi discursus. Primum enim est verum, et maxime respectu illarum propositionum, quæ non sunt ratio credendi, neque illam in se continent. Et hoc solum probat illa prima ratio : imo infra ostendemus idem esse suo modo necessarium, propter sufficientem propositionem fidei. Secundum autem non est necessarium, quia assentiri ex discursu, est fundari in illo, ita ut causa per se assentiendi sit connexio extremorum cum medio ; non est autem necesse ut fides sic assentiatur, sed postquam intellectus concipit medium fidei sufficienter applicari tali objecto, simpliciter illud credit propter auctoritatem Dei, sine fundamento proprio, ac per se, sui discursus, seu necessitatis illationis aut consequentiæ.

13. *Ad secundum fundamentum ibid.* — *Ad tertium.* — Ad secundam de immediato ordine divinæ revelationis ad omnia objecta credibilia, respondetur hoc esse verum de objectis pure materialibus, non vero de formali et materiali inter se comparatis. Et ideo dixi, in sectione prima, Deum esse necessarium objectum fidei, quia non potest alia sufficienter revelare, quin de se revelet, saltem proprietates necessarias, ut illi possit adhiberi fides. Et ideo non obstat quod Deus libere revelet quæ vult, nam, supposito quod vult aliquid revelare, ut credendum sub auctoritate sua, necesse est ut seipsum tanquam revelantem et dignum fide proponat. Tertia vero ratio ex dictis expedita est : concessimus enim inter objecta pure materialia, non esse ordinem ; inter formale autem et materiale negari non posse, etiam quatenus objectum ipsum formale, potest complexe cognosci, atque ita esse unum ex materialibus cognitis.

14. *Quæstiuncula ex dictis appensa.* — *Ejus dilutio.* — Interrogabit autem aliquis, cum de objecto formali duæ formentur propositiones credendæ per fidem, scilicet : *Deus dixit res fidei, et Deus non potuit esse testis falsus*, an inter illas sit ordo, et quæ illarum prior sit. Item cum utraque illarum supponat aliam, scilicet Deum esse, an hæc sit primo loco constituenda. Respondeo breviter secundum esse rei habere quidem ordinem has veritates ; nam Deum esse supponitur ad omnia, et illum esse veracem est proprietas universalis et necessaria, ac subinde prior, quam sit quælibet divina revelatio. Nihilominus tamen in esse credibilis, ita vel se includunt, vel ad invicem pendent, ut non videantur inter se habere ordinem prioris vel posterioris in esse credibilis : quia neque est credibile per fidem Deum aliquid dicere, nisi in divina veritate nitatur, neque etiam hoc ipsum, scilicet, Deum esse veracem, est credibile per eamdem fidem, nisi quatenus a Deo dictum seu revelatum, et ita hæc duo mutuo se juvant ; Deum autem esse, in quolibet illorum includitur, neque per se aliquo modo supponitur, ut reliqua credi possint.

SECTIO V.

Utrum materia fidei convenienter in Symbolo fidei tradatur?

1. *Symboli Etymon, et usus in Ecclesia.* — Symbolum, ut omnes in hac materia supponunt, vox græca est, signum seu indicium et collectionem significans, ut in militia, verbi gratia, signum, quod datur militibus, ut inter se se cognoscant, et ab aliis discernant, symbolum appellatur. Collectio etiam quæ fieri solet ex multis contribuentibus ad aliquod opus, solet etiam symbolum appellari. Et ex utraque significatione applicata est hæc vox ab Ecclesia ad significandam quamdam brevem summam, seu regulam fidei ex variis articulis fidei collectam, et fidelibus propositam tanquam signum professionis suæ. De hoc ergo symbolo, quod ita explicat Clemens, in Epistol. ad Jacobum, Augustinus, serm. 125 de tempore, Cyprianus, et Ruffin., in expositione symboli, et alii Patres communiter disputant omnes Theologi in 3, distinct. 25, et specialiter D. Thomas hic, artic. 6, 8 et 9, et ideo breviter a nobis explicanda est ratio hujus symboli, præsertim quia Lutherus etiam hunc morem in Ecclesia reprehendit, quia ad credendum (inquit) sufficiebat Scriptura, sine additione Symboli.

2. *Notatio ex D. Thoma pro resolutione.* — Ad explicandam autem veritatem, advertit D. Thomas in materia fidei quædam esse per se tradita, quia fides est *substantia rerum sperandarum*, et ideo ea, quæ pertinent ad beatitudinem quam speramus, vel sunt media necessaria, aut per se ordinata ad illam consequendam, dicuntur per se pertinere ad fidem; reliqua vero, quæ innumera sunt, quasi per occasionem seu per accidens revelantur, et ita tota materia fidei utrumque ordinem credibilium complectitur. Loquendo igitur de materia fidei in hac universalitate, clarum est nec debuisse, nec fere potuisse sub brevi symbolo proponi, quia sic pertinent ad materiam fidei omnia quæ sunt in Scriptura, et non solum illa, sed etiam quæ traditione et Ecclesiæ definitione habentur, quæ omnia nec poterant ad brevem summam redigi, neque id erat populo Christiano necessarium. Igitur in præsenti solum est sermo de materia per se, et præsertim de illa, quæ est ad salutem necessaria.

3. *Prima assertio de fide.* — *Probatur inductione.* — *Dupliciter potuit symbolum confici ab Apostolis.* — *Quando sit confectum.* — *Ob quas rationes confecerint.* — Dico erga primo, convenientissimum fuisse fieri ab Ecclesia symbolum, hujusmodi fidei materiam complectens. Est de fide ex perpetua traditione, et communi consensu Ecclesiæ, et probatur imprimis inductione; nam primum symbolum tradiderunt nobis Apostoli, quod vocatur Symbolum Apostolorum, ut testatur Clemens, Epistola 1 ad Jacobum, et libro primo Recognit.; Leo Papa, Epistola 13 ad Pulcheriam, et sermone 3 de Passione Domini; Augustinus, sermone 115 et 181 de Tempore, alias in Appendice, sermone, 42 et 57, et libro de Fide et Symbol., et sæpe alias; et Hieronymus, Epistol. 61 ad Pammach.; Ambrosius, sermon. 38; et Chrysostomus, homil. 1 et 2 de Symbolo, et alii statim referendi[1]. Tertullianus vero, libro de Præscript. hæretic., cap. 14, dicit, Symbolum esse a Christo institutum; intelligendum vero est per Apostolos, quia non constat, nec cum fundamento affirmari potest, Christum composuisse hoc Symbolum eo modo et ordine quo in Ecclesia semper retentum est. Duobus autem modis potuit hoc Symbolum componi, scilicet, vel quia et totum et singulæ partes ejus inter omnes Apostolos collatæ fuerunt et approbatæ, vel quia singuli singulos articulos et sententias ejus contulerunt. Et quamvis incertum sit quo istorum modorum fuerit compositum, tamen posteriorem indicant Patres, præsertim Clemens et Augustinus, qui refert singulas sententias singulis Apostolis dictas, et Leo Papa sic inquit : *Ipsa Catholici symboli brevis et perfecta confessio, duodecim Apostolorum est insignita sententiis*, et idem fere habet Isidorus, libro primo de Divinis officiis, capite 16, et libro 2, capite 22. Ex quo etiam intelligimus Symbolum hoc fuisse compositum ab Apostolis ante necem Jacobi, nam etiam ille suam sententiam contulit, ut notant dicti Patres; et ita Baronius, in 1 tomo, anno 44, existimat illo anno fuisse compositum, id est decimo a Passione Christi. Et consonat cum hac doctrina, quod dicunt Patres in citatis locis, Apostolos tunc composuisse Symbolum, quando inter se separari, et per universum mundum dividi voluerunt. Et inde etiam colligunt rationes ob quas illud composuerunt, scilicet, ut haberent unam et eamdem regu-

[1] Referuntur etiam a Zach. Bover., lib. 2, exam. 2, censur. 41.

lam fidei, quam omnes omnibus populis proponerent : ita Ruffinus in præfatione symboli. Secundo, ut singuli fideles haberent brevem formulam fidei, quam possent memoria retinere, ct quotidie ac frequenter profiteri; sic Augustinus, homilia 42, et in sermone de Symbolo. Tertio, ut possent fideles tueri a falsis prædicatoribus, qui fidem corrumpere intendebant : ita Chrysostomus homil. in Symbolum Apostol. Unde etiam notant dicti Patres, Apostolos non tradidisse Symbolum in charta et atramento scriptum, ne ab hæreticis corrumpi posset, sed solum verbo tradidisse, ut corde retineretur, ut præter citatos sæpe repetit Petr. Chrysol., serm. 57 et sequentibus de Symbolo; et Euseb. Emiss., homil. 1 et 2 de Symbolo, et optime Ruffin., in Expositione Symboli.

4. *Errarunt dubitantes an Symbolum confectum sit ab Apostolis. — Erroris fundamentum multipliciter exploditur.* — Ex his ergo satis concluditur graviter errasse nonnullos, qui se Catholicos profitentur, in dubium revocantes an hoc symbolum Apostolicum sit, cum nullam rationem dubitandi habere potuerint contra tot Patres, et universalem Ecclesiæ traditionem. Sed dicunt, si hoc Symbolum ab Apostolis compositum est, ergo est canonica scriptura; nam si Epistola ab uno Apostolo scripta canonica scriptura est, cur non Symbolum ab omnibus confectum. Respondetur tamen facile, negando illationem; primo, quia licet sit certum Symbolum hoc esse Apostolicum, non tamen est simpliciter de fide, nec ab Ecclesia definitum. Secundo, quia licet Apostoli illud tradiderint, Spiritu Sancto regente, et gubernante quoad veritatem sententiarum, non tamen dictante singula verba, quod ad scripturam canonicam necessarium est. Tertio, quia Ecclesia non recipit illud inter scripturas canonicas. Quarto, quia diximus, ex Patrum doctrina, ipsummet symbolum non esse scriptum ab Apostolis, sed traditum, ut in memoriis fidelium conservaretur, ut etiam sensit Augustinus, serm. 119 de Tempore; quomodo ergo poterat esse Scriptura sacra? quin potius hinc sumitur magnum argumentum contra hæreticos, qui solis Scripturis canonicis credunt. Nam hinc habemus traditionem Apostolicam sufficere. Quod autem quidam dicunt, Apostolos collegisse Symbolum ex Scripturis, sano modo intelligendum est; tum quia aliquid in illo Symbolo continetur, quod in Scriptura non invenitur, scilicet Christum descendisse ad inferos; tum etiam quia Symbolum illud antiquius est quam scriptura novi Testamenti, a qua maxime sumi poterat; ergo lato modo dici potuit sumptum ex Scriptura, quia in substantia eadem mysteria continet, quæ in Scriptura traduntur.

5. *Assertio posita procedit etiam de Symbolo in variis Conciliis locupletato. — Item de Symbolo Athanasii.— Ad prædicta Symbola reducuntur alia.* — Secundum Symbolum est Nicænum, seu Constantinopolitanum, quod D. Thomas hic vocavit Symbolum Patrum, quia non fuit in uno Concilio consummatum, sed in Nicæno fuit inchoatum, in Constantinopolitano autem auctum, et magis declaratum, et postea etiam probatum in Concilio Ephesino I, et præterea post hæc Concilia aliquam recepit additionem, ut de illa particula, *Filioque*, diximus, libr. 10 de Trinit., cap. 1, num. 15 et sequentibus, ubi etiam advertimus, non omnino constare quo tempore, vel a quo Pontifice vel Concilio addita sit, quamvis certa fide constet merito esse additam; et ita etiam nunc dicimus non constare quando fuerit omni ex parte consummatum illud Symbolum, prout nunc in Ecclesia canitur; certum tamen est illud etiam esse infallibilem regulam fidei, auctoritate Ecclesiæ, et Summorum Pontificum confirmatam. Tertium symbolum est Athanasii; valde enim errant, qui negare audent illud fuisse ab Athanasio compositum, cum Gregorius Nazianzenus, oratione in laudem Athanasii, dicat Athanasium scripsisse egregiam fidei suæ confessionem, neque immerito illam vocat confessionem, et non Symbolum, quia Athanasius, cum non esset Summus Pontifex, sed particularis Episcopus, non poterat symbolum authenticum Ecclesiæ tradere, ut dixit D. Thomas hic, artic. 3, ad 3; nihilominus tamen, quia jam ab Ecclesia probatum est, ideo merito inter symbola numeratur, et ita Eugenius Papa, in concilio Florentino, in Decreto ad Armenos, capite sexto, illis pro regula fidei tradidit Symbolum Athanasii, et illo utitur sæpe Augustinus ad confirmandas veritates fidei, et signatim super Psalm. 120, illud refert sub nomine Athanasii. Præter hæc autem symbola, inveniuntur fere in omnibus Conciliis variæ fidei propositiones, quæ in summa continent materiam fidei; omnes tamen ad prædicta symbola reducuntur, ut præcipue videre licet in Concilio Carthaginensi VI, cap. 10, et in Concilio Toletano XI, in principio.

6. *Probatur deinde assertio ratione.* — Ex

his igitur satis probata manet auctoritate conclusio; ratio vero ejus est eadem quæ jam etiam tacta est, declarando quid moverit Apostolos ad symbolum componendum, scilicet, ut haberent fideles brevem formam profitendi fidem; dicit enim Apostolus, ad Rom. 10: *Corde credi ad justitiam, ore autem fieri confessionem*, scilicet fidei, *ad salutem*; igitur ne simplices fideles errent in hujusmodi confessione, oportuit symbolum eis tradere, ut, conceptis verbis, et certis, ut citati Patres dicunt, possent hanc facere confessionem; item ut per hanc uniformitatem constaret, unam esse fidem totius Ecclesiæ Catholicæ, ut dixit Ephiphan., in Anchorato, in fine: denique ut semper haberent fideles paratam materiam, quam oportet explicite credere.

7. *Secunda assertio.— Probatur primo ex Heb.* 11. —*Probatur secundo ex Joan.* 14.— *Probatur tertio ratione.*—Unde dico secundo: hæc materia fidei sufficienter in Symbolo continetur. Probatur breviter, primo cum D. Thoma ex illo ad Hebr. 11: *Fides est substantia rerum sperandarum*; nam in Symbolo continentur omnia, quæ ad hanc substantiam pertinent, nam ibi docetur Deus, qui est objectum beatitudinis, quam speramus; traditur etiam Christus, qui est via per quam tendimus; et de utroque docentur omnia mysteria substantialia, et maxime necessaria; ac tannem proponitur præsens Ecclesia, intra quam solam potest sperari salus; item proponitur vita æterna, et resurrectio, quam speramus, ac denique non omittitur judicium futurum, et consequenter etiam insinuatur æterna pœna malis præparata, quia timor etiam necessarius est, ne spes in præsumptionem transeat; ergo sufficientissime complectitur Symbolum materiam fidei. Unde etiam potest hoc confirmari ex verbis Christi, Joan. 14: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*, adjunctis verbis Augustini, sermon. 181 de Tempore: *Symbolum breve est verbis, sed magnum in sacramentis; quidquid enim de Deo, et Christo in Scripturis traditum est, in symbolo continetur.* Denique ex necessitate fidei explicitæ hoc optime comprobatur; quia in Symbolo continetur quidquid necessarium est, vel oportet explicite credere. Unde Leo Papa supra dicit sufficere hanc regulam ad instructionem fidelium, nam totum id continet, quod neminem in Ecclesia Deus voluit ignorare.

8. *Objectio contra proximam assertionem. — Confirmatur primo.— Confirmatur secundo.* — Sed objiciet aliquis: nam vel hæc sufficientia est in unoquoque symbolo, et ita superflue multiplicantur plura, vel est tantum in collectione eorum, et ita singula insufficientia sunt, quod dici non potest. Et augetur difficultas, quia in uno symbolo aliqua omittuntur, quæ in alio continentur, ut in Symbolo Apostolorum ponitur descensus Christi ad inferos, et communio Sanctorum, quæ omittuntur in Symbolo Nicæno et e converso in Symbolo Patrum ponitur processio Spiritus Sancti a Patre, quæ in Apostolico omittuntur, et in eodem postea addita est processio Spiritus Sancti a Filio, quæ prius fuerat omissa. Et quod magis urget, cum Paulus dicat, primum omnium, oportere credere Deum esse, et remuneratorem esse, neutrum horum in symbolis ponitur. Ac denique mysterium Eucharistiæ videtur maxime necessarium ad credendum, et est unum ex difficilioribus, et tamen in symbolis non ponitur; non est ergo sufficientia doctrinæ in symbolis.

9. *Ad objectiones. — Triplex symboli finis. — Ad primam confirmationem. — Ad secundam confirmationem.* — Respondetur ad præcipuam difficultatem, cum Alexandro Alens., 3 part., quæst. 69, m. 2, spectandos esse fines uniuscujusque symboli, et ita singula esse sufficientia ad uniuscujusque finem, et omnia simul, ad omnes etiam fines simul sumptos. Sunt autem hi tres fines, scilicet, instructio fidelium, refutatio hæresum, et major mysteriorum explicatio. Propter primum finem institutum est Symbolum Apostolicum, et ad illum est sufficientissimum; nam si fideles sciant et credant quæ in illo continentur, sufficit ad salutem. Ad secundum finem, scilicet ad refutationem errorum, institutum fuit Symbolum Patrum, seu Conciliorum, ut ego sentio, licet Alensis hoc tribuat Symbolo Athanasii, tamen revera constat illum fuisse scopum Concilii Nicæni, et sequentium; et ita si quis attente consideret, inveniet singulas particulas additas huic Symbolo ultra Apostolicum fuisse ad refutandas singulas hæreses, præcipue contra mysterium Trinitatis et Incarnationis, ut expendit Gabriel, distinct. 25, quæst. 1; Athanasius vero ad majorem explicationem horum mysteriorum suum Symbolum composuit, et ideo in eis multa addidit, et alia fere omisit. Et hinc facile solvitur alia difficultas, nam illi duo articuli de communione Sanctorum et descensu ad inferos omissi sunt in Symbolo Pa-

trum, vel quia circa illos non erant exortæ hæreses, vel forte quia non est necessarium singulis fidelibus illa explicatius credere, quam contineantur in articulis de morte Christi, et de Ecclesiæ sanctitate et unitate, ut tractavi partim in 2 tomo tertiæ part., disputat. 43, partim infra videbimus, tractando de præceptis fidei in 2 part. morali, disputat. 13, sect. 6. Ad confirmationem autem de existentia et providentia Dei, D. Thomas indicat hæc, quæ naturali lumine cognosci possunt de Deo, non poni in fide, sed supponi. Recte vero dici potest, Deum esse satis doceri in principio Symboli, cum dicimus credere in unum Deum Patrem omnipotentem, nam si Deus est unus, maxime est; Deum autem esse remuneratorem, satis specifice continetur in articulo de judicio futuro et de vita æterna. Denique de mysterio Eucharistiæ dicit D. Thomas 2. 2, quæst. 1, artic. 8, ad 6, comprehensum fuisse sub omnipotentia Dei, vel sub mysterio Incarnationis; sed hoc valde implicitum est, cum tamen oporteat mysterium illud explicite credere, ut dixi disputat. 46 de Sacrament., sect. 1, in fine, et ideo addo in symbolis posita esse quæ per se pertinent ad cognitionem Dei et Christi, propter perfectionem, et obedientiam intellectus, et propter firmandam spem, et excitandam charitatem; præter illa vero necessarium esse cognoscere et credere multa alia propter operandum, quæ non fuerunt in symbolis posita; et ideo præter symbola, necessaria est scientia præceptorum, ad quam pertinet instructio circa sacramenta necessaria, quorum unum est Eucharistia, sicut etiam notitia Orationis Dominicæ.

10. *Prima assertio: Symbolum recte constare ex articulis. — Articulus addit supra propositionem de fide.* — Dico tertio, Symbolum fidei apte et convenienter compositum esse ex articulis fidei. Hanc assertionem propono ad explicandum nomen articuli fidei, et numerum articulorum, quia in hoc multa scribunt Theologi, ut videre licet in D. Thoma, et Alens., locis citatis, Scoto, et Gabriele, in 3, distinctione 25, quæst. prima. Conveniunt ergo omnes non omnem propositionem de fide esse articulum fidei, licet e converso omnis articulus fidei sit propositio de fide credenda. Addit vero imprimis quod per se pertineat ad fidem, sed hoc etiam commune est multis aliis propositionibus, quæ non sunt articuli fidei. Adjungit ergo D. Thomas, ad articulum fidei necessarium esse ut specialem difficultatem habeat, et consequenter distinguit articulos, per speciales difficultates credibilium, quod est probabile. Alii vero existimant articulum esse specialem propositionem fidei per se pertinentem ad fidem, quam oportet explicite credere; et fortasse hoc voluit Richardus de Sancto Victore, quem refert Alensis supra, memb. 5, dum dixit articulum esse propositionem indivisibilem fidei arctantem nos ad credendum. Alii denique putant articulum nihil aliud esse, quam particulam fidei ab Apostolo aliquo ad illius compositionem prolatam, juxta ea, quæ ex Clemente et Augustino supra retulimus, et ita ad distinctionem articulorum sufficit distincta habitudo ad auctorem ejus, cum aliqua utilitate proveniente fidelibus ex talium sententiarum distinctione, et quælibet explicatio istarum sufficit, cum magis sit de significatione vocis, quam de re. Unde etiam constat quid dicendum sit de numero articulorum; nam si distinguatur in ordine ad primos auctores Symboli, erunt duodecim articuli, sicut fuerunt duodecim Apostoli; Paulus enim et Barnabas ibi non interfuerunt; et ita sentiunt Augustinus supra, et Leo Papa, dicta Epistola decima tertia, et sermone undecimo de Passione, capite secundo. Si autem distinguantur per difficultatem credibilium, seu per distinctionem mysteriorum, sic recte distinguuntur quatuordecim, ut est vulgaris distinctio, quam Scholastici approbare solent, cum D. Thoma, illo articulo octavo, præcipue Gabriel, et Scotus, supra, et hæc etiam sufficiunt ad probationem conclusionis; nam ex tenore symboli constat in eo aperte explicari mysteria fidei per varias sententias, seu particulas, quantum ad explicatam fidem fidelium expediebat; ordo etiam illarum, licet aliquantulum videatur inverti proponendo prius mysteria humanitatis Christi, quam mysteria divinitatis Spiritus Sancti, nihilominus aptissimus fuit, tum ad majorem brevitatem, tum ad magis significandam personæ Christi Dei et hominis unitatem.

11. *Dubium bimembre. — Secundum membrum.* — Una sola superest dubitatio, quomodo fideles omnes profiteri possint se credere in Deum, quia non omnes habent fidem formatam; illa autem particula, *in Deum,* ut in finem ultimum super omnia dilectum, indicat motum fidei in Deum, ut cum Augustino tradit Divus Thomas infra, quæst. 2, a. 2. Hinc etiam difficilius est, quod in Symbolo dicuntur fideles credere in sanctam Ecclesiam,

cum tamen Ecclesia creatura sit; ita vero legit Epiphan., in Anchor., circa finem, referendo Symbolum Patrum, quod dicit teneri ab Ecclesia; eodem modo legit Cyrillus Hierosolimitanus, Catech. 18, et dicit illam particulam poni in symbolo, ut fideles fugiant conventicula hæreticorum, et perseverent in Ecclesia Catholica,in qua renati sunt; et eodem modo loqui videtur Hieronymus, in Dialogo contra Luciferianos, et refertur etiam ex Augustino, in cap. 1 *de Consecrat.*, distinct. 4.

12. *Ad primum membrum responsio D. Thomæ. — Facilior reponsio.* — Ad priorem partem respondet D. Thomas, fideles, per symbolum profiteri fidem totius Ecclesiæ Catholicæ, et quia Ecclesia semper credit in Deum fide formata, quamvis non singuli de Ecclesia semper ita credant, quia non omnes de Ecclesia justi sunt, licet in Ecclesia justi nunquam deficiant, ratione quorum Ecclesia dicitur credere in Deum fide formata, et ideo hoc proponitur in symbolo singulis fidelibus, quod est probabiliter dictum; quia vero unusquisque fidelis quando confitetur fidem, non loquitur in persona Ecclesiæ, sed propria, necessarium videtur ut illa verba possint vere dici a singulis fidelibus, in propria persona, etiamsi sint in statu peccati. Unde facilius dici potest illam particulam, *in Deum*, non semper dicere habitudinem fidei formatæ, sed satis esse ut dicat habitudinem principalis objecti fidei, vel etiam ultimi finis diligibilis super omnia, etiamsi fortasse a credente actu non diligatur. Sic enim legimus, Joan. 12, de quibusdam: *Et crediderunt in eum*, scilicet in Christum, de quibus statim subjungitur: *Non confitebantur illum, quia dilexerunt magis gloriam hominum, quam Deum;* et 1 Joann. 5, dicimur credere in testimonium Dei, id est, testimonio ejus.

13. *Ad secundum membrum. — Cavendus Erasmus.* — Atque hinc responderi potest ad alteram partem, admittendo lectionem illam, credere in Ecclesiam unam et sanctam, non significare habitudinem ad ultimum finem, sed vel tantum ad objectum creditum, ita ut credere in sanctam Ecclesiam, nihil aliud sit quam credere illam esse unam et sanctam, vel ad summum, est credere illi, ut regulæ infallibili fidei testificanti, et proponenti ex motione Spiritus Sancti. In quo cavendus est modus loqui Erasmi, in dialogo de Fide, dicentis se non credere in Ecclesiam, quia est congregatio hominum, quæ fallere potest; nam licet Ecclesia, ut constat ex hominibus, posset ex hac parte falli et fallere, ut tamen regitur ab Spiritu Sancto, est *columna et firmamentum veritatis*, 1 ad Timot. 2. Sic ergo posset in bono sensu dici: *Credo in Ecclesiam*, sicut Exod. 14 dicitur: *Crediderunt Deo et Moysi;* et in Hebræo habetur: *In Deum et in Moysem;* et in Psalm. 70 dicitur: *Nec crediderunt in mirabilibus ejus.* Nihilominus tamen veritas est in Symbolo non haberi: *Credo in sanctam*, sed: *Credo sanctam Ecclesiam*, ut sit res credita, non ratio vel finis credendi, et ita habetur communiter in Symbolo Ecclesiæ, et in Conciliis, et admonet Augustinus, sermon. 115 de Tempore, et cap. 12, et libr. de Fide et Symbolo, capit. 10, et alius locus ex Decreto citatus in Codice Gregoriano emendatus est; et Marian. Victor. etiam correxit lectiones Hieronymi, juxta antiquiores et veriores codices; sic etiam legunt Euseb. Emissen., serm. 1 et 2 de Symbolo; Ruffin., Chrysolog., et alii qui de symbolo scribunt, Epiphanus vero et Cyrillus non videntur tam accurate distinxisse inter illa verba, cum particula *in*, vel sine illa, et ideo ita scripsisse videntur.

SECTIO VI.

Utrum materia fidei successu temporum creverit, vel interdum minuta fuerit.

1. *Exponitur sensus quæstionis. — Ecclesiæ tria tempora.* — In hac quæstione, sicut in præcedenti, sermo est de materia per se fidei; nam in accidentalibus facile potest accidere mutatio, ut etiam videbimus; materia autem per se fidei tota reducitur ad cognitionem mysteriorum Dei, ut Deus est, et Christi, ut redemptor est, juxta illud: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum;* et ita sensus quæstionis est, an hæc cognitio Dei et Christi fuerit major vel minor in diversis temporibus, vel ætatibus Ecclesiæ. Ad quam explicandam distinguenda sunt tria præcipua tempora Ecclesiæ, scilicet, status legis naturæ, legis scriptæ, et legis gratiæ; et in unoquoque illorum possunt etiam diversa tempora considerari, ut Gregorius, super Evangelia, distinguit statum legis naturæ a principio usque ad diluvium, et a Noe usque ad Abraham, et ad Abraham usque ad Moysem. Item in singulis horum statuum distinguendi sunt homines illi, qui fuerunt principes et pastores Ecclesiæ suis temporibus, a communi plebe et vulgo Ecclesiæ, et ita

variæ insurgunt comparationes, circa fidei perfectiones, quas breviter explicaturi sumus.

2. *Modi duo credendi explicite et implicite. — Modus explicite credendi variatur tantum secundum magis et minus. — Modus implicite credendi variatur ex variis principiis. — Primo. — Secundo. — Tertio. — Quarto.* — Suppono autem ulterius duplicem distingui modum, quo materia fidei credi potest, scilicet, explicite et implicite, quæ distinctio fere ad totam materiam deserviet. Explicite credere, nihil aliud est quam credere aliquid in seipso, ita ut illud sit proximum objectum in quo cadit assensus fidei; credere autem implicite, est credere in alio tantum; quia quod sic creditur, revera non cognoscitur, neque intellectus format proprium conceptum propositionis, quæ implicite tantum credi dicitur, sed alterius in qua illa continetur. Et prior quidem modus solum variatur secundum magis et minus, quatenus de eodem mysterio fidei formari potest expressior conceptus, vel minus perfectus, vel etiam quatenus de eadem re credita possunt plura vel pauciora cognosci. Si quis autem recte consideret, hæc varietas solum consistit, vel in pluribus actibus fidei, per quos creduntur explicite et in se plures veritates pertinentes ad idem mysterium, seu ad eamdem rem creditam; vel certe si major et minor expressio est circa eamdem omnino veritatem, diversitas magis est in apprehensione quam in ipso assensu fidei, et ita provenire potest ex doctrina et industria humana per scientiam acquisitam, vel per melius ingenium aut meliores species. At vero posterior modus, scilicet fidei implicitæ, potest fundari in diversis principiis. Primo enim possunt in uno credito explicite dici alia implicite credi, ratione objecti formalis, in quo omnia credibilia connexionem habent, ita ut impossibile sit credere unum, quia Deus revelavit, quin animus sit paratus ad credenda omnia revelata, si sufficienter proponantur, et ea ratione creduntur implicite; sicut e contrario, qui negat unum articulum fidei, implicite negat omnia, quia non potest aliis per fidem adhærere, si ab uno discedit; vel sicut qui unum peccatum explicite detestatur propter Deum, virtute et implicite detestatur omnia. Secundo, potest hæc implicita fides esse per relationem ad alios explicite credentes; sic enim fideles simplices dicuntur credere omnia quæ Ecclesia credit, vel quæ Apostoli tradiderunt, quamvis illa ignorent. Tertio, potest hoc contingere ex parte materiæ, idque multis modis, scilicet vel quia una propositio continetur in alia, tanquam conclusio in principio, ex quo potest evidenter colligi, et hoc modo, qui credit Christum esse hominem, implicite credit esse visibilem; vel quia una propositio est connexa cum alia in re ipsa, seu per identitatem rei, quamvis connexio ipsa non possit sine fide cognosci, et hoc modo, qui credit Deum esse infinitum, implicite credit esse trinum; vel etiam particulare in universali cognoscitur implicite, ut per se constat. Ac denique dicuntur implicite cognosci circumstantiæ mysterii in substantia ejus, et ita qui credit Christum esse redemptorem, implicite credit mortuum esse pro hominibus, et similia.

3. *Prima assertio. — Probatur ex Paulo. — Item ex Patribus. — Item ex ratione.* — His positis, dicendum imprimis est, fidem quoad substantiam credibilium semper fuisse eamdem a principio generis humani usque nunc. Ita docet Divus Thomas hic, artic. 7; Hugo de S. Victor., libr. 1 de Sacrament., part. 10, cap. 4 et sequentibus; Magister, in 3, distinct. 25, ubi communiter Doctores; Bonaventura, articulo secundo, quæstione prima; Albertus, articulo primo ad secundum; Scot., Durand., Richardus, et alii, quæstione prima; et Alensis, tertia parte, quæstione sexagesima nona. Et probatur aperte ex Paulo, ad Hebræos 11, ubi, cum dixisset: *Sine fide impossibile est placere Deo*, subdit, *quia accedentem ad Deum, oportet credere quia est, et quia remunerator est;* quæ duo virtute continent totam substantiam materiæ fidei. Item ibidem definit, fidem esse substantiam rerum sperandarum; res autem sperandæ semper fuerunt eædem secundum substantiam, scilicet, æterna beatitudo, et quæ ad illam spectant: unde subdit ibidem Paulus: *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes.* Præterea, 2 ad Corinth. 4: *Habentes* (inquit) *eumdem spiritum fidei;* et loquitur de antiquis Patribus. Facit etiam illud Actor. 4: *Non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri;* unde constat fidem Christi fuisse semperque esse necessariam ad salutem, ut Paulus etiam exposuit, Actor. 17, ad Roman. 3, et ad Hebr. 9; exposuitque D. Gregorius, homil. decima septima in Ezechielem, accommodans illud Marc. 11: *Et qui præibant, et qui sequebantur, omnes clamabant: Hosanna filio David.* Præterea est hæc communis consensio Patrum, ut constat ex Irenæo,

libro quarto, capite decimo tertio; Eusebio, libro primo Histor., capite quarto, ubi hac ratione dicit omnes fideles a principio mundi potuisse appellari Christianos; idem Epiphanius, hæres. 66; latius Augustinus, tractat. 45 in Joan. : *Tempora variata sunt, non fides*, et loquitur de fide pro materia ejus, unde subdit: *Mutatus est sonus verbi, veniet, aut venit, eadem tamen fides utrosque conjungit.* Similia habet libro decimo octavo de Civitat., capite quadragesimo septimo, et sermone octavo de Tempore : *Una* (inquit) *est fides novi et veteris Testamenti;* idem Epistol. 157 ad Optatum; late libro decimo nono contr. Faust., capite decimo quarto, et sequent.; Hieronymus, ad Galat. 2 et 3; Chrysostomus et alii. Ratio vero est, quia semper fuit eadem Ecclesia in hominibus viatoribus, ut infra latius dicetur; ergo semper fuit eadem fides quoad substantiam ejus, quia fides est vinculum, et quasi forma constituens Ecclesiam et membra ejus. Item semper fuit eadem justitia, et sanctitas secundum substantiam in hominibus viatoribus; sed fundamentum justitiæ et fides. Denique omnes tendunt in eamdem beatitudinem, et per eumdem mediatorem Christum; ergo necesse est ut omnes conveniant in eadem fide, saltem secundum substantiam ejus.

6. *Secunda assertio. — Suadetur auctoritate assertio. — Suadetur etiam ratione.* — Secundo, dicendum est hanc fidem semper fuisse explicitam in Ecclesia. Hanc etiam assertionem docent citati Theologi, et intelligitur præcipue de fide hominum, nam de fide Angelorum a nobis disputatur, libro quinto de Angelis, capite sexto, quanquam etiam de illa verificari possit utraque assertio; nam Angeli viatores per fidem etiam tendebant in eamdem beatitudinem cum hominibus, et per eumdem Christum, ut verior tenet sententia; et ideo etiam illi habuerunt explicitam fidem Trinitatis et Incarnationis, ut tractatur in prima parte, quæstione quinquagesima septima, et dixi in 1 tom. de Incarnat., disputat. 32. De hominibus etiam lapsis præcipue intelligitur assertio, nam de statu innocentiæ alibi tractatur[1] : quia vero ad explicandam assertionem necessarium erit, suppono Adamum etiam in statu innocentiæ habuisse explicitam fidem Christi et Incarnationis ejus. Hoc probavi late 3 part., quæst. 1, in Comment. articuli 3, ex communi doctrina Patrum, et jam est sententia communiter recepta. Inde ergo per se credibile est, Adamum docuisse et tradidisse illam fidem filiis suis, et ita per traditionem conservatam esse in Ecclesia fidelium, etiam quoad explicitam fidem Christi; unde Leo Pap., Epistol. 23, dicit a principio generis humani fuisse denuntiatum hominibus Christum in carne venturum; et Bernardus, serm. 6 in Vigiliam Nativit., dicit prophetiam de Christo ab ipso Adamo initium sumpsisse. Unde Job hanc fidem habebat, cum, cap. 19, dicebat : *Scio quia Redemptor meus vivit;* ex quo Augustinus, libr. 18 de Civitat., cap. 57, colligit etiam inter gentes conservatam fuisse hanc fidem in aliquibus. Unde etiam sacrificia quæ tunc offerebant fideles, creduntur fuisse in significationem aliquam Christi venturi, propter quod dicitur in Apocalypsi : *Agnus occisus ab origine mundi,* ut multi exponunt; et ex cap. 7 ad Hebr., constat Melchisedech obtulisse sacrificium in Christi figuram. Postea vero, cum hæc fides peccatis obscurata esset, et homines inciperent ad idololatriam declinare, renovata est in Abrahamo, qui expressiorem fidem mysteriorum habuit, juxta illud Joann. 8 : *Abraham exultavit ut videret diem meum, vidit, et gavisus est*, et postea per manus Patrum, et per frequentes Dei revelationes factas Isaac, Jacob, et aliis, pervenit usque ad Moysem, de quo, antequam legem acciperet, dicit Paulus, ad Hebr. 11 : *Fide, prætulisse improperium Christi thesauro Ægyptiorum;* et postea, Exod. 6, narratur excellens Dei cognitio illi communicata. David etiam valde expressam habuit hanc fidem, ut ex ejus Psalmis constat, et ex verbis Christi, Matth, 22 : *David in spiritu vocat eum Dominum;* et idem est de aliis Prophetis, præsertim de Isaia, de quo dicitur, Joan. 12, *quod vidit gloriam Dei, et locutus est de eo :* et Luc. 10 generaliter dicitur *quod multi reges et Prophetæ desideraverunt eum videre;* unde etiam, Genes. 19, dicitur, *desideratus cunctis gentibus*. Ex quo recte colligit Irenæus, lib. 4, cap. 24 : *Si desideraverunt, ergo in eum crediderunt*, quæ desideria duraverunt usque ad senem Simeonem; de posteriori vero tempore Ecclesiæ res est clara. Ratio vero non est alia, nisi quia ita ordinatum et provisum est a Deo in gloriam suam et Christi, ut perfectius ab Ecclesia fideli credi et amari posset; item quia oportuit ut præcipua Dei mysteria, quæ in patria videnda sunt, semper in

[1] Vid lib. 3 de Opere sex dierum, cap. 18, a num. 4.

via essent ab hominibus explicite credita.

5. *Tertia assertio bipartita. — Prior pars unde constans. — Posterior ostenditur auctoritate.*— Dico tertio: hæc fides explicita semper fuit in Ecclesia in capitibus, seu principibus ejus, in communi autem populo fere non fuit, usque ad statum legis gratiæ. Hæc etiam assertio clara est, et prior pars proxime probata est in præcedenti assertione; nam quæ adduximus maxime probant de principibus Ecclesiæ. Altera vero pars sumi potest ex illo, ad Ephes. tertio: *Quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum*, id est, vulgo, ubi ex nonnullis Patribus id notant Salmeron, Justinianus et Cornelius, expositores nostri, ponderantes etiam quod sequitur: *Sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis*, etc., quasi dicat, multo obscurius olim vulgaribus hominibus, quam nunc. Unde Joannes prima Canon., capite quinto: *Scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis scientiam, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus;* unde Gregorius, homil. 16 in Ezech., paulo post medium: *Dei cognitio* (inquit), *quæ in Patribus spiritualibus fuit, nota toti populo Hebræorum non fuit; nam omnipotentem Deum, sanctam videlicet Trinitatem cum Prophetæ prædicarent, populus ignorabat, solum Decalogum tenebat in fide, legem Trinitatis nesciens.* Quæ sententia multo majori ratione verum habet in Ecclesia Gentium, quæ fuit ante legem scriptam, vel etiam cum illa. Imo in hoc excedebat populus Dei, quia expressiorem cognitionem habebat de Deo ipso; quia *credita sunt ei eloquia Dei*, ad Rom. 4. Tenebatur etiam explicite credere Messiam venturum, ad quod Gentes non tenebantur, quia eis non ita proponebatur. Tamen neque etiam Hebræorum populus Trinitatem agnoscebat, nec etiam divinitas Messiæ venturi illis explicite proponebatur: neque etiam alia specialia mysteria ejus, quæ omnia nunc explicite credit populus Christianus, ut ex dictis de Symbolo constat. Ratio vero hujus veritatis etiam pendet principaliter ex ordinatione divina; congruentia vero ex parte hominum redditur, quia illi status hominum erant imperfecti, juxta illud ad Heb. 7: *Nihil ad perfectum adduxit lex.* Item quia genus humanum erat in statu inimicitiæ, quatenus non erat satisfactum Deo pro communi offensa; et ideo, usque ad Christi præsentiam, fidei cognitio sicut et alia gratiæ dona non sunt cum magna abundantia communicata hominibus, sed solum quantum expediebat ad majorem Christi gloriam, et ad executionem divinæ prædestinationis.

6. *Quarta assertio, qua formaliter satisfit titulo. — Ejus ratio.* — Quarto, hinc colligitur responsio ad quæstionem propositam, nimirum materiam fidei, in ordine ad explicitam fidem, successu temporum crevisse. Dico *in ordine ad explicitam fidem*, quia fides implicita semper fuit, et in omnibus, de tota materia fidei, aliquot ex modis fidei implicitæ supra numeratis, ut facile unicuique constare poterit applicando illos. De fide autem explicita facile constat ex dictis. Ratio vero est, quia per diversa tempora multiplicatæ fuerunt divinæ revelationes et prophetiæ, per quas doctrina et materia fidei expressius est hominibus proposita, ut ex Scriptura constat, et tradit ex professo D. Thomas, 2. 2, q. 174, art. 6. Difficultas vero superest in explicando quomodo intelligendum sit hoc augmentum, et quæ regula in illo servanda sit; duæ enim regulæ traduntur a Patribus, quæ difficultate non carent.

7. *Prima regula D. Thomæ pro intelligenda proxima assertione.— Ejus conjectura. — Altera conjectura.*— Prima regula est D. Thomæ hic, quæst. 1, art. 7, ad 4, et q. 176, artic. 6, homines, qui fuerunt Christo propinquiores, vel ante, vel post adventum ejus, habuisse fidem magis explicitam seu perfectiorem cæteris. Quam regulam solum suadet D. Thomæ hac conjectura, quia in quocumque homine status propinquior juventuti est perfectior et robustior; ergo idem est cum proportione in Ecclesia; tempus autem adventus Christi fuit veluti juventus Ecclesiæ; nam tunc fuit *plenitudo temporis* mundi, ut dicit Paulus, ad Gal. 4; ergo homines propinquiores illi ætati fuerunt etiam in fide perfectiores. Addere possumus aliam conjecturam: nam qui soli propinquiores sunt, magis illuminantur; Christus autem fuit lux vera, ut dicitur Joan. 1, et quandiu fuit in mundo, lux fuit mundi, ut ipse etiam dixit; ergo homines viciniores illi, magis ab ipso illuminati sunt.

8. *Dilemma contra dictam regulam.— Prima pars dilemmatis impugnatur. — Secunda pars dilemmatis.— Arguitur contra illam.— Secunda regula ex D. Gregorio. — Congruentia pro secunda regula.* — Hæc vero regula non caret difficultate: nam vel intelligitur universaliter, vel indefinite; neutro autem modo videtur posse subsistere. Non quidem universaliter, id est, de omnibus hominibus, nam ante Christi adventum multi antiquiores habuerunt ma-

jorem cognitionem mysteriorum fidei, quam multi posteriores, et Christo viciniores, ut, verbi gratia, Moyses excessit alios, qui postea fuerunt in lege veteri, ut sentit idem D. Thomas, d. art. 6, et sumi potest ex cap. 6 Exod. Item David excessit posteriores reges, et Isaias posteriores Prophetas, et sic de aliis. Post Christi autem adventum fuerunt multi in Ecclesia, Christi tempore posteriores, et nihilominus sapientia fidei doctiores, ut etiam experientia constat; imo tota Ecclesia videtur crescere de die in diem in majori fidei explicatione. Si autem illa regula indefinite intelligatur, erit quidem facilior, et non videtur sensus alienus a mente D. Thomæ; nam solum ponit exemplum in Joanne Baptista et Apostolis, et ita solum sensisse videtur aliquos homines illius ætatis superesse omnes alios; tamen etiam in hoc sensu non caret difficultate. Primo, quia Adam, tanquam parens totius generis humani, videtur habuisse magis explicitam fidem, et majorem sapientiam quam Joannes Baptista; imo etiam de Abraham, Moyse, et David, et similibus, saltem videtur incerta illa comparatio. Secundo post Christi adventum multæ propositiones de fide sunt definitæ, quæ antea non erant de fide, ut quod Christus duas habuerit voluntates, quod Beata Virgo nunquam peccaverit venialiter, quod justificatio fiat per qualitatem inhærentem, et similes; ergo videtur esse magis explicita fides nunc in Ecclesia, quam fuerit in primitiva etiam in Apostolis, quia esse magis explicitam nihil aliud est quam extendi ad plura credibilia. Denique ratio D. Thomæ non videtur efficax, quia Christus est lumen infinitæ activitatis, ut sic dicam, et voluntarie illuminans, et ideo major vel minor actio ejus non est colligenda ex majori vel minori propinquitate temporis, sed ex ordine sua divina sapientia et prædestinatione constituto, et ita potuit sua voluntate præfinire, ut hoc vel illo tempore esset Ecclesia magis vel minus instructa in fide, sive illud tempus esset propinquius, sive remotius tempore incarnationis suæ.

9. *Secunda regula ex Gregorio.—Congruentia pro 2 Regula.* — Est ergo secunda regula D. Gregorii, hom. 16 in Ezechiel., dicentis : *Quanto mundus ad extremum ducitur, tanto nobis æternæ scientiæ aditus largius aperitur;* quibus verbis indicat in Ecclesia esse magis explicitam fidem in quocumque tempore posteriori, quam in præcedenti, cui favet illud Sapientis : *Justorum semita sicut lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem.* Probat etiam Gregorius hoc inductione quadam; nam Abraham explicatiorem fidem habuit quam præcedentes, et Moyses perfectiorem quam Abraham, et David quam Moyses, ut ipse dicit, et probat ex illo Psalm. centesimi decimi octavi : *Super senes intellexi.* Et postea Joannes Baptista excessit superiores omnes, et Apostoli etiam superarunt ipsum, saltem in excellentia doctrinæ. Denique addi potest congruentia, quia naturale est homini procedere ab imperfecto ad perfectum, et paulatim proficere, et ideo in senibus solet esse major sapientia; Deus autem accommodat gratiam naturæ; ergo verisimile est ita etiam illuminasse mundum et Ecclesiam.

10. *Arguitur contra hanc 2 reg.* — Verumtamen etiam hæc regula difficultate non caret, nam contra illam fere eadem objici possunt quæ contra præcedentem, præterquam quod multa in ea sumuntur incerta. Illud vero difficilius est, quia ex illa sequitur doctores Ecclesiæ, posteriores Apostolis, fuisse sapientiores in fide, vel habuisse illam magis explicitam, quam ipsi Apostoli, quod dici non potest, et a Theologis communiter reprobatur, etiam tanquam temerarium; nam illis specialiter promisit Christus Joan. 14, 15 et 16 : *Ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis;* et ibidem ait : *Omnia quæcumque novi a Patre, nota feci vobis;* et ideo dicuntur habere primitias Spiritus, ad Rom. 8, et 2 ad Corint. 3 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes;* et ad Ephes. 1 : *Secundum divitias gratiæ ejus, quæ abundavit in nobis in Dei sapientia;* unde Epiphan., hæres. 66, versus finem, dicit, *Apostolos accepisse donum, quo omnia ipsis clare Spiritus sanctus exposuit,* scilicet, claritate fidei explicitæ, et non scientiæ, et idem sentiunt de Apostolis Cyprianus, ep. 74; Augustinus, l. 5 de Bapt., c. 26; et Cyrillus, l. 4 in Isaiam, orat. 4; et ratio id videtur ostendere, quia ipsi fuerunt magistri fidei novi Testamenti, et ideo fides Ecclesiæ dicitur fundata super fidem Apostolorum; non ergo potest esse major in Ecclesia, quam in Apostolis fuerit.

11. *Sustinentur prædictæ regulæ, et quædam pro ipsis notantur.* — His non obstantibus, dictæ regulæ convenienter explicatæ veræ sunt, et facile possunt in concordiam reduci. Oportet tamen imprimis distinguere inter communem plebem fidelium et Principes seu capita Ecclesiæ, et cum proportione compa-

rationem facere. Deinde hæc comparatio præcise facienda est in cognitione fidei, quatenus ex divina revelatione et infuso lumine pendet, non in scientia acquisita, quæ per industriam humanam comparari potest, etiam circa res divinas, fide ipsa supposita. Ac denique hujusmodi comparationes non sunt ita intelligendæ, ut exacte et in omnibus personis ac temporibus necessario debeant verificari, sed regulariter, et ut plurimum, seu a toto genere, ut aiunt, aut comparando statum cum statu, vel capita illorum inter se, quæ omnia sumuntur ex D. Thoma, d. quæst. 174, art. 6, et Cajetano, q. 1, art. 7.

12. *Pro prima regula primum pronuntiatum bimembre.—Membrum prius.—Membrum posterius.* — Primo ergo, comparando statum Ecclesiæ quoad corpus seu communem plebem ejus, sic verum est fuisse in Ecclesia magis explicitam fidem in statu, seu tempore viciniori Christo Domino. Hoc satis notum est ex dictis, et ex discursu supra facto; nam in lege naturæ, magis obscura vel implicita fuit fides quam sub lege Moysis; et in lege gratiæ multo magis fuit explicata, tam circa mysterium Trinitatis; nam, ut inquit Gregorius supra, *per Testamentum novum in corde fidelis populi fides Trinitatis crevit*, *juxta illud Matth., ult*: *Euntes*, *docete omnes gentes*, etc.; quam circa mysterium Incarnationis, de quo Paulus, ad Ephes. 3: *In prioribus generationibus mysterium Christi non est agnitum*, *sicut nunc est revelatum SS. Apostolis et Prophetis*, et ideo dixit Irenæus, l. 3, c. 47: *In novo Testamento*, *fides hominum*, *quæ est apud Deum*, *aucta est.* At vero distinguendo in illismet statibus tempora propinquiora, vel remotiora Christo, aut fini mundi, nihil credo posse certum affirmari; nam in unoquoque statu potuit esse magna varietas et rerum vicissitudo, et ita in statu legis naturæ potuit esse fides in ejus initio satis explicata pro capacitate illius status, et postea paulatim obscurari usque ad tempora Abrahæ, in quo veluti renovata est, et fortasse aucta in cognitione Dei, quoad omnipotentiam ejus, ut D. Thomas supra dicit, et quoad spem Christi venturi, propter specialem promissionem factam Abrahæ et filiis ejus. Deinde vero paulatim minui cœpit cognitio fidei, et ita processit usque ad Moysem. Similiter etiam in statu legis veteris magna fuit vicissitudo et mutatio, ut constat ex Scriptura; et ideo Deus certis temporibus mittebat Prophetas, per quos fidei cognitio quasi renovaretur: unde contingere potuit ut tempore adventus Christi populus ille majori ignorantia laboraret, quam superioribus temporibus. Denique etiam in Christi Ecclesia hæ mutationes inventæ sunt. Si autem attente considerentur, magis fuerunt in varietate, vel extensione locorum, quam in substantiali fide corporis Ecclesiæ; nam hæc semper videtur fuisse æque explicata in communi plebe fidelium, saltem quoad symbolum Apostolorum. Neque hoc est præter regulam D. Thomæ, nam hæc Ecclesia semper est æque propinqua Christo: ipse enim promisit, et præsentiam suam, dicens: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi;* et assistentiam divini Spiritus, dicens: *Ut maneat vobiscum in æternum.*

13. *Secundum pronuntiatum pro ead. 1 reg. — Temerarium putare aliquem post Apostolorum explicatiorem fidem habuisse. — Limitatio secunda pronuntiati.* — Secundo, comparando capita, dicendum est homines propinquiores Christo, qui in unoquoque statu fuerunt capita Ecclesiæ, magis fuisse in fide illuminatos, regulariter loquendo. Ita explicat sententiam suam D. Thomas, et ita etiam est interpretanda regula Gregorii, et patet facile ex discursu ejus, quia Moyses videtur fuisse excellentior in divinis illustrationibus, quam superiores; et specialiter ait D. Thomas excessisse in cognitione divinitatis quoad simplicitatem ejus, quam Deus illi ostendit, revelato illo nomine: *Ego sum qui sum*, juxta illud Exod. 6: *Nomen meum manifestavi eis.* Postea vero Apostoli majorem cognitionem acceperunt, ut recte probant argumenta facta, neque est cogitandum aliquos post illos habuisse majorem fidei cognitionem, neque posset id sine temeritate affirmari, ut satis etiam probatum est. Dixi autem, *regulariter,* quia in quolibet statu potest cogitari aliqua exceptio, ut in statu legis naturæ fortasse Adam excessit posteriores, et in statu legis scriptæ David forte excessit Moysem, Isaiam, et alios, ut etiam tactum est. Deinde Joannes Baptista conferri potest cum Apostolis; de Elia etiam, et Enoch, quatenus venturi sunt tempore ultimi judicii, cogitari potest an sint habituri vel æqualem vel majorem cognitionem fidei; itaque in his nihil certius affirmari potest.

14. *Tertium pronunciatum pro utraque reg.* — Tertio, dicendum est specialiter de Ecclesia Christi, successu temporum crevisse in sapientia rerum divinarum acquisita, mediante fide, ut experimento constat. Unde quoad

hanc sapientiam potuit esse etiam mutatio et varietas in Ecclesia, in qua nulla ex prædictis regulis potest habere moralem certitudinem; nam in quibusdam temporibus magis propinquis adventui Christi videtur Ecclesia abundasse majori lumine et cognitione, existentibus in ea illustrioribus Doctoribus, quæ postea remitti potuit illis deficientibus, et iterum postea crescere advenientibus aliis, nam hoc totum pendet ex ordine divinæ providentiæ, adjuncta sollicitudine pastorum Ecclesiæ; et hoc probant dubitationes factæ, quæ ex dictis facile solvuntur.

15. *Quæstiuncula. — Partis negativæ motivum.* — Una tantum superest expedienda difficultas, quæ proposita etiam est, et est majoris momenti, an scilicet in Ecclesia Christi creverit fides, quoad aliquas propositiones credendas de fide, in posteriori tempore, quæ antea non credebantur tanquam de fide? Nam ex dictis videtur sequi pars negativa, quia sapientia infusa non potuit etiam extensive crescere in hac Ecclesia, alias possent posteriores pastores Ecclesiæ in hac sapientia superare Apostolos; item in hac Ecclesia non sunt novæ revelationes; ergo nec nova credibilia. Denique ita videntur sentire Scholastici supra citati, dicentes non augeri fidem Ecclesiæ quoad numerum credibilium, sed solum quoad explicationem; D. Thomas etiam in hac quæst. 1, art. 10, ad 1, dicit nihil doceri ab Ecclesia, quod in doctrina Apostolorum non contineatur, sed explicari magis, et proponi fidelibus propter hæreticos; unde etiam Wald., l. 2 Doctrinal. fid. antiq., cap. 22 et 23, dicit non posse Ecclesiam novum articulum fidei condere, sed antiquos explicare, quod etiam tradit Castro, l. 1 contr. hæreticos, capite 8; et Cano, l. 2 de Locis, c. 7, et l. 4, cap. 3.

16. *Veræ resolut. pars prior.—Pars posterior.* — Sed quia hoc punctum attingit materiam de Potestate Pontificis et Concilii ad definiendas fidei veritates, quam infra, disp. 5, sect. 7 et 8, ex professo tractaturi sumus [1], ideo breviter dico simpliciter quidem asserendum esse Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare; nam propterea recurrit semper ad Scripturam et Apostolicas traditiones, et ita docent etiam antiqui Patres, ut Vincent. Lyrinens., lib. cont. Profan. voc. novit., cap. 7 et 37; Irenæus, l. 3 contra Hæres., cap. 2; et Hieronymus in id Psalm. 86: *Dominus narravit in Scripturis populorum, et principum horum, qui fuerunt in ea.* ubi expendit verbum illud, *fuerunt*, ut exponat Principes illos fuisse Apostolos. Hoc tamen non obstante, verum est aliquam propositionem explicite nunc credi de fide, quæ antea explicite non credebatur ab Ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua contineretur; hoc probant exempla supra adducta, et optimum etiam est de baptismo dato ab hæretico in forma Ecclesiæ, an sit iterandus, vel sit validus; nam tempore Cypriani neutrum erat de fide; et ideo, licet ipse et Stephanus Papa contraria sentirent, nihilominus in ejusdem fidei unione permanserunt, quia Stephanus nihil definivit; postea vero de fide traditum est, talem baptismum non esse iterandum; et multa similia possunt afferri, et sine dubio hoc spectat ad potestatem definiendi Ecclesiæ. Neque ad hoc est necessaria nova revelatio, sed sufficit infallibilis assistentia Spiritus Sancti ad explicandum et proponendum explicite id quod antea implicite tantum in revelatis continebatur.

17. *Satisfit motivis negativæ partis in num. 15.* — Et ita sunt explicandi dicti auctores. Nam illa explicatio, quam dicunt posse Ecclesiam facere, aliquando est per explicationem novæ propositionis contentæ in antiquis. Illa autem propositio nunquam est novus articulus, quia non pertinet ad materiam veluti substantialem fidei explicite ab omnibus credendam; illa enim sufficienter fuit semper explicata in Symbolo, sed pertinet sæpe ad doctrinam fidei, quam oportet sciri a Doctoribus Ecclesiæ, juxta temporum varietatem vel necessitatem.

18. *Unum genus propositionum quæ successu temporis explicite creduntur.—Alterum genus.*—Denique, propter id quod de Apostolis tangitur, possumus distinguere duplicem ordinem propositionum, quæ successu temporum explicite creduntur; quædam enim pertinent veluti ad substantiam mysteriorum, ut in mysterio Incarnationis, quod Christus habuerit duas voluntates; et in mysterio Eucharistiæ, quod substantia panis post consecrationem non maneat, et similes; et de hujusmodi credendum est, fuisse cognitas ab Apostolis non tantum implicite, sed explicite, quia optime intelligebant Scripturas, et mysteria omnia quæ ad traditionem fidei pertinebant. Aliæ vero sunt propositiones contingentes, quæ tempore Apostolorum nondum evenerant, ut quod iste sit Pontifex, quod hoc sit

[1] Videantur etiam disp. 10 et 11.

verum Concilium, et similes; et has non oportuit cognosci ab Apostolis explicite, sed tantum in universali, quia non erat necessarium illis revelari omnia futura. Et fortasse hoc modo in die Pentecostes non fuerunt edocti explicite de omnibus mysteriis fidei, quoad particulares circumstantias eorum, ut de modo vocationis Gentium, et de cessatione legalium, ut plane colligitur ex Actorum 10 et 15; et sic etiam Joannes, in Apocalypsi, multa intellexit de futuris, quæ aliis revelata non fuere, et fortasse multa ex illis non intelligentur certo et explicite, donec impleantur. Ita ergo potest Ecclesia in his rebus cognoscendis proficere, etiam cum certitudine fidei, interveniente Ecclesiæ definitione, quæ propter assistentiam Spiritus Sancti vim habet revelationis, seu infallibiliter applicat revelationem universalem ad particulare objectum. Et hæc sufficiunt de objecto materiali; nam alia quæ hic tractari possent de propositionibus mediate tantum, vel traditis, et non scriptis, pendent ex dicendis de objecto formali, et de regulis fidei, et ibi tractabuntur.

DISPUTATIO III.

DE OBJECTO FORMALI FIDEI; ET QUOMODO AD ILLUD FIAT ULTIMA FIDEI RESOLUTIO.

Objectum formale duplex. — Primus modus objecti formalis apud Capreolum. — Duplex solet distingui objectum formale in potentiis vel habitibus, præsertim cognoscitivis, scilicet, *in esse rei*, et *in esse cognoscibilis*, ut tradit Cajetanus, 1 p., quæst. 1, art. 3; et ante illum Capreolus, quæst. 4 Prolog., art. 1, ubi distinctionem hanc colligit ex variis locis D. Thomæ; et applicando illam ad nostram materiam, aliquid de ea dicemus in sectione 2. Ratio ergo formalis objecti *in esse rei*, est ratio principaliter cognita; unde vocari solet *objectum quod*, seu *terminativum*. Ratio autem formalis *in esse cognoscibilis*, est ratio seu medium cognoscendi, et ideo vocatur *objectum quo*. Unde fit ut, comparando illas duas rationes inter se, illa quæ pertinet ad *esse rei*, in objecto materiali comprehendatur; quare de illa hic non tractamus, nam in præcedenti disputatione explicata est. Agimus ergo de ratione formali *motiva*, quæ solet etiam vocari *ratio sub qua*. Addit vero Capreolus tertiam rationem objecti, quam ipse vocat concomitantem, in 3, dist. 25, art. 3, ad 1; sed non oportet membra multiplicare, quæ obscuritatem et confusionem parturiunt; nam ut ipsemet explicat, illa ratio concomitans nihil aliud est quam denominatio objecti materialis a formali, ut in præsenti materia est *ratio credibilis*. Quapropter non distinguuntur illa duo, nisi tanquam abstractum et concretum, ideoque eadem est utriusque consideratio. Magis distingui possent in objecto formali fidei, *Deus ipse revelans*, et *ejus revelatio*, quia revera illa duo distincta sunt, cum revelatio sit actio Dei ad extra; verumtamen, si attente considerentur, illa duo se habent tanquam forma, et informatio seu unio, et ideo unam rationem formalem objecti constituunt, sicque sub una ratione utramque considerabimus; oportebit tamen utriusque conditiones explicare.

SECTIO I.

Utrum Deus, seu Dei auctoritas, vel potius humana ratio sit objectum formale fidei.

1. *Error hæreticorum in hac quæstione. — Fundamentum erroris. — Confirmatur ex ratione. — Secundo.* — In hoc principio oportet ante omnia refutare errorem quorumdam, qui dixerunt nihil esse credendum, nisi quod humana ratione intelligitur ac persuadetur. Ita Manichæos sensisse indicat Augustinus, lib. de Utilit. credendi, cap. 1; dicit enim illos docuisse, superstitiosum esse fidem ante rationem imperare, quasi nihil credendum sit, nisi quod ratio suaserit. Eumdem errorem tribuit Abailardo Bernardus epist. 190 ad Innocentium; ille enim primum etiam fundamentum credendi in ratione constituebat; unde cum illud sit objectum formale fidei, in quo per se ac principaliter fundatur assensus fidei, ut videbimus, merito dicere possumus hos hæreticos constituisse objectum formale fidei, non in Deo, sed in humana ratione. Fundabatur Abailardus, ut Bernardus refert, in illo Eccl. 19: *Qui cito credit, levis est corde;* nam *cito credere*, dicebat esse adhibere fidem ante rationem; nam, qui ita credit, periculo errandi se exponit, et ideo admonet Joannes, 1 epist., cap 4: *Probate spiritus, an ex Deo sint;* et Paulus, 1 ad Thessal. 5: *Omnia probate, quod bonum est tenete;* probatio autem hæc non fit nisi per lumen rationis, quia si dicatur fieri per revelationem, illa erat probanda; unde cum in revelationibus non procedatur in infinitum, nec perveniatur ad revelationem claram,

oportet sistere in lumine rationis, tanquam in regula credendorum; et hoc est esse objectum formale; atque hæc est præcipua ratio hujus erroris. Et confirmatur, quia nisi per rationem credendum sit, poterunt etiam credi quæ sunt contra rationem, et ita poterunt excusari infideles, etiamsi absurdissima credant, et rationi contraria, dicentes se credere Deo, contempta ratione sua; hoc autem absurdissimum est, ut constat. Denique videbatur his hæreticis impossibile, credere sine ratione ostendente veritatem; quia credere, est assentiri; non potest autem intellectus assentiri, nisi cognoscat ac percipiat connexionem prædicati cum subjecto (alias posset credere astra esse paria suo arbitratu); illud autem sine ratione non fit.

2. *Contra hunc errorem notatur quadruplex modus necessariæ intelligentiæ rei ut credi possit. — Primus modus. — Secundus. — Tertius. — Quartus.* — Ad impugnandum hunc errorem, et fundandam veritatem, oportet advertere quatuor modis posse intelligi rationem et intelligentiam rei creditæ esse necessariam ad credendum. Primo, quia oportet prius percipere id quod proponitur ad credendum, et intelligere, saltem conceptu apprehensivo, quid sit id quod asseritur seu proponitur; et in hoc sensu clarum est intelligentiam et rationem necessariam ad hanc apprehensionem, esse etiam necessariam ad fidem; quomodo dixit Augustinus (Psalmo 118, circa illa verba: *Da mihi intellectum*): Nisi aliquid intelligatur, nemo potest credere in Deum; hæc autem intelligentia non potest pertinere ad objectum formale fidei; quia apprehensio non est ratio assentiendi, ut per se constat, sed est una ex conditionibus necessariis. Secundo, potest concurrere ratio, ut ostendens esse prudenter credibile id, quod proponitur, et ad hoc sufficienter proponi; et sic etiam concursus rationis necessarius est, et illum persuadet sententia illa Sapientis: *Qui cito credit, levis est corde,* quia prudentis est considerare prius quid credat. Verumtamen hoc etiam non spectat ad objectum formale fidei, sed est conditio prævia, de qua post disputationem præsentem late dicturi sumus. Tertio, potest esse necessaria ratio, ut ostendat non esse impossibilia, nec rectæ rationi contraria, ea quæ credenda proponuntur, sive hoc fiat positive probando illas res esse possibiles, sive tantum negative, ostendendo non probari impossibiles, quod fieri solet solvendo rationes, potius quam oppositum convincendo. Et hoc munus rationis circa res fidei, etiam est verum et necessarium, saltem in hominibus doctis; quia quæ credenda sunt non possunt esse contra rationem, licet supra illam sint. Tamen hoc etiam non pertinet ad objectum formale, sed ad conditiones prævias ad credendum; imo continetur sub præcedente, non enim potest objectum prudenter judicari credibile, nisi judicetur non impossibile, vel saltem non probari impossibile, ac subinde nec esse contra rationem. Quarto igitur modo potest postulari ratio ad credendum, tanquam ostendens veritatem credendam, et tanquam proprium fundamentum ac per se ipsius assensus; et in hoc sensu locuti sunt dicti hæretici, ut citati Patres significant et impugnant.

3. *Prima assertio, partim de fide, partim Theologica.—Probatur primo ex Scriptura.*— Dico ergo primo: humana ratio non est fundamentum in quo per se nititur fides Christiana, et ita non potest esse objectum formale fidei. Hæc assertio est de fide quoad priorem partem; quoad posteriorem vero est Theologica et certa. Probatur primo ex Paulo, 1 ad Cor. 2, dicente: *Prædicatio nostra non est in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei;* per quæ verba, et per totum illud caput, satis expresse impugnat Paulus dictum errorem. Et ideo dicebat, 2 ad Cor. 10, oportere *captivare intellectum in obsequium Christi;* quæ autem esset captivitas intellectus, si illa tantum crederet, quæ per rationem vera esse cognosceret? Præterea, Matt. 21, Christus dixit Petro: *Caro et sanguis non revelavit tibi*, per carnem et sanguinem intelligens naturam et vires ejus, et ideo addidit: *Sed Pater meus, qui in cœlis est;* et sic etiam dixit, Matth. 10: *Confiteor tibi, Pater, quia abscondisti hæc a sapientibus, et revelasti ea parvulis;* et Joan. 3: *Si terrena dixi vobis, et non creditis, quomodo si dixero cœlestia, credetis?* Unde Joan. 1 dicitur: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

4. *Secundo probatur ex Patribus.* — Secundo principaliter probatur ex Patribus, qui ubique docent in fide non requiri, imo nec intervenire scientiam, sed potius ignorantiam, non quia fides non præbeat aliquam rei cognitionem, sed quia non ostendit res creditas, quoad earum veritatem, per rationem. Sic dixit Augustinus, serm. 1 de

Trinitat. : *Fidelis sum, credo quod nescio;* et sermone 20 de Verbis Apostoli : *Melior est fidelis ignorantia, quam temeraria scientia;* et tract. 40 in Joann., ponderans illud Isai. 7: *Nisi credideritis, non intelligetis*, inquit : *Credimus ut cognoscamus; non cognoscimus ut credamus;* et l. 50 Homiliarum, in 32, inquit : *Arcana regni Dei prius quærunt, ut fiant intelligentes.* Præterea Dionysius, in capite septimo de Divin. nomin. : *Fides,* inquit, *est stabilis credentium sedes. et simplex veritatis notio impersuasibili veritate certa;* vocat *impersuasibilem*, quia ratione probari non potest; unde etiam dixit Damascen., l. 4, cap. 12 : *Fides est assensus ab omni curiositate dissitus;* vel, ut ait ibi Clictov., *est incrustabilis consensus*, quia non datur per rationis inquisitionem; sic etiam Basilius, homil. in Psal. 119, dicit fidem non inniti geometricis probationibus, *sed animis nostris,* inquit, *se insinuat efficaci operatione Spiritus Sancti;* unde infra dicit, fidem esse *assensum nulla prævia inquisitione nitentem;* facit etiam illud Gregorius, homil. 26 in Evangel.: *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum;* quod etiam habetur inter opera Cypriani, lib. de Cardinal. Christi operibus, capite de Christi Nativ. Sic etiam Nazianzenus, orat. 34, alias 2, de Theologia, fidem rationi opponit, dicens : *Fidem potius quam rationem sequamur;* et Hilarius, 8 de Trinit., ante medium, inquit: *Maximum fidei meritum est sperare quod nesciat.* Denique Irenæus, lib. 2, cap. 45 : *Melius est* (inquit) *credere Deo, neque aliud inquirere ad scientiam, nisi Jesum filium Dei, quam per quæstionum subtilitates in impietatem cadere.* Et plura de hoc videri possunt in Cyrillo Alexandrino, libr. 1 contra Julianum; et Hieronymo, Jonæ cap. 3; et Chrysostomo, hom. 2 et 8 ad Roman.

5. *Probatur tertio ex ratione.* — Tertio, probatur ratione, quia præcipua mysteria, quæ fide credimus, talia sunt, ut ratione naturali cognosci non possint, sicut de mysterio Trinitatis, Incarnationis et Eucharistiæ in suis locis ostensum est, l. 1 de Trin., cap. 11; de Incarn., disp. 3, sect. 1; de Sacram., disput. 48, sect. 3, et est per se evidens, quia nulla sunt naturalia principia, neque effectus Dei naturaliter cognoscibiles, per quos ratione possimus aliquod ex his mysteriis ostendere; ergo non potest ratio naturalis esse in nobis principale fundamentum credendi hæc mysteria. Et confirmatur : nam vel illa ratio, quæ fundaret fidem, esset evidens, vel tantum probabilis : neutrum dici potest; ergo. Probatur prior pars minoris, quia evidentia convincit intellectum, et necessitat ad assensum, ut ex Philosophia constat; fides autem non necessitat, sed voluntarie suscipitur, ut infra videbimus; unde etiam negari potest pro arbitrii libertate, ut in hæreticis experimur; ergo assensus fidei non fundatur in evidenti ratione ostendente veritatem, et infra ostendemus non fundari etiam in revelatione evidente. Altera vero pars probatur, quia alias fides tantum esset quædam opinio, quod (ut scribit Bernardus, Epist. 490, ante medium) videtur sensisse Abailardus, vocans fidem æstimationem, quasi ex opinione pendeat, non certa veritate subsistat; alioqui posset quilibet formidare, et dubitare de veritate fidei, sicut formidamus et dubitamus de his, quæ per solam rationem probabilem tenentur. Non ergo fundatur fides in ratione, sed (ut inquit Petrus, 2 Canon., capit. 1) *habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes*, etc.

6. *Secunda assertio bipartita.— Ostenditur prior pars assertionis ex Scriptura.* — Dico secundo : Deus ipse, quem credimus, est etiam prima ratio credendi, atque adeo objectum formale fidei. In hac assertione conveniunt Theologi, D. Thomas, hic, art. 1, et 1 part., q. 1, art. 3 et 7; et reliqui in Prolog. sent., et in 3, dist. 24; Altisiodor., statim in principio Summæ, in Procemio; et Alens., 3 p., q. 68. Et quoad substantiam, seu fundamentum assertionis, est clara doctrina fidei; nam Scriptura sæpe docet, veram fidem, ad salutem necessariam, ipsi Deo inniti; sic dicitur Gen. 15 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*, quod dicit Paulus, ad Rom. 4, scriptum esse propter nos, quia fidem illam, et credendi modum imitari debemus, ut justificemur, et ita de seipso dicit idem Paulus, 2 ad Timoth. 1 : *Scio cui credidi, et certus sum;* et ad Thess., epist. 1, c. 2 : *Accepistis illud, non ut verbum hominum, sed ut vere est verbum Dei;* et sic etiam Joan. prima epist., cap. 5 : *Qui credit Filium Dei, habet testimonium Dei in se;* et similia sunt frequentia in Scriptura; et ideo merito dixit Ambrosius, lib. de Abraham, cap. 3, et l. 2 Epistolarum, epistol. 12 ad Valentinianum : *Cœli mysterium doceat me Deus ipse, qui condidit, non homo, qui seipsum ignoravit. Cui magis de Deo, quam Deo credam?* et Augustinus, de Spirit. et litt., cap. 32 : *Non dubium*

est illam fidem ab Apostolo commendari, qua creditur Deo. Ratione etiam facile ostendi potest; nam imprimis de ratione fidei in communi est, ut nitatur in testimonio dicentis, quia in hoc distinguitur a scientia, et ab opinione proprie sumpta; ergo hoc etiam convenit nostræ fidei, et necessario sequitur ex præcedenti assertione, quia cum non nitatur ratione, necesse est ut in testimonio fundetur. Hoc autem testimonium, in quo fundatur fides Christiana, non est humanum, ut expresse docuit Paulus, in citato loco, ad 1 Corinth. 2, atque etiam Christus, cum dixit: *Caro et sanguis non revelavit tibi.* Neque etiam esse potest testimonium angelicum, tum quia ipsimet Angeli indiguerunt fide fundata in altiori testimonio, et ejusdem rationis est nostra fides; tum etiam quia testimonium Angelicum, secundum se spectatum, fallibile est, sicut testimonium humanum, et ita mali Angeli sæpe homines decipiunt. Quod si boni Angeli loquantur ut ministri Dei, sic Deus est qui principaliter testificatur; ergo solum relinquitur testimonium divinum, quod sit proprium fidei fundamentum, juxta illud Joan. 1: *Deum nemo vidit unquam; Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* et illud ad Galat. 1: *Non secundum hominem, sed secundum revelationem Jesu Christi;* imo Christus ipse, in quantum homo, totum hoc refert ad Patrem, dicens, Joann. 12: *Qui credit in me, non credit in me, sed in eum qui misit me.* Est ergo Deus ipse nostræ credulitatis ac fidei fundamentum.

7. *Ostenditur posterior assertionis pars.* — Ex hoc autem principio facile ac manifeste concluditur altera pars assertionis, scilicet, Deum esse objectum formale nostræ fidei, quia in omni habitu intellectus, vel scientia, objectum formale est illud quod illuminat objectum, et est medium seu ratio assentiendi illi; sed Deus hoc modo est ratio credendi per fidem infusam; ergo est ejus objectum formale. Minor probata est; major autem constat ex principiis Metaphysicæ, et potest inductione ostendi in fide humana, cujus formale objectum est testimonium humanum, quia illud est ratio credendi per talem fidem; similiter scientiæ habent objecta formalia ex mediis assentiendi: et ratio est, quia intellectus tendit in veritatem sui objecti; ergo id, quod ostendit veritatem in objecto, est formale objectum cognitionis, seu assensus. Atque hoc magis explicabitur et confirmabitur ex duabus sectionibus sequentibus.

8. *Ad fundamentum erroris in num. 1.— Ad primam confirmationem ex ratione, ibid. — Ad secundam.* — Ad fundamenta hæreticorum solutio patet ex dictis. Ad illud Sapientis: *Qui cito credit, levis est corde,* Bernardus respondet, Sapientem loqui de fide humana, quæ, cum nitatur homini, qui facile potest decipere, non est cito adhibenda, et sine dubio est sensus litteralis; nam Sapiens loquitur de his qui facile credunt detrahentibus de aliis. Addere vero possumus, etiam illud esse verum, sano modo intellectum, in fide divina; non enim cito est credendum dicentes se habere revelationem divinam; sed oportet expectare prudenter an fides vel revelatio sufficienter proponatur, ut infra videbimus, disput. 4, sect. 2; et qui hoc modo credit, non cito credit. Imo discipuli, qui non ita crediderunt, ut stulti et tardi corde reprehenduntur, et Zacharias punitus est, quia non credidit facta sufficienti revelatione. Atque hoc modo intelliguntur alia testimonia: *Quod spiritus probandi sint,* sicut Beatissima Virgo *cogitabat qualis esset illa salutatio,* et tamen nec nimis cito, nec tarde credidit, sed quando oportuit, et ideo fides ejus commendatur: *Beata, quæ credidisti;* et non credidit propter rationem, sed propter testimonium sibi propositum, *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Ad rationem primam respondetur, ad credendum necessariam esse aliquam intelligentiam objecti, non prout in se est, sed prout proponitur et offertur ad credendum. Neque est impossibile assentiri veritati, quæ per rationem non ostenditur; nam satis est quod in testimonio dicentis ostendatur. Imo Augustinus, dicto libro de Utilitate credendi, c. 12 et seq., ostendit sine hoc genere cognitionis et assensus, non posse homines gubernari, neque in humana societate vivere, quia præcipua pars humanarum actionum in aliqua fide fundatur; non enim esset amicitia, vel quivis humanus contractus, nisi unus alteri crederet, et sic de aliis.

SECTIO II.

Utrum Deus, quatenus revelatione sua constituit objectum credibile, sit objectum formale fidei?

1. *Prima ratio dubitandi.—Secunda ratio. — Tertia ratio ex triplici similitudine.*—Ratio dubitandi esse potest, primo, quia objectum formale debet esse aliquid reale et intrin-

secum, existens in objecto cognoscendo; sed Deus, ut revelans, non ponit in objecto credibili aliquid reale, sed tantum extrinsecam denominationem; ergo, ut sic, non potest esse objectum formale, alias tale objectum consisteret in relatione rationis, quia illa denominatio nihil aliud ponit in objecto. Secundo, objectum constituitur in esse credibilis per ipsummet habitum fidei, quatenus relatum ad objectum credendi; ergo fides non terminatur ad illud objectum, ut credibile est, seu sub ratione credibilis; ergo objectum formale fidei non est credibile, ut credibile; ergo neque est Deus, ut revelans et constituens objectum credibile. Primum antecedens sumitur a simili ex Aristotele, 5 Metaph., cap. 15, dicente objectum esse scibile, quatenus scientia refertur ad ipsum; est enim ex relativis non mutuis, quæ talia denominantur per habitudinem aliorum ad ipsa; ergo idem est cum proportione in objecto credibili, et fide. Prima vero consequentia probatur ex Aristotele, ibidem, quia alias committeretur circulus, et idem a seipso constitui diceretur; nam scientia constituitur per habitudinem ad suum objectum formale; ergo si hoc objectum est ipsum scibile, quatenus scibile est, objectum formale scientiæ constitueretur per ipsammet scientiam, quia per illam constituitur objectum scibile, ut dictum est. Item est hoc impossibile, quia objectum est prius, et præsupponitur ad scientiam; sed ut est scibile non est prius, cum sit tale per habitudinem scientiæ ad ipsum; ergo ut sic non potest esse objectum formale; ergo idem est cum proportione de credibili, ut credibile est. Tertio, ita se habet revelatio Dei ad objectum credibile, sicut lumen intelligentis ad objecta cognoscibilia naturaliter; sed non propter hanc causam lumen intellectus agentis est objectum formale omnium cognitionum intellectualium; alias omnes scientiæ, imo omnes intellectiones naturales essent unius speciei; ergo neque in præsenti id sufficit, ut Deus, quatenus revelans, sit objectum formale fidei. Et confirmatur, nam Deus revelando est ut præceptor, qui non dicitur constituere formale objectum. Denique si Deus infunderet alicui omnes scientias, revelaret illas, et tamen revelatio illa non esset objectum formale, alias omnes illæ scientiæ essent una; ergo, etc.

2. *Aureolus stat pro parte negante. — Male arguit contradictionis D. Thomam. — Eamdem partem negativam sequitur Vazquez.* — Hæc fere argumenta proponit Aureolus in Prologo, quæst. de Unit. Theolog., art. 3, et propter illa, præsertim propter tertium, impugnat D. Thomam dicentem Theologiam esse unam, quia omnia cognoscit sub divina revelatione, sentiens Deum ut revelantem non esse objectum formale Theologiæ, ac subinde neque fidei, utrinque enim est eadem ratio, ut dicemus. Arguit etiam D. Thomam contradictionis, quia in 1 p., quæstione prima, articulo septimo, dicit Deum sub ratione deitatis esse objectum formale Theologiæ, et in art. 3, dicit revelationem Dei constituere objectum formale; et 2. 2, quæst. 1, art. 2, Deum sub ratione primæ veritatis esse objectum formale fidei. Sed hæc contradictio (ut hoc breviter expediamus) nulla est; nam in illo articulo septimo loquitur de objecto quod, et de ratione formali ejus in esse rei, sicut diximus in sectione præcedenti; in aliis vero locis loquitur de objecto formali, prout est ratio assentiendi, a quo solet habitus sumere unitatem suam, ut patet in illo art. 3 primæ partis. Nihilominus tamen Vazquez, circa illum articulum, disp. 7, cap. 3, loquendo de Theologia, negat Deum, ut revelantem, esse objectum formale ejus, et ex professo impugnat distinctionem supra datam, quam etiam ibi tradit Cajetanus de objecto in esse rei, et in esse scibilis, seu credibilis, quia esse scibile seu credibile non potest pertinere ad objectum formale specificans scientiam, vel fidem, et præcipue movetur secundo argumento seu ratione dubitandi supra posita.

3. *Assertio affirmans. — Colligitur assertio ex Scriptura et Patribus. — Ratione etiam convincitur.* — Dicendum vero est Deum, ut revelantem, seu testificantem res credendas per fidem, esse objectum formale fidei. Hæc est aperta sententia D. Thomæ, dicto art. 3; nam licet loquatur de Theologia, necessario inde infertur idem de fide, quia revelatio divina non spectat ad Theologiam immediate, sed mediante fide, quia accipit propositiones fidei, ut immediate revelatas, et illis utitur tanquam principiis; hic etiam, art. 1, ait D. Thomas primam veritatem esse objectum formale fidei, quia nihil creditur nisi ut revelatum ab ipsa, quod bene explicuit et notavit ibi Cajetanus, dub. 2, ubi expresse hanc sententiam docet; et latius Capreolus, in q. 4 Prologi, concl. 3 et 6, et ad argumenta Aureoli contra illas. Idem tenet Scotus, in 3, dist. 22, quæst. unic., et dist. 25, quæst. 2, in fine; Richardus, dist. 23, art. 4, quæst. 3,

et dist. 24, art. 1, q. 5, et alii Scholastici, tam ibi quam in Prologo ; et recentiores communiter hic, et in principio primæ partis ; et Bellarminus, l. 1 de Justif., q. 1 ; Conradus, 1. 2, q. 3, art. 6, § *Nota profundam ;* Sylvester, q. 1 conflati, art. 10 ad 2, et art. 12, § 1 ; Hispalens., 3, dist. 23, q. 2, art. 3, notab. 3 ; Vega, l. 9 in Trident., c. 47. Et videtur mihi non minus colligi ex Scriptura et Patribus resolutionem hanc, quam secundam assertionem sectionis præcedentis, quia æqualiter et eodem fere modo docent Deum, et testimonium Dei, seu verbum Dei esse fundamentum primarium nostræ fidei, juxta illud : *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se ;* et illud : *Accepistis illud, non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei ;* et ideo Christus Dominus de se dicit, Joan. 18 : *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati ;* et alibi, Joan. 15 : *Si non venissem, et locutus eis fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo ;* et similia sunt multa, quæ supra retuli, ex quibus plane constat Deum non ut in se manentem (ut sic dicam), seu hoc ipso quod Deus est, sed ut testificantem et dicentem, esse objectum formale fidei. Ratio etiam hoc convincit, quia Deus non movet ad credendum nisi mediante testimonio suo; quomodo enim ei crederemus, nisi nobis loqueretur ? Ergo non est objectum formale fidei, nisi ut testificans et revelans.

4. *Objectio contra proximam rationem solvitur. — Data solutio patet. —* Dices inde solum probari revelationem esse conditionem necessariam ad credendum; nam cum sit quid creatum, non videtur posse pertinere ad objectum formale fidei, quæ est virtus Theologica, et in solo Deo fundari debet. Respondetur, licet species intelligibiles vel signa, per quæ nobis proponitur, et manifestatur testimonium divinum, pertineant ad conditionem necessariam, et quasi applicationem objecti fidei, ut postea videbimus, nihilominus testimonium Dei, ut nobis objective propositum (quod nomine revelationis semper hic intelligimus), non esse tantum conditionem necessariam, sed per se pertinere ad formalitatem objecti : nam Deus ipse, seu veritas ejus, est quasi forma informans materiam fidei in esse credibilis ; testificatio autem est quasi unio, seu informatio talis formæ ; unde, sicut unio formæ ad materiam non est sola conditio, sed causalitas formalis, ita etiam in præsenti se habet, cum proportione, testificatio. Quod patet primo, quia Deus absolute consideratus non informat hanc materiam in esse credibilis ; et prima, ac fortasse unica conjunctio, quam in ratione objecti habet ad illam materiam, est testimonium ejus ; ergo illa est quasi unio et causalitas formalis. Deinde Deus secundum se potest multis modis revelare illas res, præsertim clare, vel obscure, et secundum hanc veritatem induit diversas rationes objecti formalis ; ergo signum est revelationem pertinere ad objectum formale. Tertio, id quod est proprium motivum credendi, est objectum formale fidei, sicut esse solet, cum proportione, in scientia, et in quocumque habitu intellectuali ; sed motivum credendi non est Deus utcumque, sed ut dicens et testificans ; ergo ut sic etiam est objectum formale fidei. Denique ab hoc objecto habet fides suam unitatem ; nam, licet versetur circa res varias et distinctissimas, una est, quia idem testimonium Dei, seu revelatio ejusdem rationis, in omnes illas cadit, ut notavit D. Thomas supra, et in 3, d. 23, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1, et e contra per idem objectum distinguitur hæc fides ab omni alio habitu intellectuali, et specialiter a fide humana, etiamsi circa eamdem materiam versari contingat ; ergo signum est hoc pertinere ad objectum formale, quod magis constabit ex solutionibus argumentorum.

5. *Ad rationem dubitandi in n. 1, Cajetani responsio. — Non placet. — Cur scientia Dei perperam dicatur revelatio. — Responsio Capreoli qualis. —* Ad primum, Cajetanus, hic, art. 2, ad 2 dub., respondet negando quod in objecto fidei, *esse revelatum*, sit aliquid extrinsecum, vel relatio rationis ; quia, licet *esse revelatum* (inquit) absolute sumptum possit esse denominatio extrinseca, tamen esse revelatum a se in Deo est quid intrinsecum, scilicet, revelatio activa, seu actus revelandi, qui est ipsa substantia Dei. Sed non placet responsio. Primo, quia sub fidem non solum cadit Deus, sed multa alia a Deo, quæ non revelant se, sed revelantur a Deo ; ergo in illis, *esse revelatum* est mera denominatio extrinseca. Secundo, quamvis loquamur respectu ipsiusmet Dei, *Deum esse revelatum a se*, non potest addere Deo aliquid reale intrinsecum ; tum quia illud est liberum Deo, et quidquid est liberum, ut tale est, solum addit Deo respectum rationis ; tum etiam quia *esse revelatum*, est quid conveniens Deo ex tempore ; at temporale prædicatum solum ponit in Deo relationem rationis, vel denominationem ex-

trinsecam; tum denique quia revelatio activa non est substantia Dei, sed actio transiens; immerito enim dicunt aliqui, ipsam scientiam Dei internam, seu increatam, esse revelationem; nam scientia Dei non innotescit nobis per seipsam, sed per aliquid aliud, scilicet, per locutionem : illa est ergo revelatio. Locutio autem Dei actio transiens est, ut ostendi l. 2 de Oration. mentali, cap. 12, num. 21. Confirmatur, quia alias possemus credere omnia quæ scit Deus, quia omnia essent revelata : addit ergo revelatio aliquid extrinsecum Deo, vel aliquid rationis. Propter quod Capreolus supra respondet, quod licet formale objectum *quod* sit aliquid reale, ratio formalis potest esse ens rationis. Sed licet fortasse in re non multum discrepet a veritate, modus tamen loquendi mihi non placet, quia ens rationis in rigore est quid fictum et accidentale, et non potest esse motivum et ratio assentiendi.

6. *Vera solutio.* — Dico ergo objectum formale in se, quid reale esse, scilicet divinam veritatem suo testimonio applicatam, et ita posse esse rationem assentiendi rei testificatæ, etiamsi in illa nihil ponat intrinsecum, sed solam extrinsecam denominationem, quæ dici potest fundamentum relationis rationis. Neque hoc est novum, quia respectu actuum humanorum et moralium, magnam virtutem habent formæ extrinsece denominantes ad movendum intellectum, vel affectum; amo enim amantem me, quamvis *esse amatum*, in me sit denominatio extrinseca; et in fide humana credo aliquid, quia est dictum ab alio, etiamsi *esse dictum* sit denominatio extrinseca. Neque in præsenti obstabit quod revelatio sit quid creatum; nam veritas Dei est increata, et illa est, ut dixi, quasi principalis forma; revelatio autem est quasi informatio, quæ totam suam excellentiam et infallibilitatem habet a forma increata, quod explicari facile potest exemplo beatitudinis objectivæ, et formalis, respectu spei; nam satis est quod beatitudo objectiva sit increata, licet formalis creata sit; sicut etiam in mysterio Incarnationis, licet unio sit quid creatum, quia Verbum increatum est, inde habet suam excellentiam et infinitatem.

7. *Ad secundum in eodem n. 1, resp. 1. — Respondetur secundo notando dupliciter dici objectum scibile. — Item dupliciter credibile.* — Ad secundum, imprimis negari non potest distinctio objecti in esse rei et in esse cognoscibilis, quam, præter auctores citatos, docet expresse D. Thomas 1. 2, quæstione 54, art. 2, ad 1, et patet, quia constat in intellectu aliud esse objectum quod cognoscitur, seu cui intellectus præbet assensum, et aliud esse rationem assentiendi; et in voluntate constat eamdem materiam posse amari, vel odio haberi ex diversis motivis, quæ mirum in modum actus distinguunt, ut patet in detestatione eorumdem peccatorum propter Deum, vel propter timorem inferni, et pœnas ejus. Ratio autem motiva constituit rem in ratione cognoscibilis, vel amabilis, et ita necessario distinguitur objectum in esse rei, ab objecto in esse cognoscibilis, et inde contingit ut quæ sunt distincta in esse rei, sint unum in esse cognoscibilis; et e contra, ut quod est unum in esse rei, sit multiplex in esse cognoscibilis, vel amabilis. Secundo dico argumentum fundari in sola æquivocatione vocis, et ideo nullius esse momenti. Dupliciter ergo potest denominari objectum scibile: uno modo, tanquam correlativum scientiæ, eo modo quo esse potest, et ita de illo locutus est Aristot., in 5 Metaphys., et de illo, ut sic, procedit argumentum; tamen sub illa denominatione non ponitur objectum formale scientiæ, et hoc probat illa ratio, et dicetur latius in sectione sequenti. Alio vero modo dicitur in objectum scibile ratione objecti motivi, quatenus est veluti in aptitudine proxima, ut possit movere intellectum ad scientiam, seu assensum, quod bene notavit Alexander Alens., 1 p., q. 23, memb. 4, art. 6, ad penult., et in eodem sensu dixit D. Thomas, 1 p., q. 13, art. 7, ad 6, scibile secundum potentiam esse prius quam scientiam; hoc ergo modo sumitur scibile quando constituitur in ratione objecti formalis, et contra hoc nihil urget ratio facta. Idem ergo est cum proportione de credibili: nam uno modo sumitur, ut terminus denominatus ab ipsa credulitate, et ut sic non habet rationem objecti formalis; alio modo sumitur ut objectum dignum fide, vel aptum ad movendum intellectum ad assensum, et sic dicitur esse objectum formale. Imo hoc ipsum credibile subdistingui potest, ut infra videbimus; nam dici potest etiam credibile ratione sufficientis propositionis, et hoc etiam modo non pertinet ab objectum formale, sed ad conditionem necessariam fidei ad credendum; alio vero modo sumitur ut constitutum per proprium motivum et rationem credendi, et sic dicimus esse objectum formale. Denique hoc non negat idem Vazquez, nam statim, cap. 4, fatetur testimonium divinum, quatenus est ratio cre-

dendi omnia revelata, esse objectum formale fidei; non video tamen cur, vel qua consecutione et doctrina negaverit eamdem revelationem esse objectum formale Theologiæ, cum proportione sumptam, scilicet mediate, et quatenus per discursum applicatur ad conclusiones elicitas ex principiis fidei; unde etiam incidit in aliud inconveniens, dicens eamdem esse Theologiam in homine Catholico et hæretico, quoad conclusiones quas uterque eliciunt ex principiis quæ credunt; nam sicut illi duo non habent eamdem fidem, neque plane habere possunt Theologiam ejusdem rationis, cum Theologia nitatur principiis eo modo quo credita sunt, de quo latius, sect. 2.

8. *Ad tertiam rationem dubitandi quoad primam similitudinem. — Quoad secundam. — Quoad tertiam.* — Quæ in tertio argumento proponebat Aureolus parvi sunt momenti; nam imprimis nulla est comparatio quæ fit de intellectu agente, vel potius de naturali lumine intellectus possibilis, ad revelationem, seu testimonium Dei; etenim lumen intellectus non est ratio objectiva, sed est principium efficiens cognitionem. Unde potius comparari posset cum habitu fidei, de quo dicemus sectione sequenti; et ideo illud lumen non dat speciem actui, sed est veluti causa æquivoca, quæ potest facere effectus, seu actus specie distinctos, quatenus per diversa media præbet assensus; quæ media solent esse objecta formalia motiva, et ad hunc modum se habet in præsenti testimonium divinum. Secunda etiam comparatio de præceptore non est ad rem, quia præceptor non est ratio credendi quæ docet, sed est proponens, applicans et explicans rationem credendi, seu assentiendi; nam si discipuli aliqua credant ex solo testimonio præceptoris, in illis, seu respectu illius assensus, non solum se habet ut præceptor, sed etiam ut testis, et ratio credendi; ita ergo se habet Deus in fide, non solum ut præceptor, sed etiam ut testis cui credendum est, et hoc modo dicimus esse objectum formale. Tertia denique comparatio nullam habet similitudinem : nam si Deus infundat scientias, non ideo est ratio assentiendi, nec testis eorum quæ per tales scientias cognoscuntur, sed est tantum causa efficiens, vel extraordinaria, et quasi ex accidente, si scientiæ sint ex suo genere acquisitæ, et per accidens infusæ; vel est causa connaturalis, si scientiæ sint per se infusæ, et ideo non sequitur illas scientias esse unam, quia effectus non habent unitatem a causa, præsertim eminenti et æquivoca. In fide autem Deus est ratio credendi, quia est testis veritatum quas revelat; nulla ergo est comparatio. Alia vero difficultas, quam in præsenti tangit Scotus, de processu in infinitum, qui sequi videtur ex hoc modo explicandi objectum formale fidei, infra, sectione 12, a n. 8, tractabitur.

SECTIO III.

Utrum Deus sit objectum formale fidei tantum ut revelans, vel etiam ut auxilians, seu lumen fidei infundens?

1. *Modus quidam dicendi ex Scoto.* — Non solet hæc quæstio sub his terminis disputari; tamen ad eam tractandam, occasionem nobis præbuere varia dicta Doctorum : primum sit Scoti, in 3, dist. 23, art. 2, ubi, postquam proposuit aliqua argumenta contra modum explicandi objectum formale fidei per revelationem et testimonium Dei, aliam adducit explicationem modi assentiendi fidei, nimirum, ut assentiatur intellectus, non ex motivo aliquo, sed per se tendendo in veritatem propositam, ac si esset per se nota, solum ex intrinseca virtute, et inclinatione ad objectum apprehensum, ad eum modum quo habitus intellectus assentitur primis principiis; hac interveniente differentia, quod habitus principiorum connaturaliter assentitur, quia videt connexionem immediatam extremorum. Fides autem, quia illam non videt, operatur supra naturam intellectus. Ad quem dicendi modum suadendum, duo motiva præcipua intendit Scotus : unum est proxime insinuatum, quia alias procederetur in infinitum in rationibus assentiendi per fidem; aliud est, quia alioqui nulla esset ratio sufficiens ad ponendam fidem infusam, ut necessariam ad credendum.

2. *In eo tamen non persistit.* — Verumtamen neque ipse Scotus in hoc dicendi modo persistit, nec videtur satis intelligibilis, ut ipse etiam statim objicit; quia sequeretur fidem non præbere assensum rationali et intellectuali modo, sed per modum naturalis agentis, quod nec dici nec cogitari potest; quomodo enim intellectus præbebit assensum nisi videat et cognoscat aliquod sufficiens motivum assentiendi? Item alias assensus fidei non esset liber, nec a voluntate pendens, quod dici nequit, ut infra videbimus. Denique sequeretur infantem baptizatum quasi necessario as-

sentiri propositioni, seu veritati fidei sibi propositæ, sine alia instructione vel motivo ex parte objecti, ex sola inclinatione habitus, quem in Baptismo recepit, quod est manifeste falsum, et contra ipsam experientiam. Et ideo ipse Scotus, q. 1 Prolog., et in 3, dist. 25, fatetur non posse lumen fidei præbere assensum, nisi ex parte objecti præcedat propositio illius, cum sufficienti instructione et revelatione objectiva.

3. *Alius dicendi modus.* — *Ejus fundamentum.* — *Confirmatur.* — Dicunt vero aliqui, non multum recedentes ab illo priori dicendi modo, totum hoc, quod præcedit ex parte objecti, solum esse conditionem necessariam sine qua non posset fides assentiri, nihilominus tamen rationem formalem et motivum per se assentiendi esse ipsummet lumen fidei, ac subinde objectum ipsum credibile constitui in ratione objecti formalis, quatenus est sub dicto lumine, et per illud illuminatur ac revelatur. Unde fit ut Deus, quatenus infundens hoc lumen, sit objectum formale fidei, et consequenter etiam sequitur Deum, ut auxiliantem ad credendum, esse objectum formale fidei, quia infundendo hoc lumen, auxiliatur. Atque ita videtur sentire Aragon. 2. 2, q. 1, art. 1, quatenus dicit ipsummet lumen fidei esse motivum et rationem credendi; idem sentit Bannez ibi, dub. 1, concl. 6, et ad 3, ubi ait revelationem solum esse illuminationem veritatis, veritates autem fidei non illuminari nisi per habitum fidei, et ideo illuminationem seu revelationem, quæ est formalis ratio fidei, non esse a Deo nisi effective, a lumine autem fidei formaliter; quod etiam plane sentit Cano, l. 12 de Locis, cap. 3, conclus. 2 et 3. Fundamentum ergo est, quia formalis ratio credendi est revelatio; sed revelatio non est nisi infusio luminis fidei, ut probatum est, referendo ipsam sententiam, et colligi potest ex illo 2 ad Cor. 3: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes;* scilicet, per fidem, ut ibi communiter exponitur. Et confirmatur, quia objectum formale intellectus semper est res cognoscenda, ut existens sub aliquo lumine, quia, ut diximus, constituitur objectum formale in ratione cognoscibilis; per lumen autem fit cognoscibilis, quia *omne quod manifestatur, lumen est;* ergo etiam objectum fidei formale constituitur per aliquod lumen fidei, quia nullum aliud supernaturale lumen est in credentibus, objectum autem formale fidei supernaturale esse debet.

4. *Præcedenti modo accedit Molina.*—*Ratio præcipua Molinæ.*—*Ejus confirmatio.*—*Confirmatio secunda ex quadruplici exemplo.* — Ad hanc sententiam ex parte accessit Molina, 1 p., q. 1, art. 3, disp. 2, licet alio modo, et ex distincto fundamento; fatetur enim testimonium Dei pertinere ad rationem formalem objecti fidei, non tamen esse integram rationem, sed quasi inchoatam, et consummari per habitudinem ad ipsummet lumen seu auxilium fidei, ita ut integra ratio formalis sit revelatio Dei, ut credibilis per lumen infusum; in cujus favorem citari potest Albertus Magnus, in 2, dist. 24, art. 1, dum dicit fidem esse de his, quæ supra rationem sunt, quatenus probatur per revelationem Dei et lumen fidei, quod etiam habet art. 1, ad 5. Fundamentum præcipuum Molinæ fuit, quia testimonium seu revelatio Dei est motivum de se indifferens ad fidem infusam et acquisitam earumdem propositionum; ergo non potest esse integrum objectum formale fidei infusæ. Probatur consequentia, quia integrum objectum formale dat speciem ultimam, et habet quamdam adæquationem cum illa, et cum ea convertitur. Antecedens vero probatur, quia etiam hæreticus qui retinet aliquas propositiones fidei, illas credit, quia Deus illas revelavit, et tamen non credit fide infusa, sed acquisita, ut est constans apud omnes. Unde sumitur confirmatio: nam objectum formale, si sit specificum, determinat sufficienter potentiam ad specificum actum; objectum autem, ut revelatum a Deo præcise sumptum, non determinat intellectum ad actum fidei infusæ, nisi accedat lumen fidei, vel auxilium; ergo signum est non esse illud completum objectum fidei infusæ. Tandem confirmatur, quia nec repugnat, neque est novum, ut idem lumen, quod ex parte intellectus est principium intelligendi, ex parte objecti compleat rationem formalem objecti, illuminando, scilicet, ipsum objectum; sic enim lumen gloriæ et est principium visionis, et complet in Deo rationem formalem objecti illius visionis; nam Deus, quatenus illuminabilis illo lumine, seu quatenus mediante illo potest uniri intellectui in ratione speciei, est objectum formale illius visionis, quia nullum aliud formale objectum ibi excogitari potest; nam Deus secundum se tantum est materiale objectum. Simile est de naturali lumine intellectus, quod est principium assentiendi propositionibus per se notis, et nihilominus propositio per se nota non est objec-

tum formale talis assensus, nisi quatenus est vel esse potest sub illo lumine, reliquum enim materiale est. Sic etiam medium demonstrationis, secundum Philosophum, est principium efficiens assensum conclusionis, et nihilominus est ratio formalis objecti ejusdem assensus, quia est motivum assentiendi, ut hic dixit D. Thomas, art. 1. Denique lumen visibile juvat effective potentiam visivam ad videndum, et nihilominus est objectum formale respectu coloris in esse visibilis; ergo similiter lumen fidei, licet effective juvet potentiam ad credendum, potest simul complere objectum formale fidei in esse credibilis.

5. *Vera assertio partim affirmativa, partim negativa.* — *Notandum pro assertione probanda duo requiri ad credendum: unum ex parte objecti, alterum ex parte potentiæ.* — Nihilominus tota hæc sententia quoad utramque ejus partem mihi valde displicet; censeo enim lumen fidei, sive sumatur pro habitu, sive pro auxilio, non posse esse objectum formale fidei, nec complementum ejus, et consequenter Deum, ut auxiliantem intellectum ad credendum ex parte potentiæ, non pertinere ad objectum formale, sed tantum ad principalem causam efficientem fidei, ac proinde Deum, ut testificantem, seu revelantem res fidei, esse completum objectum formale illius. Ad probandam hanc sententiam, ut tollatur quædam æquivocatio, quæ in verbo *luminis*, *illuminationis*, *et revelationis* esse solet, suppono ad credendum duo esse necessaria : unum ex parte objecti, aliud ex parte potentiæ; nam ex parte objecti necessario præcedere debet aliqua ostensio, seu propositio ejus sub divina auctoritate ; ex parte vero potentiæ requiritur virtus effectiva actus, sive illa virtus sit habitus, sive auxilium; hoc secundum suppono tanquam certum ex materia de Gratia. Primum vero non solum certum, sed evidens est, ex natura potentiæ cognoscitivæ, ut constare potest ex dictis, et amplius confirmabitur in sequentibus, et tradunt communiter Theologi, in Prol. Sententiar., et in d. 23, et specialiter Albertus Magnus ibi, art. 8; et in hoc sensu dixit Augustinus, l. de Prædest. Sanct., c. 2 : *Nemo credit aliquid, nisi prius cogitet esse credendum ;* imo hac ratione dixit Paulus, ad Rom. 10, *fidem esse ex auditu*, quia per auditum formatur in mente conceptus, et apprehensio rerum credendarum. Unde etiam constat utrumque horum supernaturale esse, et specialiter a Deo ; nam de virtute seu auxilio requisito ex parte potentiæ, id etiam late ostensum est in materia de Grat., l. 2, cap. 10, estque specialiter definitum contra Pelagium; de doctrina vero ipsa seu revelatione objecti fidei, etiam Pelagius id non negabat, ut constat ex Augustino, lib. de Grat. Christi, cap. 7 et seq. Et patet, quia doctrina fidei haberi non poterat sine revelatione et testimonio Spiritus Sancti, et ideo dixit Petrus, *Spiritu Sancto inspiratos locutos fuisse Prophetas ;* et Joan. dixit, eos, qui credunt, *habere testimonium Dei in se;* et propter eamdem causam verbum fidei dicitur *verbum Dei*, quia Deus est principalis auctor doctrinæ fidei : propter quod dixit Augustinus, l. 11 de Civ., c. 25: *Quia natura nostra ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere Doctorem.* Denique in hoc sensu docent omnes Theologi doctrinam sacram, divinam et supernaturalem, esse necessariam ad salutem, ut patet ex D. Thoma hic, et q. 1, prima parte, et aliis Theologis, in locis citatis.

6. *Utrumque ex illis requisitis spectat ad divinam illuminationem.* — *Differentia inter illa duo.* — Ex quo ulterius sequitur utrumque horum pertinere ad divinam illuminationem, et consequenter in utroque intervenire aliquod lumen divinum. Declaratur hoc ex divo Thoma, 1 p., quæst. 106, art. primo, ubi dicit spiritualem illuminationem interdum fieri ex parte objecti, interdum vero ex parte potentiæ. Priori modo fit manifestando in objecto veritatem ejus, vel rationem assentiendi illi ; sic enim præceptor illuminat auditores, et Angelus superior illuminat inferiorem, quamvis lumen ex parte potentiæ illi non infundat. Sic ergo Deus, revelans et testificans res fidei, merito dicitur illuminare illas, et sic dicitur illuminasse Prophetas, et Christus Dominus dicitur illuminasse mundum prædicatione sua, juxta illud : *Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem.* Denique ait Paulus, *omne quod manifestatur, lumen esse,* atque etiam manifestatio objecti est quædam illuminatio. Deinde ipsa etiam infusio fidei divinæ illuminatio est; nam fides est quoddam lumen, et ideo Paulus, ad Hebr. 6, baptizatos vocat *illuminatos*, quia lumen fidei recipiunt, ut ibi notat D. Thomas. Unde Augustinus, lib. 2 contra Epist. Parmeniani cap. 14 : *Credimus* (inquit) *non hominibus*, *sed ipsi Deo*, *intrinsecus animam nostram firmanti et illuminanti.* Estque notanda differentia inter hæc duo genera illuminationum : nam illa, quæ est ex parte objecti, fit a Deo

interdum immediate, quia non potest semper invenire medium, cum non procedatur in infinitum; regulariter vero fit a Deo mediantibus angelis, ut sumitur ex D. Thoma 2. 2, q. 172, art. 1, quia suaviter omnia disponit, et inferiora per superiora administrat; altera vero illuminatio, quæ est ex parte intellectus, fit a Deo semper immediate, ut tradit divus Thomas, 2. 2, quæst. 6, art. 1, quia infusio luminis supernaturalis est actio propria Dei, ut in materia de Gratia dictum est, lib. 8, cap. 3.

7. *Utraque tamen vocari potest revelatio.— Ut duplex velamen, sic duplex revelatio. — Propria revelatio quæ. — Revelatio distinguitur ab instinctu divino.* — Ultimo concluditur ex dictis, utramque illuminationem posse dici revelationem, quas possumus vocare revelationem objecti et luminis; et aliqui vocant priorem auricularem, et posteriorem facialem; nam in priori veluti ad aurem loquitur Deus, juxta illud, 1 Reg. 9: *Revelaverat Deus auriculam Samuelis*, ubi id notavit Abulens.; per posteriorem autem intellectus illustratur; unde est illud 2 ad Cor. 3: *Nos autem revelata facie*, etc.; ut enim notavit Hieronymus, ad Gal. 1, revelare, nihil aliud est quam velum removere, quo res occultabatur; potest autem, ut in visu apparet, occultari objectum, vel quia ipsum velatum est, vel quia velum est super oculos positum, et ita revelari potest, et ex parte objecti, et ex parte oculorum; ita ergo in fide contingit; nam objectum ejus est nobis occultum, quatenus absens vel excellens est, ut notavit D. Thomas, q. 14 de Verit., art. 9, et potentia nostra est improportionata, et quasi cæca respectu illius objecti, et ideo dixit ipse divus Thomas, 2 ad Cor. 3, ignorantiam, seu cæcitatem mentis, esse quasi velamen ejus. Primum ergo velamen tollitur per revelationem objecti fidei; nam per illam fit aliquo modo cognoscibile sub testimonio divino: per infusionem autem fidei tollitur ignorantia mentis, et ideo utraque dici potest revelatio. Proprie tamen, et simpliciter, et juxta frequentiorem modum loquendi Scripturæ, revelatio dicitur illa quæ est ex parte objecti, juxta illud ad Rom. 1: *Justitia Dei in eo*, id est in Evangelio, *revelatur ex fide in fidem*; in Evangelio enim objectum fidei aperitur; sic etiam ad Gal. 2: *Non ab hominibus, neque per hominem, sed per revelationem Jesu Christi*; idem invenitur 1 ad Cor. 14, ad Ephes. 3, et sæpe alias, et sic quasi per metaphoram dicitur Psal. 16: *Revelavit fundamenta orbis terrarum*; et Psal. 28: *Revelavit condensa*, etc. Sic etiam D. Thomas sæpe docet revelationes fieri mediantibus angelis, 2. 2, quæst. 2, art. 6, et quæst. 172, art. 5, et 1 part., quæst. 96, art. 3, quod non est verum, nisi de revelatione objectiva; et sic etiam in communi sermone dicimus revelari secreta: hoc ergo modo distinguunt Theologi revelationem necessariam ad fidem ab infusione habitus; ita etiam distingui solet propria revelatio ab instinctu Dei, ut est apud D. Thomam, dicto artic. 5, et notavit Abulens., Josue 9, quæst. 30. Estque valde notanda differentia, quod revelatio propria percipitur ab intellectu, et per eam concipitur aliquo modo objectum revelatum, et ratio, quæ ostenditur ad assentiendum illi; infusio autem habitus non ita percipitur ab intellectu, sed invisibili modo ab ipso Deo fit, ut per se constat.

8. *Probatur assertio posita n.* 5 *quoad partem affirmativam.* — Ex hac ergo terminorum declaratione, facile est propositam resolutionem demonstrare; nam primo, constat ex dictis revelationem propriam et objectivam maxime pertinere ad formale objectum fidei; de illa enim procedunt omnia adducta in sectione præcedenti; item per illam proponitur nobis Deus ut testis veritatum fidei, unde ratione illius dicimur credere Deo, per quod maxime explicatur objectum formale fidei. Denique revelatio hæc est simpliciter necessaria ad credendum, et non potest dici tantum conditio necessaria, quia intrinsece ac per se necessaria est ad constituendum objectum cognoscibile per fidem; ergo pertinet ad rationem formalem objecti.

9. *Probatur deinde pars negativa, impugnando modum dicendi in num.* 3. — *Illatum contra hæreticos.* — Unde ulterius constat non posse sustineri quod prior opinio dicebat, solum lumen fidei per se sufficere ad objectum formale constituendum; nam ostensum est et hanc revelationem propriam esse distinctam a lumine, quod sese tenet ex parte potentiæ, et ab infusione ejus: et pertinere ad objectum formale. Præter hoc vero est clara ratio, quia habitus fidei, qui est ipsum lumen fidei, sumit speciem suam ab objecto formali; ergo supponit illud; ergo impossibile est quod constituat illud. Deinde objectum formale in intellectu est motivum assentiendi; habitus autem aut infusio ejus non potest esse motivum assentiendi, sed est causa efficiens assensum, quod longe diversum est: nam principium effectivum assensus est medium,

quod vocant incognitum, ut est species, vel virtus potentiæ, vel habitus acquisitus; et tale etiam principium est habitus fidei; motivum autem assentiendi esse debet medium cognitum; nam, ut supra probavi, non potest movere intellectum ad assensum, nisi quod ab illo apprehenditur et cognoscitur; ergo habitus vel ejus infusio non potest esse motivum, et consequenter nec objectum formale. Denique ob hanc rationem dicunt Theologi, cum D. Thoma supra, revelationem propriam et objectivam causare in mente certitudinem, seu esse sufficientem ad hoc de se, in suo ordine, scilicet in ratione motivi; instinctum autem seu aliam motionem ex parte potentiæ, ex se non inducere hanc certitudinem, et ideo secundum legem ordinariam fallibilem esse; multo ergo magis sola infusio habitus esse non potest sufficiens internum motivum ad credendum. Et propter hanc causam valde errant hujus temporis hæretici, qui veram fidem a falsa per internos instinctus distinguunt, et unumquemque volunt esse regulam suæ fidei, per internam motionem quam sentit, quod est fere seminarium omnium errorum, cui modus ille dicendi ansam aliquam præbere potest, et ideo cavendus est.

10. *Probatur præterea quod non sit objectum partiale, impugnando modum dicendi in n. 4.*—Atque hæ rationes non minus efficaciter probant contra secundam sententiam fidei lumen non pertinere ad objectum formale fidei, etiam partialiter; quod sine dubio senserunt D. Thomas et antiqui theologi, dum solam revelationem Dei ponunt pro objecto formali, præsertim D. Thomas supra, cum tota ejus schola, et Alexander Alens., 3 p., q. 68; Albert. Magn., in 3, dist. 23, art. 8; et ibi Richard. et alii; Vega, lib. 9, in Tridentin., cap. 47; et Bellarmin., libro primo de Justific., c. 1; Valentia, tom. 3, disp. 1, q. 1, punct. 1, § *Difficultatum,* vers. Dico secundo. Et probatur ex dictis, nam ratio facta de motivo æque probat de partiali ac de totali motivo; ergo etiam æque probat de formali objecto partiali, sicut de totali: nam sicut totum objectum formale non potest esse motivum, nisi præcognoscatur saltem per conceptum apprehensivum et ostensivum rationis assentiendi, ita neque aliqua pars illius objecti potest movere intellectum ad assensum, nisi sit eodem modo præconcepta; ostensum est autem lumen fidei, vel infusionem ejus non præcognosci, aut concipi ab intellectu credentis; ergo nullo modo, etiam partiali, potest pertinere ad objectum formale fidei.

11. Et declaratur et confirmatur variis modis: primo, quia vel per lumen fidei intelligitur habitus, vel auxilium; nihil enim aliud cum probabilitate cogitari potest ex parte potentiæ: neutrum autem dici potest; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia ante habitum est integrum objectum, et tota ratio assentiendi; cujus signum manifestum est, quia adultus, qui primo convertitur ad fidem, prius natura præbet assensum fidei quam recipiat habitum, ut ex materia de Grat., libro octavo, a c. 11, suppono; ergo totum motivum fidei, et tota ratio credendi, præcedit ad infusionem habitus; ergo habitus nullo modo constituit objectum formale fidei. Altera vero pars de auxilio probatur, quia tale auxilium, prout recipitur in homine, non est aliquid distinctum ab ipso actu seu productione ejus, quatenus a Deo est; sed non potest actus constituere objectum suum, imo etiam supponit illud, et idem est de auxilio seu productione ejus, quia Deus non elevat potentiam ad credendum actu supernaturali, nisi præsentato objecto, quod possit sufficienter movere potentiam ad sic credendum; ergo, etc. Unde argumentor secundo, quia lumen fidei, quod se tenet ex parte potentiæ, nihil confert objecto, ut illud constituat, etiam partialiter, in esse credibilis; quia non illuminat formaliter illud, sed tantum confortat et elevat potentiam; ergo non constituit objectum formale, non enim datur ut reddat objectum proportionatum fidei, seu dignum fide, sed potius ut reddat potentiam proportionatam ad tendendum in objectum adeo excellens, sicut diximus in materia de Gratia [1], actum non esse supernaturalem, formaliter loquendo, quia procedit ab habitu, licet ab illo procedat effective, sed potius habitum supernaturalem infundi, quia actus est supernaturalis; actus vero supernaturalis est, quia circa tale objectum versatur; ergo constitutio objecti est prior quam actus, vel habitus; et consequenter nullo modo est ab illis formaliter. Tertio, hic habet locum ratio, quam in sectione præcedenti numero primo, objiciebamus, quia objectum scientiæ non potest constitui in esse scibilis objective ab ipso actu scientiæ, et idem diximus esse de habitu fidei respectu objecti credibilis, quia committeretur vitiosus circulus, et idem tandem specificaretur a se

[1] Videri potest l. 3, c. 5, et l. 1, c. 13, n. 5.

ipso, quod non est minus absurdum in specificatione partiali, quam in totali ; ergo objectum fidei nullo modo constitui potest in esse credibilis objective, per ipsum habitum, vel per habitudinem ad illum, cum e contrario habitus sumat speciem suam per habitudinem ad objectum, ut constitutum in esse credibilis objective.

12. *Probatur tandem alia pars negativa assertionis, quod nec auxilium spectet ad objectum formalem.* —*Auctoritate.* — Ultimo, concluditur ex dictis, Deum non esse objectum formale fidei, ut auxiliantem potentiam ad credendum , sed tantum ut testificantem. Hæc etiam pars assertionis colligitur ex communi sententia Theologorum ; omnes enim Deum ut revelantem assignant pro objecto ; de ratione autem auxiliantis, nullus antiquorum meminit. Unde etiam dicunt Deum sub ratione primæ veritatis esse objectum, ut videbimus sectione sequenti , quia veritas pertinet ad testimonii credibilitatem; non tamen dicunt Deum sub ratione omnipotentis pertinere ad objectum formale, quamvis sub ea ratione habeat virtutem auxiliandi. Ratio etiam est clara ex dictis, quia Deus non pertinet ad objectum formale, nisi quatenus unitur aliquo modo objecto credibili, ut illud reddat objective cognoscibile ; sic autem illi unitur revelando et testificando illud, non vero auxiliando potentiæ, quia, ut ostensum est, neque auxilium, neque habitus pertinent ad objectum formale ; ergo neque Deus ut auxilians. Denique alio modo confunduntur causalitates ; nam Deus , ut auxilians, pertinet ad causam efficacem fidei, quæ non debet confundi cum causa formali seu specificante.

13. *Ad fundamentum in num. tertio.* — *Ad ejus confirmationem.* — Ad argumenta primæ opinionis respondetur, laborare in æquivoco circa nomen *revelationis*, dum assumit revelationem nihil aliud esse quam infusionem luminis, vel habitus in potentia, unde negatur illa exclusiva ; quia, licet revelatio uno modo possit in ea acceptione sumi, nihilominus alio modo, et magis proprie significat manifestationem objecti, ex parte illius, ut jam ostendimus ; revelatio autem, hoc posteriori modo sumpta, est ratio credendi, non priori modo, ut etiam ostensum est. Unde eadem æquivocatio esse videtur in confirmatione, circa nomen *luminis* : verum est enim ad credendum, dari lumen infusum ex parte potentiæ ad confortandam illam, et juvandam ad efficiendum actum ; tamen illud lumen, ut sic, non illuminat formaliter objectum, sed divinum testimonium, quod sub ea ratione dici potest lumen objecti, quia est objecti revelatio. Quæ omnia confirmari possunt testimonio Augustini, ep. 113, cap. 1 et 2, dicentis : *Creduntur quæ absunt sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium, quod eis perhibetur* ; illud ergo testimonium est quasi lumen objecti, ut cum proportione etiam in fide acquisita considerari potest ; cum ergo dicitur objectum principaliter constitui, ut est sub aliquo lumine divino, verum est non sub ratione luminis habitualis, sed sub ratione testimonii divini et revelationis objecti; et in hoc sensu negamus in credentibus tantum esse lumen, quod est habitus vel actus aut auxilium ; nam etiam est divina revelatio. Cum autem instatur, quia hæc revelatio facta est, et jam præteriit in antiquioribus Patribus, respondemus etiam esse in quolibet credente objective per sufficientem applicationem , et propositionem illius revelationis, quæ semel facta est, juxta illud, 1 Joan. 5 : *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se* ; nam, ut hoc testimonium moveat ad credendum, et spiritum tribuat fidei nostræ, satis est quod sit objective in nobis.

14. *Ad rationem n. 4 responsio quorumdam.* — *Rejicitur.* — *Vera responsio.* — In argumentis secundæ sententiæ, primum, ac præcipuum sumebatur ex fide, quam habet hæreticus de articulis quos credit. Ad quod aliqui respondent habitum fidei infusæ et acquisitæ distingui, non tantum specifice, sed etiam generice, et ideo non esse inconveniens quod versentur circa idem objectum formale ; quia distinctio generica non ex objecto, sed aliunde sumitur, sicut motus rectus et circularis tendentes ad eumdem terminum, non distinguuntur per illum, sed aliunde, et hunc modum dicendi probabilem reputat Scotus, in 3, d. 25, circa fidem, nam sub disjunctione dicit fidem infusam et acquisitam distingui, vel se ipsis, vel ex objectis, et hoc etiam videtur opinari Aragon. hic, art. 1. Verumtamen , quidquid sit de illo philosophico modo dicendi, an sit possibilis, vel ad res illas convenienter applicetur, in proposito non habet locum , quia falsum est fidem acquisitam hæretici, et infusam Catholici, etiam ut versantur circa idem objectum materiale, habere idem objectum formale. Ostendimus enim in materia de Grat., l. 2, c. 11, non posse aliquem credere Deo ex proprio motivo fidei

sine auxilio gratiæ speciali, quod auxilium non habet hæreticus in suo assensu.

15. *Suadetur auctoritate.* — *Et ratione.* — Dicendum ergo est hæreticum non resolvere suam fidem in divinum testimonium, sed potius divinum testimonium subjicere testimonio humano, seu proprio judicio et opinioni, et ideo non habere eamdem rationem formalem credendi, quam habet Catholicus. Et hæc est communis Doctorum Theologorum doctrina, D. Thomæ 2. 2, q. 5, art. 3, in corpore, et ad 1, et in 3, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 1; et Alexandro Alens., 3 p., q. 64, memb. 2; idem Bonaventura, in 3, dist. 22, art. 2, q. 2; et Richardo, art. 7, q. 2; et in hoc magis inclinat Scotus ibi § *Ad quæstionem*, et loco supra citato, et quodl. 14, art. 1; et consentiunt Cajetanus et Bannes, aliique expositores D. Thomæ hic; et Soto 2 de Natur. et grat., cap. 7; Bellarm, l. 6 de Grat., c. 3; Valent., tom. 3, disp. 1, punct. 1, et Vega, l. 9 in Trident., c. 3, ubi dicit ea, quæ creduntur sub eadem ratione formali, eodem habitu credi. Et probatur ratione, quia hæreticus, qui ante hæresim credebat omnes articulos fidei, fide infusa et acquisita, cum postea unum per hæresim negat, amittit fidem infusam circa omnes, acquisitam vero amittit circa illum articulum quem negat, et non circa alios, quos retinet; ergo signum est rationem formalem utriusque fidei non fuisse eamdem, divinam scilicet auctoritatem; nam si hæc esset ratio formalis fidei acquisitæ, sicut infusæ, profecto eamdem connexionem haberent omnia credenda respectu fidei acquisitæ, quam habent respectu infusæ; nam illa connexio respectu fidei infusæ tota nascitur ex motivo formali, quod idem est et invariabile, nec potest habere auctoritatem in uno, nisi habeat in omnibus; secus ergo est de fide acquisita; illius enim motivum potest esse multiplex et variabile, et inde provenit, ut qui negat unum articulum, retinere possit fidem acquisitam circa alios, quia respectu illius fidei acquisitæ, vel non credebat omnes ex eodem motivo, sed ex diversis rationibus aut testimoniis humanis; vel certe circa unum articulum mutatum est motivum, et novæ rationes inventæ sunt, quæ non sunt inventæ circa alium; igitur fides et modus credendi hæretici non obstat quominus proprium motivum fidei specificum sit.

16. *Ad confirmationem in eod. n. 4.* — Neque etiam contra hoc obstat prima confirmatio, scilicet, quod hoc motivum non determinat potentiam ad assensum specificum fidei infusæ. Respondetur enim vel assumptum esse falsum, vel esse æquivocationem in verbo *determinandi*, quia non distinguitur determinatio quoad specificationem, a determinatione quoad exercitium, vel etiam quia non distinguitur quid requiratur ex parte objecti ad specificationem actus, quid vero sit necessarium ex parte potentiæ, ut possit illum elicere. Dico ergo divinam revelationem objectivam, esse de se sufficientem, ut si homo velit in illa niti, specificum actum fidei infusæ eliciat, imo tale esse illud motivum, ut ex se ad solum illum actum moveat, et illi soli possit dare speciem, ita ut non possit intellectus ex illo credere, nisi per talem actum; et hoc est motivum illud esse specificum, et sufficienter determinare potentiam quoad specificationem. Quia vero illud motivum non est evidens, non necessitat potentiam ad talem assensum, et hoc est non determinare illam quoad exercitium. Et inde provenit ut, non obstante tali motivo, possit intellectus non elicere actum fidei infusæ, quia potest non uti illo motivo, sed alio; et ideo dixit Athanasius, orat. *Quod unus sit Christus: Oportere, omissis humanis rationibus, in sublime divinarum rationum petere ex revelatione divina.* Et similiter, præter illud motivum, necessarium est ex parte potentiæ auxilium, quod non obstat quominus illud motivum in genere suo sufficiens sit.

17. — *Ad 2 confirmationem ibid.* — *Ad primum exemplum.* — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — *Ad quartum.* — In ultima confirmatione petitur an possit idem lumen seu eadem qualitas illuminare objectum, et simul esse principium ex parte potentiæ; aliqui enim sentiunt non repugnare, propter exempla ibi adducta, et nihilominus respondent id non convenire habitui fidei, quia de facto nihil confert objecto, sed soli potentiæ. Verumtamen, non disputando nunc an de potentia absoluta sit possibilis talis qualitas, quod in materia de lumine gloriæ tractari solet, et loquendo de naturali modo cognoscendi, et de habitibus ac principiis quæ experimur, censeo nullam esse hujusmodi qualitatem, neque esse posse, si habeat modum specificationis, quem habitus habere solent. Hoc enim probant rationes supra factæ, quia non potest habitus constituere objectum a quo sumit speciem, neque esse prior, et posterior illo in eodem genere, et similes. Neque exempla adducta quidquam movent; nam in

primo, de lumine gloriæ, falsum est constituere objectum in ratione intelligibilis, quia objectum ejus est Deus, prout in se est, qui est summe intelligibilis actu, et ideo nihil illi confert lumen creatum, ut intelligibilis fiat, sed confert potentiæ dispositionem, et vim activam, per quam sit proportionata tali objecto, ut recte explicavit D. Thomas, Quodlib. 7, art. 1, et aliis locis vulgaribus. Idem cum proportione est de lumine naturali intellectus, quatenus ostendit prima principia ; nam solum est vis activa intellectus : motivum autem assentiendi primo principio non est tale lumen, sed est immediata connexio terminorum, quæ in ipso principio perspicitur, seu veritas quæ ex illa resultat, et inde sumitur objectum formale assensus, lumen autem est principium efficiens. Idem est cum proportione de medio scientifico ; oportet enim distinguere inter assensus principiorum, prout sunt formales actus intellectus, et medium, prout objective in eis apparet, et ostendit veritatem conclusionis ; nam de actibus ipsis probabile est esse principium activum assensus conclusionis; tamen ipsi actus non constituunt objectum formale, sed medium objective cognitum, et ita non est idem principium efficiens et constitutivum objecti formalis. Denique idem est de hoc lumine sensibili ; concurrit enim ad visionem ex parte objecti, vel per modum objecti, aut mediante specie , aut seipso, juxta varias opiniones ; non tamen dat potentiæ virtutem activam videndi, neque in hoc genere juvat illam; nullum enim est fundamentum ad hoc asserendum, ut ex materia de Anima, l. 3, cap. 10, supponimus.

SECTIO IV.

Utrum Deus, in quantum prima veritas, sit objectum formale fidei.

1. *In Deo triplex veritas.* — Diximus duo veluti constituere objectum formale fidei, nimirum Deum revelantem, et revelationem ipsam; et ideo de utroque sigillatim dicere, et ejus proprietates seu rationes magis explicare necessarium est. Quod ergo ad Deum attinet, oportet distinguere in illo triplicem veritatem, in essendo, in cognoscendo, et in dicendo. Prima idem est quod veritas transcendentalis Dei, in quantum tale ens est; et ideo quoad conceptum reale objectivum, coincidit cum ipsa Deitate ; nam idem est esse Deum, et esse verum Deum. Veritas autem in cognoscendo, in Deo nihil aliud est quam ipsa divina cognitio , quatenus est conformis semper rebus cognitis ; unde duo spectant ad primam veritatem sub hac ratione : unum est, ut nihil ignoret, seu ut nulla veritas Deum lateat; aliud est, ut in nullo erret, seu ut nunquam falli possit, quia utrumque pertinet ad summum gradum veritatis in cognoscendo, qui nomine *primæ veritatis* significatur. Veritas in dicendo est moralis virtus voluntatis inclinans ad dicendum verum, id est, ad loquendum semper juxta mentem, quæ virtus , cum sit perfectio simpliciter, in Deo reperitur, et in summo gradu perfectionis ; quæ significatur per *primam veritatem in dicendo.* Quærimus ergo an Deus sub ratione veritatis, et sub qua istarum sit objectum formale fidei.

2. *Objicitur quæstionem hanc frustra excitari. — Occurritur.* — Sed dicet fortasse aliquis : in Deo non distinguuntur hæ veritates, imo nec veritas distinguitur a Deitate, neque ab aliis attributis Dei ; quid ergo necesse est quærere sub qua ratione, vel sub quo attributo Deus sit objectum formale fidei, quia non potest esse sub ratione unius, quin sub ratione omnium, si omnia sunt unum. Respondeo simplicitatem divinam non obstare quominus sub ratione unius attributi sit principium quarumdam actionum, et non aliarum ; et e contrario. Quod adeo verum est, ut sub una ratione vere tribuatur Deo aliquid, quod sub alia falso tribueretur ; nam ad hoc sufficit eminentia divinæ perfectionis cum virtuali distinctione attributorum, et modo cognoscendi nostro, quo formaliter illa concipimus, ut ratione distincta. Hoc intelligitur aperte in mysterio Trinitatis, Pater enim generat Filium per intellectum, non per voluntatem ; producit autem Spiritum Sanctum per voluntatem, et non per intellectum, quamvis intellectus et voluntas in re idem sint ; atque eodem modo in actionibus ad extra , Deus punit in quantum justus, non in quantum misericors ; parcit autem, ut misericors, non ut justus, et creat ut omnipotens, et sic de aliis. Ita ergo non secundùm omnia attributa est fundamentum fidei nostræ, non enim credimus illi quia omnipotens est, imo, ut videbimus, sectione sequente, inde posset oriri aliqua difficultas credendi ; nec etiam quia immensus est, hoc enim per se non refert ad credulitatem, quia non ostendit veritatem in objecto credibili, et sic est in aliis attributis ; ob hanc ergo causam merito inquirunt Theologi

quodnam attributum, ex parte Dei, sit propria ratio ob quam illi adhibenda est fides, et hoc est quærere sub qua ratione sit objectum formale fidei.

3. *Prima opinio.* — *Ejus ratio.* — *Impugnatur hæc opinio.* — *Solvitur ratio.* — In hoc ergo puncto Guillelmus Parisiensis, lib. de Fide et legibus, non longe a principio, dixit nos non credere Deo quia *verax est,* sed quia *supremus dominus* est, cui obediendum est captivando intellectum in obsequium ejus. Ratio illius est, quia si crederemus Deo propter veritatem ejus, jam crederemus ex discursu et ratione nostra, et non ex simplici fide. Sed hic auctor imprimis non assignat specificam rationem objecti fidei ; nam obedire Deo, quia supremus dominus est, generale est, et commune omnibus virtutibus. Deinde non distinguit in fide id quod est voluntatis, ab eo quod est intellectus ; est enim fides, formaliter loquendo, virtus intellectualis, et sic oportet illi assignare objectum formaliter pertinens ad intellectum ; tamen etiam habet honestatem moralem, quatenus objicitur voluntati, et per motionem ejus captivatur intellectus in obsequium Dei ; Deus ergo, ut præcipiens, vel ut supremus dominus, spectare potest ad fidem, ut cadit sub quamdam voluntatem honestam ; hic autem inquirimus proprium fundamentum ejus, ut virtus intellectualis est, et in hoc sensu manifestum est nos non credere Deo, quia dominus est, sed quia testimonio suo facit credibiles veritates, seu fide dignas. Neque contra hoc urget aliquid prædicta ratio Guillelmi, quia non est contra fidei simplicitatem, quod tendat in suum objectum, quatenus verum apparet, et credibile, quod habet ex eo quod divina veritate informatur, ut videbimus ; an vero in hoc intercedat aliquis discursus, postea dicemus.

4. *Secunda opinio Aureoli.* — *Ejus fundamentum.* — *Confirmatur.* — Secunda ergo opinio est Deum, sub ratione *deitatis*, esse objectum formale fidei. Tribuitur D. Thomæ 1 p., q. 1, art. 7 ; sed, ut supra dixi, ibi loquitur de objecto *quod*, non de ratione formali *sub qua*, seu *propter quam*, de qua nunc loquimur. Tribui etiam solet Scoto, in 3, dist. 23, quia nonnulla argumenta proponit contra sententiam dicentem Deum, sub ratione *primæ veritatis*, esse objectum formale fidei ; sed ibi disputando procedit, non definiendo. Tenuit ergo illam sententiam Aureolus, ut Capreolus refert, in 3, dist. 24, art. 2, circa finem. Fundamentum ejus fuit, quia illud est objectum formale alicujus virtutis, in quod fit ultima resolutio ejus ; sed fides ultimo resolvitur in Deitatem : ergo. Probatur minor, nam si quæramus cur credimus Deo, proxime quidem recte respondebimus : Quia verax est ; tamen si ulterius quæratur cur sit verax, respondendum est : Quia Deus est ; ergo ultima resolutio fit in Deitatem ipsam ; nam si ulterius quæratur cur sit Deus, non est alia responsio, nisi quia ex se talis est. Et confirmatur, nam credimus Deo quatenus verus est ; sed est verus quatenus est Deus ; ergo credimus illi quatenus Deus est, et hoc est esse objectum formale. Et ab hac opinione non omnino dissentiunt Capreolus, supra respondendo ad argumentum Aureoli, et Cajetanus hic, dub. 1 ; quamvis enim dicant veritatem Dei esse rationem formalem objecti, nihilominus addunt non esse excludendam Deitatem, quia non potest Deus esse ratio credendi ut verus nisi sit etiam ut Deus verus.

5. *Tertia opinio quam indicat Bonaventura.* — *Ejus fundamentum.* — Tertia opinio esse potest, Deum, sub ratione *primæ veritatis in cognoscendo,* esse objectum formale fidei. Hanc significat Bonaventura, in 3, dist. 24, art. 1, q. 2 ; et videntur sequi aliqui moderni ut Valent. tom. 3, disput. 1, q. 1, punct. 1, sub § *Difficultatum quarumdam, etc.* Fundamentum autem esse potest, quia veritas cujuscumque testis præcipue resolvitur in certam scientiam, et veram cognitionem ejus ; ideo enim testis oculatus præfertur illi, qui ex auditu tantum testificatur. Et fortasse ob hanc causam Joannes Evangelista, ut testimonium Christi commendaret, dixit in c. 1 : *Deum nemo vidit unquam ; unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit ;* sicut de Spiritu Sancto dixit Paulus, quod *omnia scrutatur, etiam profunda Dei,* quia testimonium fidei est ex revelatione Spiritus Sancti ; sic ergo veritates fidei proponuntur nobis, ut scitæ a Deo ; et ideo credimus illas, ut divinas et infallibiles, quia Deus in sua scientia falli non potest ; ergo veritas Dei in cognoscendo est objectum formale fidei.

6. *Quarta opinio quorumdam recentiorum.* — *Ejus fundamentum.* — *Confirmatur.* — *Explicatur hæc confirmatio.* — Alii vero e contrario dixerunt primam veritatem in dicendo esse objectum formale fidei. Ita sentiunt frequentius Theologi, et D. Thomas, art. 1, ubi etiam Cajetanus et alii. Fundamentum autem esse potest, quia in tantum adhibetur alicui fides,

in quantum de illo habetur existimatio quod sit fidelis et verax in verbis suis; ergo veritas dicentis, ut sic, est ratio credendi in omni fide; veritas autem dicentis, ut dicens est, est illa veritas quæ inclinat ad servandam veritatem in verbis, quam appellamus veritatem in dicendo; ergo Deus, ut est prima veritas in hoc genere, est objectum formale perfectissimæ fidei, qualis est fides infusa seu Theologica. Et confirmatur: nam si conferamus has duas veritates in cognoscendo et in dicendo, hæc posterior multo magis necessaria est, et quodammodo sola sufficit ut dicenti fides adhibeatur. Quantumvis enim aliquis sit sapiens et veritatem cognoscat, si non sit studiosus et rectus in verbis suis, non potest illi adhiberi fides; si autem verax sit in loquendo, etiamsi minus sapiat, dignus fide habetur, quia qui est fidelis in verbis, non affirmat nisi quæ scit, et certa pro certis, et dubia pro dubiis. Et ideo ex vi solius virtutis veritatis, censetur quis dignus fide; ergo hæc veritas in summo gradu existens in Deo, est sufficiens ratio formalis objecti fidei. Quod ita potest explicari, quia etiamsi per impossibile Deus aliquid ignoraret, nihilominus veracitas ejus esset sufficiens ratio credendi illi, quia sciremus nihil affirmare nisi quod novit, vel prout novit. Unde illi Theologi, qui dicunt Deum non certo cognoscere futura conditionata, quæ nunquam absolute futura sunt, consequenter dicunt illa non revelari a Deo, ut certo futura, sed juxta inclinationem causarum, ut veritas Dei in dicendo semper sit certa; ergo hæc est sufficiens ratio objecti fidei.

7. *Judicium de adductis opinionibus, et vera quæstionis resolutio.* — Inter has sententias hæc ultima videtur propinquius ad veritatem accedere, et si necessarium esset aliquam illarum eligere, ea esset præferenda. Vera tamen resolutio est, has duas veritates, seu perfectiones in cognoscendo et dicendo, constituere, nostro modo intelligendi, in Deo summam quamdam auctoritatem in testificando, ratione cujus dignus est certissima et indubitata fide, atque ita hanc Dei auctoritatem esse objectum formale fidei, et sine dubio hoc significare voluerunt antiqui Theologi relati a Valentia supra, sub § *Primam veritatem,* etc., quando fere omnes dixerunt Deum, sub ratione primæ veritatis, esse objectum formale fidei; neque dissentiunt, ut arbitror, auctores tertiæ et quartæ sententiæ. Declaraturque breviter, nam ad fidem testificantis duo sunt necessaria: unum est ut falli non possit; nam alias, quantumvis sit rectus et prudens in loquendo, timeri potest ne fallatur; aliud est, ut non decipiat, nec voluntarie alios fallat, ut satis probatum est, et per se patet. Ad primum autem istorum necessaria est veritas in cognoscendo; ad secundum autem, necessaria est veritas in dicendo; ergo utraque concurrit in objecto formali fidei. Necessarium autem est ut utraque sit prima in suo genere; nam, ut dixit D. Thomas, 2. 2. q. 17, art. 5, nceessarium est ut in quacumque virtute Theologica formale objectum ejus sit regula in suo ordine suprema, et non indigens alia regula; ut in charitate, est summa bonitas; in spe, summa fidelitas, vel potentia: ita ergo in fide est summa veritas in utraque ratione *cognoscendi et loquendi,* et hoc est esse *primam veritatem*. Nec propterea multiplicantur rationes formales in objecto fidei, sed e duobus attributis, nostro modo intelligendi, coalescit una suprema ratio formalis, quæ nomine veritatis seu auctoritatis testificantis significari potest.

8. *Quid respondendum ad fundamenta illarum opinionum.* — Atque ita nihil est necessarium respondere ad tertiam, et quartam sententiam; omnia enim quæ dicunt admittimus; neutram autem per se solam sufficere dicimus, ad supremam auctoritatem testimonii divini. Ad secundam autem de *Deitate*, respondemus *Deitatem* sub hoc tantum conceptu non satis explicare rationem formalem objecti fidei, ut satis constat ex dictis. Deinde dicimus fidem, quatenus fides est, non resolvere suam credulitatem in Deitatem, ut deitas est; nam, licet in re ipsa Deus sit prima veritas, quia est Deus, nihilominus fides ad credendum non spectat unde habeat Deus primam veritatem, sed tantum considerat quod illam habeat. Unde ad hoc explicandum possumus uti hac conditionali præcisione: nam si Deus esset prima veritas, modo explicato, quamvis non esset Deus, esset sufficiens objectum et ratio credendi; ergo signum est Deitatem non ingredi objectum formale, sed esse veluti radicem ejus, aut quasi generale prædicatum in illa inclusum, quod fortasse voluerunt Capreolus et Cajetanus. Tandem explicari potest ex objecto visus: est enim coloratum objectum formale visus, quatenus colorem habet; habet autem colorem quia habet talem mixtionem primarum qualitatum, et nihilominus hæc mixtio primarum qualitatum non pertinet ad objec-

ium formale visus, sed est radix illius; quod ergo ibi realiter invenitur, in Deo considerari debet nostro concipiendi modo, et ad hoc sufficit virtualis distinctio divinarum perfectionum, ut diximus.

SECTIO V.

Utrum de ratione primæ veritatis sit non posse fallere seu mentiri, et hoc sit necessarium ad objectum formale fidei?

1. *Introductio ad præsentem quæstionem.— Loquendo de Deo, non distinguitur falsum dictum a mendacio.— Explicatur hæc confirmatio.— Alia formalis.—* In præcedenti sectione, fere supposuimus esse in Deo perfectionem quam nunc inquirimus, non tamen illam probavimus; et ideo hanc veritatem confirmare, et explicare necesse est, quia nec defuerunt hæretici illam negantes, neque Catholici qui illam in dubium revocarent. Coincidit enim hæc quæstio cum illa, an Deus possit mentiri; nam, licet mendacium et falsum dictum in hominibus distinguantur, in Deo distingui non possunt. Mentiri enim est falsum dicere ex intentione, seu cogitando vel cognoscendo falsum esse quod dicitur, ut tradit Augustinus, in libris de Mendacio et Contra mendacium; et Gratian., referens multa ex Patribus 2. 2, quæstione secunda, per totam. Unde duplex distingui solet falsitas dicentis : una materialis, et alia formalis; materialis est, quando aliquis putans esse verum quod dicit, decipitur et decipit, et tunc non committitur mendacium; poterit tamen committi levitas et temeritas in loquendo, quæ indirecte participet malitiam mendacii propter periculum; formalis autem falsitas est, quando quis, cognoscens falsum esse quod dicit, illud affirmat, aut cognoscens esse verum, illud negat; et hoc est proprie et directe mendacium. Possumus addere tertium membrum de mendacio formaliter tali, licet materialiter contingat verum esse quod dicitur; si quis enim existimet falsum esse quod loquitur, licet in hoc decipiatur, quia revera ita est sicut loquitur, nihilominus mendacium committit, quia contra mentem loquitur, in quo ratio mendacii consummatur, ut tradit D. Thomas 2. 2, q. 111, et reliqui Scholastici, in dist. 38, cum Augustino, lib. de Mendacio, c. 3, et Contra mendacium, c. 12, et in aliis locis, quæ referuntur in Decreto ubi supra; in Deo autem non locum habet deceptio vel falsitas verborum materialis, quia nihil ignorat, nec opinatur, nec judicat verum quod falsum est, nec falsum quod verum est, et ideo non potest loqui falsum quin mentiatur, id est, contra suam mentem loquatur; atque ita hæ duæ quæstiones in Deo una sunt.

2. *Error Priscilianistarum, Deum sæpe dixisse falsum.— Ad quatuor capita reducuntur loca Scripturæ quibus hic error fundatur.* —Circa quam errarunt Priscilianistæ, hæretici dicentes non solum posse Deum dicere falsum, sed etiam sæpius dixisse. Ita refert Augustinus, l. Contra Mendac., c. 2, et de Hæresibus, in 70, et Prateol. verb. *Priscilianistæ,* numero nono, afferebantque illi hæretici varia loca Scripturarum, quæ falsitatis arguebant, quibus nunc ex professo respondere non possumus, quia id magis pertinet ad tractatum de Scriptura; adducuntur autem per singula a Valent., tom. tertio disp. punct. 3; eisque abunde satisfacit post Bellarm., l. 1 controv. 1. Solum adverto ad quatuor capita revocari posse quæ objiciunt. Primum est aliquorum locorum quæ videntur inter se habere contrarietatem, seu repugnantiam, nam qui dicit contraria, necesse est ut in aliquo eorum falsum dicat. Sed hæc conciliantur facile juxta verum sensum utriusque loci, ut videre licet in Augustino, in libris de Concordia Evangelistarum, et in expositoribus Scripturæ, et aliqua ex his locis tetigit Cano, l. 2 de Locis. Secundum caput est eorum in quibus viri Sancti, et divino Spiritu ducti, falsum dixerunt, ut cum Jacob dixit : *Ego sum filius tuus primogenitus ;* et Abraham cum dixit : *Ego et puer revertemur ad vos,* cum tamen cogitaret filium sacrificare, et similia. Sed hæc parvi momenti sunt, quia non constat hos et similes Patres in singulis verbis spiritu Dei fuisse locutos; ut homines autem poterant interdum lingua delinquere, præsertim leviter, et ita quidam Theologi illos accusant, alii excusant, et hi probabilius loquuntur, et est facile, propter verborum amphibologiam vel metaphoram, et Patres frequentius ita de illis sentiunt, præsertim Augustinus, dictis libris de Mendacio, et in aliis locis quæ referuntur in dicta quæstione Decreti. In tertio capite continentur quædam promissiones vel prædictiones Dei, quæ non videntur impletæ. Quartum caput continet loca in quibus dicitur Deus aliquando decipere homines, de quibus pauca statim dicam. Neque contra hanc hæresim oportet amplius disputare; tum quia destruit Scripturarum fi-

dem, et ita negat principia quibus principaliter convincendi sunt ejus auctores; tum etiam quia omnia quæ dicemus contra sequentem sententiam, sufficienter illam impugnant.

3. *Secunda sententia.—Prædictæ sententiæ fundamentum.* — Est ergo secunda sententia aliquorum Catholicorum, qui pro certo habent Deum nunquam falsum dixisse, et consequenter etiam fatentur de potentia ordinaria mentiri non posse, quia ipse legem statuit nunquam mentiendi, cui legi potentiam suam quasi alligare voluit, et hoc dicitur potentia ordinaria. Nihilominus tamen ausi sunt dicere posse Deum de potentia absoluta falsum dicere. Ita tenuit Gabriel, in 3, distinct. 12, q. 1, et dist. 18, not. 3, et concl. 2, qui ad vitandam vocis invidiam, non admittit mendacium sub hac voce esse possibile in Deo, quia mendacium (inquit) significat falsum dictum cum deordinatione et malitia morali; Deus autem licet falsum diceret, non faceret malum moraliter, et ita non mentiretur. Quam sententiam etiam tenuit Petrus de Aliaco, in 1, quæst. 12; et Holcot., in 2, dist. 5; et Adamus, in 3, q. 5. Fundamentum præcipuum hujus sententiæ est, quia nullus est actus intrinsece malus; ergo nec mendacium est intrinsece malum; ergo non repugnat Deo; nam si repugnaret, maxime propter moralem malitiam, nam illa sublata, nulla potest cogitari contradictio; quod patet facile : nam illa actio significandi seu revelandi falsum, realis et possibilis est; et in Deo non deest potentia executiva sufficiens ad efficiendam physice illam actionem, si alias moraliter non repugnat; non repugnabit autem, si a mendacio separetur malitia. Probatur ergo primum antecedens ex illo Pauli, ad Rom. 3 : *Ubi non est lex, nec prævaricatio;* ergo nullum est malum, nisi quatenus lege prohibitum; ergo nihil est intrinsece malum, nam si quid tale sit, erit necessario malum, quod repugnat, quia prohibitio per legem non est necessaria, sed libera Deo. Unde confirmatur et probatur consequens, quia potuisset Deus non prohibere mendacium; tum ergo non esset malum. Item postquam prohibuit, potest dispensare in illo, sicut dispensavit cum Abraham in homicidio, et cum filiis Israel in furto, quæ non sunt minus intrinsece mala; et ita dispensasse Deum cum Jacob in mendacio significat Innocentius III, in c. *Gaudemus,* de Divortiis; ergo multo magis potest Deus de sua absoluta potentia secum, ut ita dicam, dispensare, vel potius, quia ipse non subditur legi, etiam suæ, non obligatur illa, ac propterea non faceret malum, licet diceret falsum : non ergo repugnat.

4. *Secundum fundamentum. — Ratione confirmatur.* — Secundo, potest Deus non implere promissum ; ergo et falsum dicere; nam ejusdem rationis sunt, facere ut sit verum quod dictum fuerat, et observare ut sit verum quod dicitur, ut tradit D. Thomas, 2. 2, quæst. 110; et Cajetanus ibidem, in principio, et dixi late in l. 2 de Juram., cap. 1, et in Relect. de libert. Dei, disp. 2, sectione 2. Antecedens probatur ab illis hæreticis num. 2 allatis, ex Genes. 4, ubi Deus promittit Caim non fore occidendum ab aliquo, et tamen postea occisus est; ita Isa. 38, et 4 Reg., cap. 20, Deus prædixit mortem Ezechiæ, quæ non evenit; et idem fuit de eversione Ninivæ, Jonæ 3. Et confirmatur ratione, quia alias non posset nunc Deus privare beatos gloria sua, nec damnatos a pœna liberare, quia ageret contra promissiones suas; consequens autem videtur absurdum, alias nunc Deus necessario et non libere conservaret gloriam beatorum, et promittendo amitteret dominium suarum rerum, quia non posset libere illis uti prout antea poterat.

5. *Tertium fundamentum. — Confirmatur.* — Tertio, perinde est mentiri per alium, ac per se ipsum ; Deus autem potest mentiri, et decipere homines per spiritum creatum ; ergo et per se ipsum. Minor patet, ex illo 2 ad Thessal. 2 : *Ideo mittet illis Deus spiritum erroris, ut credat mendacio;* et eodem modo dicitur, Job. 12, Deus decipere Principes; et 3 Reg. 22, cum quæreret Deus quis decipiat Prophetam illum, et spiritus malus se paratum offerret, Deus probavit ; unde subdit ibidem Michæas Propheta : *Ecce dedit Deus spiritum mendacem in ore omnium Prophetarum ;* unde Augustinus, l. 83 Quæstion., quæst. 53, docet, licet Deus non utatur spiritibus bonis ad decipiendos homines, interdum uti spiritibus malis ad illum effectum, in pœnam peccatorum hominum ; ergo etiam potest Deus hanc pœnam per seipsum infligere ; nam Deus potest esse auctor omnis mali pœnæ, juxta illud : *Si erit malum in civitate, quod non fecerit Dominus ?* Et hæc est optima ratio ad honestandam hanc actionem in Deo, propter bonum finem puniendi hominem. Et confirmatur ex Augustino, lib. de Grat. et lib. arb., cap. 20 et 21, ubi sentit interdum movere Deum hominem, et inclinare interius ad errorem in pœnam peccati, juxta illud

Pauli : *Propter quod tradidit eos Deus in reprobum sensum.* Multi etiam Theologi dicunt inclinare, imo et determinare voluntatem ad malum, saltem pro materiali ; ergo potest etiam inclinare vel determinare ad falsum, quia illud tantum est materiale quoddam malum ex parte ejus qui decipitur, et ex parte Dei non est cur habeat majorem deformitatem hoc posterius quam illud prius ; ergo eadem ratione potest Deus testificare falsum, quia non minus efficaciter est causa erroris inclinando interius quam testificando ; et simile argumentum sumi potest ex eo quod Deus potest infundere habitum falsæ opinionis, et similia, in quibus contradictio non apparet.

6. *Prima assertio bipartita. — De gradu certitudinis non conveniunt Doctores quoad duas partes. — Probatur tamen esse de fide, primo ex Scriptura.* — Nihilominus dicendum est primo, Deum nec de potentia ordinaria, nec de absoluta falsum aut mendacium dicere posse. Hanc assertionem quoad primam partem, de potentia ordinaria, fatentur omnes Theologi esse de fide ; quoad alteram vero, solum docent illam ut opinionem Theologicam, dum simpliciter resolvunt fidei non posse subesse falsum. Durandus, in 3, dist. 24, q. 2, et latius Major, 3, d. 38, q. 4, conc. 4 ; Mars., in 3, q. 14, art. 2 ; Gregorius, in 1, dist. 42, q. 1, art. 1, et omnes moderni Theologi hic, art. 3 ; Valentia, citato punct. 3, sub § *Nec de potentia absoluta*, etc. ; et Cano, l. 2 de Locis, cap. 3. Mihi tam certa videtur pars posterior sicut prior, tum quia prior sine posteriore certa esse non potest, ut ostendam ; tum etiam quia Scriptura et Patres æqualiter utramque docent. Probatur ergo primo Scriptura ad Hebr. 6 : *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium habeamus ;* duæ autem illæ res sunt assertio seu promissio Dei, et juramentum ; est autem sciendum [1] juramentum Dei non addere certitudinem dictis Dei secundum se, licet nobis interdum ita loquatur, quia illo modo solemus concipere majorem asseverationem, et certiorem ; cum tamen Deus non habeat majorem se per quem juret, tantum per se ipsum jurat, et ideo juramentum ejus non addit auctoritatem dicto ejus ; sicut ergo impossibile est, teste Paulo, Deum mentiri cum loquitur cum juramento, ita etiam cum simpliciter loquitur. Quod autem illud impossibile sit simpliciter, intelligendum in ordine ad omnem potentiam : probatur, quia alias non firmissimum solatium haberemus : formidare enim possemus an Deus uteretur sua potentia absoluta. Deinde est optimum testimonium, Numer. 23 : *Non est Deus ut homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur ;* in quo testimonio duo notanda sunt : unum est, non minus ibi affirmari, Deo repugnare mendacium quam mutationem ; est autem impossibile de potentia absoluta Deum mutari ; ergo impossibile est eodem modo mentiri ; aliud est, cum Deus ad hominem comparatur, non comparari secundum actum ; hoc enim modo, non omnes homines mentiti sunt aliquando, ut patet de Virgine beata, et de Joanne Baptista ; comparatur ergo secundum capacitatem, quia Dei natura non est capax mendacii, sicut est humana natura, et ideo per antonomasiam dicitur Deus *verax* in Scriptura, et non mentiri, scilicet ad Tit. 3 : *Qui non mentitur Deus ;* et ad Roman. 3 : *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax ;* et Joann. 3 : *Qui accipit ejus testimonium, significavit quia Deus verax est,* veritate, scilicet, quæ non admittit falsitatem, quia hoc modo accipiunt ejus testimonium qui credunt in illum ; sic etiam Joann. 8 : *Qui misit me verax est.* Facit denique illud Matth. 24 : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt ;* perinde enim est ac si diceret : Cœlum et terra deficere possunt, utique de potentia absoluta, nam de ordinaria non deficient ; verba autem Christi per nullam potentiam falsa esse potuerunt.

7. *Probatur secundo ex Patribus.* — Secundo probatur ex Patribus : Dionysio, cap. 8 de Divin. nomin. : *A veritate cadere, a Deo est cadere ;* quo, quid impossibilius Deo ; Ambrosio, in Annotationibus ad cap. 23 Numer., alias lib. 6, epist. 3 ad Cromatium, ubi expendens verba illius capitis, et Pauli, ad Hebr. 6, supra adducta, inquit : *Impossibile hoc non infirmitatis est, sed virtutis et majestatis ; est enim impossibile Deo quod naturæ ejus contrarium est, non quod virtuti est arduum, et ita veritas non recipit mendacium ;* sic etiam Athanasius, lib. de Incarnat. Verbi, infert mendacium non posse inveniri in Deo, quia alias non esset Deus ; quam illationem probat Anselmus, l. 1 Cur Deus homo, c. 12 : *Quia non vult mentiri voluntas nisi in qua*

[1] Consule auctorem, in Relect. de Libertate Dei, disp. 1, sect. 2, et l. 1 de Juram., c. 14.

corrupta est veritas, vel quæ deserendo veritatem corrupta est; si autem Deus talem haberet voluntatem, non esset Deus; sic etiam dixit Origenes, l. 5 contra Celsum, aliquantulum a principio: *Dum omnia possibilia Deo esse dicimus, scimus hanc vocem* omnia, *intelligendam esse non de non existentibus, nec de ratione carentibus; fatemur etiam Deum non posse turpia, alioquin Deus posset non esse Deus;* et infra dicit, *Deum nihil posse quod se non deceat, quia hoc Deitas ipsa non admittit.* Similiter Chrysostomus, homil. 1 in Symbol., dicit aliqua Deum non posse, licet sit omnipotens, inter quæ ponit falli et fallere, ac mentiri. Idem repetit l. 1 de Provid., post medium, et Cyrillus, l. 2 in Joann., cap. 69, dicit non posse mentiri divinam naturam, et ita exponit verba Joann. 3, supra citata: *Qui accipit ejus testimonium, significavit quia Deus verax est;* quia qui credit, *significat*, inquit, *non posse mentiri divinam naturam;* et Basilius, serm. de Abdicat. rerum: *Hæc* (inquit) *verba Dei sunt, et ideo falsa esse non possunt.* Præterea Eusebius, l. 13 de Præpar. Evangel., cap. 3, æque putat repugnare Deo mendacium ac mutationem. Denique Augustinus, 22 de Civit., c. 25: *Si volunt* (ait) *invenire quod Omnipotens non potest, ego dicam: Mentiri non potest;* et lib. de Symbolo ad Catechum., c. 1: *Si mentiri posset, non esset omnipotens;* et 15 de Trin., cap. 15: *Magna* (inquit) *illius verbi potentia est non posse mentiri;* et dicto l. 83 Quæstionum, quæst. 53, dicit esse impium et nefarium, credere Deum posse esse deceptorem. Legi etiam potest Bernard., sermone tertio de Cœna Domini, et sermone de Omnibus Sanctis. Ex quibus omnibus satis liquet hos Patres loqui de potentia absoluta; inferunt enim contradictionem et repugnantiam ad divinam naturam.

8. *Probatur tertio ratione. — Mendacium intrinsece malum ostenditur. — Nec potest ex bono fine honestari.* — Tertio argumentor ratione; prima et maxime a priori est, quia mendacium est intrinsece malum, quod esse de fide sentit Augustinus, hæres. 70, et in libro de Mendac., et contra Mendacium, et sumi potest ex cap. *Super eo*, de Usuris, quatenus ibi dicitur, secundum divinam Scripturam, non esse licitum mentiri etiam propter tuendam vitam, et quia hoc per se non est hujus loci, ideo in eo non immoramur. Late id confirmant Castro, verb. *Mendacium;* et Cano, l. 2 de Locis, cap. 2; et Corduba, l. 1 Quæstionum, quæst. 29. Declaratur autem breviter, supponendo principium contrarium fundamento contrariæ sententiæ, quia quædam sunt intrinsece mala, quæ prohibentur quia mala, et non e converso, ut in materia de Peccatis et de Legibus divus Thomas et omnes graviores Doctores docent, et ratio est, quia sicut in aliis rebus quædam sunt contraria naturæ uniuscujusque rei, seu illi disconvenientia, quæ eo ipso mala sunt tali rei, ita etiam naturæ rationali quædam sunt per se et ex intrinseca ratione illi contraria et disconvenientia, quæ respectu illius mala sunt, et facta libere sunt mala moraliter, ut est odium Dei, vel similia [1]. Unde licet hæc, respectu creaturæ, semper sint lege prohibita (quod Paulus, ad Rom. 3, intendit), non tamen sunt mala quia prohibita, sed potius prohibentur quia mala, nam hoc spectat ad sapientem Dei providentiam. Et ideo quæ hujusmodi sunt, si suam rationem obtineant, Deo etiam repugnant, quia summo bono repugnat omne malum, etiamsi per legem illi prohibitum non sit. Quod autem mendacium sit hujusmodi, probatur primo, quia certum est mendacium, per se spectatum, non esse bonum, neque indifferens, ut etiam Barbari sentiunt; est ergo per se malum. Secundo, quia est valde dissonum naturæ rationali, quia evertit ordinem ejus, et est contra finem, et necessitatem verborum seu locutionis rationalis; nam ad hoc est institutum a natura verbum externum, ut per illud significemus internum, et ita possit esse inter rationales naturas societas, et fidelitas, seu fiducia; totum autem hoc destruitur, si verba non consonant menti, et ideo, eo ipso quod verbum est falsum signum, est per se dissonans rationali naturæ, et hoc est esse per se et intrinsece malum. Et hinc ulterius concluditur nunquam posse honestari propter bonum finem, si retineat rationem falsi signi, seu mendacii, quia ab illo est inseparabilis malitia, et nunquam licet facere malum, ut inde eveniat bonum, teste Paulo. Imo addit acute Augustinus, lib. de Mendac., capite octavo, multo magis destrui naturæ institutionem, si dicamus aliquando licitum esse mendacium: *Quomodo enim* (inquit) *credendum est illi qui putat aliquando esse mentiendum, nam forte tunc mentitur quando præ-*

[1] Vide auctorem, in tract. de Bonit. et malit., disput. 7, lect. 1, et l. 2 de Legib., cap. 10, num. 11.

cipit ut illi credamus? et paulo post: *Quo admisso, omnis omnino disciplina fidei subvertitur.* Ex eodem principio concluditur non posse mendacium fieri licitum, etiam ex dispensatione divina, quia non potest Deus intrinsecam rei naturam mutare. Unde, quidquid sit, an possit Deus auferre suam prohibitionem, nihilominus, hoc etiam dato, mendacium retineret malitiam quam ex se habet. Et in hoc sensu dicunt Theologi, ea, quæ sunt intrinsece mala, non recipere dispensationem etiam divinam. Neque exempla de homicidio vel furto contrarium suadent, quia in illis non est facta dispensatio in actione per se mala, sed est facta mutatio in objecto, per quam fit, ut actio non sit eadem, ut latius probatur in materia de Legibus [1]; et juxta hoc etiam intelligendum dictum cap. *Gaudemus*, supra citatum; non enim potuit per revelationem fieri ut liceret Jacobo mentiri; potuit tamen per revelationem fieri ut significatio verborum ejus non esset falsa, quia per revelationem cognovit se esse primogenitum in re, et ordinatione divina; sic ergo per revelationem fieri potuit, ut verba illa haberent verum sensum, et menti conformem, quem sine revelatione non haberent; et consequenter factum est ut non esset mendacium, quod alias esset; non est tamen factum ut, manente mendacio, id est, locutione contra mentem, ab eo separetur malitia; cum ergo Deus nullum malum possit operari, neque mentiri ullo modo potest.

9. *Corroboratur præcedens ratio triplici medio. — Ad primum fundamentum secundæ sententiæ in numero tertio propositum.* — Secundo, principaliter probatur hæc veritas, et confirmatur ratio facta: nam etiamsi per impossibile excusari posset homo a malitia mendacii, propter aliquam urgentem necessitatem quam sine mendacio vitare non posset, in Deo non haberet locum talis excusatio. Primo, quia nunquam potest Deus indigere mendacio ad aliquem bonum finem consequendum, juxta illud Job 13: *Numquid indiget Deus vestro mendacio?* et ideo valde reprehenduntur ministri Dei, qui mendaciis vel falsis revelationibus utuntur, ad fidem confirmandam, vel virtutem persuadendam, ut videre licet in Concilio Lateranensi, sub Leone X, sect. 3, et ratio est, quia Deus est omnipotens et sapientissimus, ideoque non potest illi deesse medium honestum, ad finem suum consequendum absque mendacio. Unde etiam Plato, l. 2 de Republ., in fine, dixit mendacium semper esse indignum Deo, etiamsi homini interdum posset esse utile; qua ratione usus est etiam Eusebius, loco citato; et Clemens Alexandrinus, l. 6 Stromat., § 6, ubi etiam Platonem adducit. Secundo est specialis repugnantia respectu Dei, quia per quodlibet mendacium, etiam minimum, amitteret suam supremam auctoritatem; hoc autem majus detrimentum esset, quam possit esse utilitatis in quocumque mendacio, præterquam quod impossibile est quod velit Deus se privare summa quadam auctoritate, quæ ad suam perfectionem et providentiam maxime necessaria est [1]; ob hanc causam, licet mendacium simplex de se sit veniale peccatum, confirmare illud juramento, semper est mortale peccatum, quia facere Deum testem vel minimi mendacii, est illum privare tota sua infallibili auctoritate; et ideo etiam evidentius est nunquam licere homini pejerare propter extrinsecam necessitatem, quam simpliciter mentiri. Unde etiam confirmatur hæc ratio, quia, si Deus de quacumque potentia falsus testis esse posset, tota firmitas catholicæ fidei everteretur; non enim potest esse firma et certa, nisi sit infallibilis; non potest autem esse infallibilis nisi fundetur in testimonio cui falsum subesse non possit. Dices, satis esse ut non possit de potentia ordinaria. Sed hoc valde frivolum est; nam si Deus absolute mentiri posset, unde certo constare posset nunquam dicturum mendacium? Dices: Quia ita statuit et affirmavit. Sed contra, quia de hoc ipso dicto formidare poterit ne in illo falsum dicat, sua absoluta potentia utendo. Item, quia si mentiri posset, etiam posset non implere legem a se statutam; ergo nihil deservit potentia ordinaria, contra quam agi potest per potentiam absolutam. Et confirmatur maxime, quia lumen, seu habitus fidei, ex natura sua inclinat ad assentiendum revelationi divinæ secundum se, et abstrahendo a potentia ordinaria, vel absoluta; ergo si divinæ revelationi secundum se spectatæ posset subesse falsum, etiam lumen fidei de se inclinaret, non solum ad verum, sed etiam ad falsum, et ita nullo modo posset ejus assensus omnino esse certus. Dices posse habitum fidei talem

[1] Vide in l. 2 de Legib., capit. 15.

[1] Consule auctorem, de Juram., l. 1, c. 4, num. 15 et 16; Sancium, l. 1 Decal., cap. 42, num. 6.

esse natura sua, ut inclinet ad assentiendum revelatis quando vera sunt, non autem quando sunt falsa. Sed hoc est impossibile, quia si ratio formalis objectiva de se est indifferens ad verum et falsum, impossibile est quin habitus sit etiam indifferens, quia non sumit rationem suam ex objecto materiali, sed ex formali, ut patet in fide et opinione humanis. Et præterea illa inclinatio non potest esse illi homini nota, et ideo parum deserviret ad confirmandam fidem actualem et certitudinem ejus. Denique est optima etiam ratio a priori, quia omnis perfectio simpliciter debet esse in Deo in summo gradu perfectionis, qui cogitari posset; sed veritas est perfectio simpliciter; ergo est in Deo in summo gradu: ergo nunquam potest admittere falsum in dictis Dei; nam quo veritas magis distat a falsitate, magisque illi repugnat, eo intelligitur esse major et perfectior; si ergo est summa, summe etiam repugnat, et ita hæc repugnantia non oritur ex lege, sed ex infinita perfectione divina. Per quod responsum est ad primum fundamentum.

10. *Ad secundum fundamentum ejusdem sententiæ respondetur per assertionem secundam de fide. — Deus promittere nequit absque intentione implendi. — Nec potest non implere quod promisit.* — Ut ad secundum respondeam, dico secundo: Deus, non solum affirmando, sed etiam promittendo, mentiri non potest, aut infidelis esse, etiam de potentia absoluta. Hæc etiam assertio de fide est, ex eisdem testimoniis supra citatis, et ex illo, Deut. 32: *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate justus et rectus;* et ex illo Psalm. 114: *Fidelis Deus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.* Ex quibus verbis constat, ad sanctitatem Dei pertinere fidelitatem, neque magis posse esse infidelem quam iniquum; et ideo dixit Paulus, 2 ad Tim. 2: *Fidelis est, seipsum negare non potest;* in quibus verbis satis indicat implicationem contradictionis, et consequenter absolutam impossibilitatem, ut ponderavit etiam D. Thomas eo loco, et Augustinus, l. 1 de Symbolo ad Catech., c. 1. Ratio vero est, quia dupliciter potest deficere in promissione: uno modo, promittendo sine intentione implendi; alio modo, promittendo cum intentione, et postea non implendo promissum: utroque autem modo repugnat defectus veritatis promissioni divinæ; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia promittere sine intentione esset formale mendacium, et ideo, si homo sic promittat cum juramento, est formale perjurium, quod adeo verum est, ut licet sit malum quod promittit, debet habere intentionem faciendi, ad vitandum perjurium; ergo omnia, quibus probatum est Deum non posse mentiri, probant etiam non posse hoc modo promittere. Secunda vero pars minoris facile etiam demonstratur, quia non implere promissionem cum intentione factam, etiam est malum, et contra rectam rationem, nisi aliqua superveniens ratio prius non cogitata excuset; sed in Deo non habet locum hæc excusatio, quia nulla nova cogitatio illi supervenire potest, neque aliquid accidere, quod non fuerit ab eo prævisum, neque per impotentiam excusari potest, cum sit omnipotens; ergo respectu Dei non implere quod absolute promisit, semper est contra veritatem, ac subinde malum, et repugnans divinæ naturæ. Neque etiam cogitari potest Deum, propter supremum dominium, posse ex sola voluntate honeste non implere promissum, sine alia nova occasione, præter libertatem suam, quia libertas divina non excludit immutabilitatem, quæ ad divinam perfectionem, tam naturalem quam moralem, maxime necessaria est; si autem illo modo non impleret promissum, necessario mutaret propositum quod habuit cum promisit; ergo æque repugnat hoc Deo, sicut mutari; et ideo merito dixit Ambrosius, citato loco: *Veritas non recipit mendacium, nec Dei virtus levitatis errorem*, primum propter infallibilitatem, secundum propter immutabilitatem; et utrumque significatum est in verbis Num. 23, supra citatis: *Non est Deus ut homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.* Potest etiam declarari repugnantia, quæ est in mutatione divini propositi absoluti, quia ex vi illius res quam Deus facere proponit, futura est; si autem Deus mutaret propositum, non eveniret; repugnat autem rem semel futuram nunquam postea fieri, alias nunquam fuisset futura. Unde confirmatur; nam quando Deus proposuit implere promissum, vel præscivit se mutaturum propositum, vel hoc ignoravit; si ignoravit, profecto nunquam est futura talis mutatio, alias in Deum caderet ignorantia rei aliquando futuræ; si autem præscivit, non potuit habere verum et absolutum propositum faciendi id, quod præsciebat nunquam esse futurum; ergo omni ex parte repugnat Deo infidelitas in promissis.

11. *Respondetur jam ad secundum fundamentum in n. 4.* — Ad secundum ergo argumentum, negamus fieri posse ut absoluta Dei promissio aliquando fuerit non impleta; quod vero sumitur ex Genes. 4, falso allegatur; nam ibi non promisit Deus, ut notat Cajetanus, nec prædixit Caim a nemine fore occidendum, cum dixit : Nequaquam ita fiet; sed non fuisse occidendum impune, neque propter ejus peccatum datum fuisse aliis liberam potestatem occidendi illum, quod verissimum erat. Ad alia vero loca, respondemus in illis non contineri promissiones absolutas, sed comminationes, quæ includunt conditiones : *Si homines non mutentur*, vel, *non agant pœnitentiam;* et sæpe continent prædictiones secundum cursum habitualium causarum, quæ etiam includunt conditionem : Nisi Deus, ab homine exoratus, cursum illum impediat, ut exponit divus Thomas, prima parte, q. 15, art. 7, et latius 2. 2, quæst. 171, per totam. Ad rationem vero respondetur, Deum, propter suam promissionem, non privari sua potentia, dominio aut libertate, sed constituere voluntatem suam, ut nostro modo loquamur, veluti in actu secundo et ultimo respectu extrinseci objecti, seu futuri effectus; et ideo quandiu est sub tali actu, non potest exire in oppositum, non propter defectum potentiæ, sed quia repugnat simul habere actus contrarios; et quia in Deo secundum se non est successio, sed æternitas tota simul, ideo in proposito semel habito, semper permanet necessitate immutabilitatis, non impotentiæ.

12. *Ad tertium fundamentum in n. 5 satisfit per assertionem tertiam de fide.*—Pro responsione ad tertium, dico tertio : non minus repugnat Deum mentiri per alium, quam per seipsum. Ita docent omnes Theologi, et quamvis Cano, l. 2 de Locis, capit. 3, non audeat dicere assertionem hanc esse de fide, nihilominus proprie intellectam, existimo esse certam, sicut primam assertionem, quia quod alicui non licet facere per se ipsum, neque per alium licet, ut est etiam Jurisperitorum axioma, ex l. 2, § 1, ff. de Administ. rer. ad civitatem pertinentium, cum similibus. Et ratio in præsenti est, quia tota malitia mendacii refunderetur in Deum, etiamsi per creaturam illud proferret; nam creatura solum ibi se habet ut minister, seu nuntius referens testimonium Dei, quod manifeste ostendunt Prophetæ, cum sic loquuntur : *Hæc dicit Dominus*, vel cum Scriptura dicit : *Locutus est Deus per Prophetam*, vel : *Factus est sermo Domini ad Prophetam*, etc.; et similiter Angeli quando loquuntur ut ministri Dei, Deus in eis loqui dicitur, sicut Exod. 3 dicitur Deus apparuisse Moysi, et locutum ei fuisse in flamma rubi; et tamen Stephanus, Actor. 7, declarat illud fuisse per Angelum; et eodem modo, Luc. 1, et ad Hebr. 1, dicitur Deus locutus fuisse per ora Prophetarum; ergo non potest magis esse falsitas in tali modo loquendi Dei, quam cum loquitur per seipsum. Et declaratur tandem, quia non potest Deus loqui per alium, quin loquatur prius per se; nam ille qui loquitur nomine Dei, necesse est prius audiat quæ loqui debet; ergo vel audit immediate a Deo, et habemus intentum; vel audit ab alia creatura, et necesse est ut illa ab alio audierit; nam si de suo loquatur, in illam, et non in Deum resolvetur tota locutio vel revelatio, et ita nullo modo erit divina; si autem ab alio audivit, cum non possit procedi in infinitum, sistendum est in aliquo, cui Deus immediate loquatur; ergo locutio Dei per alium resolvitur in locutionem Dei per se; ergo ab illa habet æqualem infallibilitatem. Et confirmatur : nam ob hanc causam eadem fide et certitudine nos credimus, qua Apostoli vel Prophetæ, quod significavit Petrus cum dixit : *Habemus firmiorem propheticum sermonem cui benefacitis attendentes*, etc.; et similiter, quæ continentur in Scriptura, sunt æque certa ac verba immediata Dei, quia Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.

13. *Duplex modus loquendi per alium.*—Ut ergo ad tertium argumentum respondeamus, advertendum est duobus modis intelligi posse Deum loqui per alium : uno modo, quia mittit illum ut nomine suo loquatur, et ut suo testimonio confirmet quæ dixerit, proponendo illa sufficienter ut testificata a Deo, et hoc modo præcipue intelligitur assertio et certitudo ejus, quæ satis probata est. Alio vero modo dici potest Deus loqui per alium, non quia in illo ponit verbum suum, nec quia Deus testificari velit quæ alius dicturus est, sed quia monet et inclinat eum ad hoc vel illud loquendum, licet postea homo, qui loquitur, tantum nomine suo loquatur, et suum testimonium, vel opinionem, aut scientiam interponat; et hic posterior modus non ita clare repugnat certitudini, et veritati nostræ fidei, et fortasse de hoc modo intellexit Cano, non esse de fide illum esse impossibilem. Dico autem etiam esse satis certum, non posse Deum per alium mentiri, etiam hoc modo;

quia, licet tunc non testificaretur falsum formaliter, testificaretur virtualiter et interpretative, et (quod præcipuum est) induceret ad mendacium et ad malum morale, quod repugnat bonitati divinæ, ut in materia de Gratia tetigimus, ubi etiam ostendimus non posse Deum determinare aut inclinare voluntatem ad malum. Legatur prolegomen. 5 de Grat., c. 7 ; disp. 44 Metaph., sect. 13, n. 17, et tr. de Passionibus et habitibus, disp. 4, sect. 2.

14. *Ad testimonia Scripturæ in illo n. 5.*— Ad testimonia ergo in illo argumento citata respondetur, cum divo Thoma et Salm., 2 Thessal. 2, Abulens. et Cajetan., 3 Reg. 22, omnia esse intelligenda permissive; sic enim dicitur Deus excæcare et obdurare homines malos, ut in 1. 2, quæst. 75, latius tractatur, et diximus in materia de Gratia, l. 4, cap. 18, et in l. 2 de Auxiliis; et ita correxit seu explicavit verba sua Augustinus, in illa quæst. 53, dicens : *Factum est ut juberet Deus, vel potius pro illorum cupiditate permitteret;* et infra : *Quædam*, inquit, *per seipsum facit Deus, quæ illo solo digna sunt, ut illuminare, et beare animas ; quædam vero per servientem sibi creaturam, quædam præcipiendo, alia vero permittendo.* Specialiter autem dicitur Deus decipere aliquos, quando sua virtute et potentia aliquid operatur, etiamsi præsciat illos fore inde decipiendos; et de hoc modo loquitur specialiter Augustinus in alio loco de Gratia et libero arbitrio; tamen in illo solum se habet Deus permissive quoad deceptionem, non enim propter illam suum opus facit, sed propter altiores et honestissimos fines a se intentos, etiamsi alii inde sumant occasionem scandali vel erroris, quia non tenetur illud evitare, juxta illud Christi : *Sinite illis, nam cæci sunt, et duces cæcorum.* Atque hic modus sufficit ut Deus puniat aliquos per errorem, vel deceptionem, non activam, ut sic dicam, sed passivam, permittendo illam, non intendendo; hic enim modus est sufficiens, et magis consentaneus divinæ sapientiæ et bonitati; cætera vero, quæ in illo argumento sumuntur, vera non sunt, quia Deus nec determinat voluntates ad malum etiam pro materiali, ut in citatis locis de Gratia, et Auxiliis late diximus; neque etiam per se solus infundit aut infundere potest habitus inclinantes ad falsum; quod licet non sit tam certum quoad absolutam potentiam, sicut alia, quæ hactenus diximus, est tamen longe probabilius, quia illud non decet divinam majestatem et prudentiam; Deus autem non potest contra suam decentiam operari, de qua re dixi etiam in materia de Incarnatione, disputat. 34, ad finem, et in disp. 44 Metaph., sect. 13, n. 17; et in tract. 4 de Humanis actibus, disput. 4, sect. 2; et tenuit Victor., in Relect. de Homicidio.

SECTIO VI.

Utrum prima veritas sit objectum formale fidei, ut cognoscitur lumine naturæ, vel ut supernaturaliter cognita.

1. *Fundatur dubitatio præsens.*—Supponimus, ex hactenus dictis, Deum sub ratione primæ veritatis non posse exercere, ut sic dicam, munus objecti formalis fidei, nisi a credente cognoscatur ut testis infallibilis in loquendo; nam illud est objectum formale, ut sæpe dixi, assentiendi, in quod ultimo resolvitur assensus, tanquam in primum motivum assentiendi; unde hujusmodi objectum tunc censetur actu exercere munus objecti, quando movet, et de se sufficienter inclinat intellectum ad assensum. Hoc autem præstare non potest, nisi ab intellectu cognoscatur, sub illa ratione sub qua potest illum movere, quia ab objecto incognito non movetur intellectus, ut in secunda etiam disputatione dictum est; ad credendum ergo, necessarium est ut qui credit Deo, etiam cognoscat Deum esse omnino testem veracem, qui nec falli nec fallere potest, juxta illud Joan. 3 : *Qui credit ejus testimonio, significavit quia Deus verax est.* Hinc ergo nascitur quæstio proposita, quia possumus cognoscere Deum esse veracem, et per rationem naturalem, et per supernaturale lumen, et difficile est definire quomodo id cognoscendum sit, ita ut ad credendum sufficiat; ex cujus explicatione magna ex parte pendet quæstio de resolutione fidei.

2. *Prima sententia Altisiodori.— Suadetur ratione primo. — Secundo. — Tertio.* — In hoc ergo puncto, tres possunt cogitari modi dicendi : primus est, ad credendum per fidem res dictas a Deo, necessarium esse præcognoscere per naturale lumen, Deum esse primam veritatem, et hanc cognitionem sufficere ad fundandam fidem aliarum rerum in testimonio primæ veritatis, neque posse illam cognitionem esse altiorem aut perfectiorem. Hunc dicendi modum indicat Altisiod., l. 3 Sum., tractat. 3, c. 2, q. 1, et inducit verba Pauli, ad Hebr. 11 : *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est,* quæ ita intelligit, ut ad accedendum ad Deum supernaturaliter

necessarium sit supponere aliquam existimationem de Deo naturalem, quia gratia supponit naturam, et cognitio supernaturalis supponit naturalem. Ratione potest suaderi hæc sententia, quia ante cognitionem naturalem de divina veritate, non potest supponi supernaturalis, quia vel hæc esset cognitio fidei, vel alterius rationis. Alia cogitari non potest, quia fides est prima cognitio supernaturalis veritatum quæ nobis de Deo dicuntur, nec datur alia regulariter loquendo. Fides autem ipsa esse non potest : primo, quia fides supponit objectum cognitum, in quo fundari debet; non potest autem supponere seipsam, ut videtur per se notum, et supra etiam dictum est. Secundo, quia omnis cognitio intellectus, quæ non est immediata, seu intuitiva rei in se, sed fit per aliquod medium, supponit medium cognitum per alium modum cognitionis, ut videre licet in scientia et in opinione, et maxime in fide humana. Tertio, quia alias resolvenda esset credulitas fidei nostræ, hoc modo : Credo Deum esse trinum, quia ipse dicit; credo autem illi dicenti, quia est verax; credo autem illum esse veracem, quia ipse etiam dicit. Hic autem modus resolutionis videtur incredibilis, tum quia in eo committitur vitiosus circulus etiam in eodem genere causæ; tum etiam quia videtur valde infirma et vana fides, quæ alicui datur, solum quia ipse dixit se esse veracem; tum denique quia fides cognosceret Deum esse veracem per se, et sine alio medio, quod videtur excedere virtutem cognitionis obscuræ et abstractivæ; melius ergo fiet resolutio sistendo in prima veritate, ut evidenter cognita lumine naturæ.

3. *Secunda sententia bimembris. — Prioris membri fundamentum.—Posterioris fundamentum.—Eadem 2 sententia tribui potest Cajetano.— Videtur etiam favere D. Thomas.*—Secundus modus dicendi esse potest, naturalem cognitionem Dei sub ratione primæ veritatis non semper esse necessariam ad credendum alia, quæ prima veritas revelat, posse tamen interdum sufficere, imo etiam in aliquibus necessariam esse. Fundamentum prioris partis esse potest, quia multi credunt, qui non habent illam cognitionem naturalem de primâ veritate, ut statim latius dicemus. Fundamentum autem posterioris partis esse potest, quia multi credunt, per fidem infusam, res dictas a Deo, qui non credunt per fidem infusam, Deum esse aut veracem esse; ergo quoad illos non potest fundari fides in supernaturali cognitione primæ veritatis, quia hæc non potest esse nisi fidei, ut recte sumebat præcedens opinio, et illi non habent fidem de illa propositione: *Deus est verax;* ergo necesse est ut suam fidem de aliis rebus fundent in illa propositione, ut naturaliter cognita. Primum antecedens verum esse censetur in illis hominibus, qui evidenter cognoscunt Deum esse, et esse veracem; nam illi non possunt habere fidem de hoc eodem objecto, quia fides non est de rebus visis, seu evidentibus. Potest hæc sententia tribui Cajetano, ad Hebr. 11, quatenus dicit non esse necessarium per fidem credere *Deum esse*, ad credendum alia de Deo; eadem enim ratio est de Deo, quatenus verax est, et cognosci potest lumine naturali: unde cum Apostolus ibi ait: *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est*, exponit verbum *credere*, late pro *assentiri*, sive assensus sit per fidem, sive per evidentiam; imo existimat melius esse dispositum ad credendum cætera, qui de Deo ipso evidentiam habet. Idem potest sumi ex eodem Cajetano hic, art. 1, quatenus dicit fideles non differre per se ab infidelibus, in assentiendo vera esse quæ dicit Deus, sed in hoc quod fideles credunt hæc esse dicta a Deo, quod infideles non credunt; sentit ergo non esse necessarium illud prius per fidem credere. Videtur etiam huic sententiæ favere D. Thomas, quatenus interdum dicit ea, quæ realiter demonstrari possunt de Deo, per accidens revelari aut credi propter eos, qui demonstrationem non assequuntur, ut patet 2. 2, q. 1, art. 5, et art. 8, ad 1, et in 3, dist. 24, q. 1, art. 2, quæstiun. 2; ubi etiam Capreolus, ad argumenta, et Hispal., notab. 6; et Richardus, art. 5; et Carthusian., q. 1; Albert., distinct. 23, art. 13, ad argumenta.

4. *Tertia et vera sententia, duas complectens assertiones. — Assertio probatur. — Quorumdam responsio. — Improbatur.* — Tertius modus dicendi, est naturalem evidentiam illius principii: *Deus est prima veritas, quæ falle-re non potest*, neque esse necessariam, neque etiam sufficere ad credendum per fidem infusam ea, quæ Deus revelat; et consequenter fidem non posse resolvi vel fundari in prima veritate, ut evidenter cognita, sed ut credita per eamdem fidem; et hunc dicendi modum verum esse existimo, quem per partes singulas breviter ostendo. Et primo non esse necessariam hujusmodi evidentiam, evidenter persuadet ipsa experientia, nam fideles simplices vere credunt fide infusa, et tamen de Deo nihil evidenter cognoscunt; ergo

signum est non esse necessariam evidentiam illam ad credendum. Imo, ut recte notavit D. Thomas, q. 2, art. 4 et 5, etiam sapientes Christiani, qui assequuntur demonstrationem de existentia et veritate Dei, prius credunt, quam hanc scientiam consequantur; nam scientiam acquirunt post multam ætatem et studium, credunt autem a principio usus rationis ; non possunt autem credere aliquid de Deo, nisi prius, saltem natura vel ratione, assentiantur Deum esse, et veracem esse, juxta testimonium Pauli supra citatum, et propter rationem supra factam, quod hoc est motivum fidei quod oportet esse cognitum; ab illis autem non cognoscitur per scientiam; ergo oportet cognosci per fidem. Dicet fortasse aliquis ab eis cognosci per traditionem aliorum fidelium, quæ ita est naturæ consentanea circa has veritates naturales, ut statim certa fide credantur, et tanquam evidentia habeantur ex communi aliorum testimonio, quamvis singuli qui credunt, illam evidentiam non assequantur, sicut illi qui non viderunt Romam, quamvis per se non cognoverint evidenter Romam esse, nihilominus, ex testimonio omnium eorum qui viderunt, non minus certo credunt, quam si vidissent. Sed hoc sustineri non potest, nam tota illa credulitas non transcendit humanam fidem; impossibile autem est ut sola fides humana de objecto formali fidei infusæ, sufficiat ad fundandam fidem infusam, ut infra probabimus tractando de revelatione, in qua fundatur fides, et de assensu quo credimus Deum dicere revelata, atque hæc assertio sumitur plane ex D. Thoma, et aliis auctoribus statim citandis, et ex sequenti assertione magis confirmabitur.

5. *Secunda assertio sumitur ex D. Thoma.* — Dico ergo secundo : sola evidens cognitio quod Deus sit prima veritas, non sufficit pro fundamento et objecto formali fidei, sed necessaria est fides infusa ejusdem veritatis. Hanc assertionem sumo ex D. Thoma, art. 5, ad 1 et 3, quatenus dicit principia, quæ naturaliter cognosci possunt, et ad alia credibilia supponuntur, etiam per fidem posse cognosci ; et quæst. 2, art. 4, quatenus absolute dicit ad certitudinem fidei, necessarium fuisse nobis revelari de Deo, etiam quæ naturaliter cognosci possunt. Scotus etiam in 3, distinct. 23, art. 2, dicit eadem fide credi Deum esse veracem, qua creduntur ea quæ affirmat; idem habet Capreolus, in 3, distinct. 24, art. 3, circa finem ; expressius et latius Marsil., in 3, quæst. 14, art. 1, in tertia parte illius, dub. 1, ubi ait primum actum fidei, in quo alii fundantur, esse illud quo credimus Deum esse ; secundum, quo credimus esse veracem ; tertium, quo credimus quicquid ab eo dicitur, esse infallibiliter verum. Sed quicquid sit de ordine istorum actuum, ex illo tantum sumimus hæc omnia esse fide credenda, atque adeo fidem per se non fundari in cognitione (ut ita dicam) extranea, et præsertim inferiori et minus perfecta, sed per se et in se habere sufficiens fundamentum.

6. *Ejus ratio fundamentalis.* — *Sive uno, sive duplici actu credamus revelata, ac Deum esse primam veritatem, semper actus est supernaturalis.* — *Probatur de actu uno.* — Atque hæc est potissima ratio et fundamentum hujus assertionis, quia fieri non potest ut assensus altioris ordinis per se fundetur in assensu inferioris ordinis, nec major certitudo potest per se fundari in minori ; sed assensus fidei est altioris ordinis, et magis certus quam assensus naturalis et evidens ; ergo fieri non potest ut assensus fidei ex parte sui objecti formalis, fundetur in assensu tantum naturali et evidenti. Major videtur per se nota ex terminis, et ex illo Aristotelis : *Propter quod unumquodque tale, et illud magis ;* tota enim perfectio effectus est ex causa, et firmitas ædificii ex fundamento ; ergo impossibile est ut certior sit cognitio fundata in alia, quam sit ea in qua fundatur. Et inde facile probatur consequentia, quia certitudo fidei tota nititur in suo objecto formali, atque adeo in cognitione ejus, nam ut cognitum movet ad credendum. Secundo explicatur magis hæc ratio, quia duobus modis intelligi potest, hominem, qui credit revelata a Deo, credere etiam Deum esse veracem : primo, eodem assensu quo credit rem aliam revelatam ; secundo, diversis assensibus ; in utroque autem modo necessarium est ut fides de ipsa veritate Dei sit supernaturalis et infusa ; ergo. Minor quoad priorem partem declaratur ; nam qui credit aliquid, quod dicit Deus, quia ipse dicit, necessario credit Deum in illo dicto esse veracem, quod non est mirum in fide divina, quia in humana etiam id reperitur ; nemo enim potest credere verum esse quod Petrus affirmat, quin credat Petrum in eo dicto esse veracem, quia idem fere sunt. Est tamen differentia inter fidem humanam et divinam ; nam qui credit aliquid homini, licet credat in eo esse veracem, non propterea credit esse veracem in omnibus quæ dicit vel dicere potest ;

qui autem credit per fidem divinam aliquid, quia dictum a Deo, necessario credit, saltem virtute, Deum esse veracem in omnibus quæ dicit, et dicere potest. Et ratio est, quia qui credit aliquam veritatem fidei, credit illam ut omnino infallibilem ; ergo credit Deo ut dicenti verum, non solum in illa particulari propositione, sed etiam ut ei qui non potest fallere in quacumque alia. In hoc ergo modo credendi, qui fortasse est per se necessarius ad fidem, ratio formalis objecti fidei, non per evidentiam, sed per fidem cognoscitur, quia cognoscitur eodem actu quo res ipsa credita cognoscitur.

7. *Probatur de actu duplici.— Confirmatur primo. — Confirmatur secundo.—Effugium. — Obstruitur. — Confirmatur ex D. Thoma.* — Si autem per distinctos actus aliquis credat Deum esse veracem, et esse unum et trinum, tunc interrogo ulterius, an unus actus fundetur in alio, vel tantum concomitanter se habeat : nam si hoc posteriori modo simul concurrant, fortasse non repugnabit priorem esse tantum evidentem, et posteriorem esse de fide, ut postea tractabimus; hoc autem nihil refert ad præsentem causam, quia tunc actus evidens non fundat fidem, et consequenter Deus non est objectum formale, tantum ut cognitus per actum illum evidentem, quandoquidem in illo non fundatur assensus fidei, ut supponitur; si autem unus actus fundatur in alio, impossibile est actum evidentem fundare assensum fidei, propter rationem factam, quod actus minus perfectus, et minus certus, non potest per se sufficere ad actum excellentiorem et certiorem. Declaratur, et confirmatur primo, quia tunc illi duo actus efficiunt quemdam discursum, quatenus unus causatur ex alio, et est ratio alterius ; sed in discursu, impossibile est assensum rei cognitæ esse certiorem quam sit assensus principii, seu rationis assentiendi; ergo etiam inter illos actus, impossibile est quod assensus, certus tantum per lumen naturale, sit sufficiens principium assensus fidei. Quapropter vel talis modus discursus in fide locum non habet, ut multi volunt, et postea disputabimus tractando de actu fidei, disputat. 6, sect. 4; vel certe, si talis discursus admittitur, necessarium est ut objectum formale præcedat, ut cognitum fide infusa, et non tantum naturaliter. Confirmatur secundo ex dictis, quia hæc veritas: *Deus non potest dicere falsum*, non est tam evidens naturaliter, quin ab aliquibus negari potuerit, etiam doctis et catholicis; ergo impossibile est ut illa veritas, tantum naturaliter cognita, sit sufficiens ad assentiendum ratione illius alteri propositioni certitudine fidei infusæ, quia sicut motivum fidei non inducit ad assensum certum et infallibilem, nisi ut cognitum tanquam certum et infallibile, ita non movet ad gradum et modum certitudinis, nisi juxta gradum, et modum quo ipsummet cognoscitur ut verum et infallibile. Posset fortasse quis dicere cognitionem illius principii, quatenus est actus hominis, non esse causam per se assensus fidei, neque rationem formalem assentiendi, sed tantum esse applicationem objecti formalis, et ideo ratione objecti applicati posse sufficere ad certiorem assensum, quam sit cognitio ejusdem principii, sicut postea in disputatione sequenti dicemus de propositione fidei. Sed hoc non enervat vim rationis, quia si actus naturalis hoc tantum modo concurrat, necessaria erit alia cognitio perfectior ipsius objecti formalis, ut possit intellectum movere ad assensum fidei, quia non movet nisi ut cognitum, et hoc est per se necessarium, ut possit inducere intellectum ad assensum; ideo oportet ut in eodem ordine, et cum eadem certitudine cognoscatur per alium actum distinctum ab actu naturali, sive ille sit etiam distinctus ab actu, quo creditur res alia revelata, sive idem cum illo. Tandem confirmatur ex generali doctrina D. Thomæ 1. 2, quæst. 63, articul. 3, in corp., et ad 3, quod ratio naturalis non potest esse sufficiens regula virtutum per se infusarum, quod etiam de moralibus tradit, ut explicuimus latius in materia de Gratia, lib. 2, cap. 16; est ergo magis necessarium in virtutibus Theologicis , quia sunt perfectiores in eodem supernaturali ordine; mensura autem, seu regula, vel debet esse homogenea cum regulato, vel certe non potest esse inferioris ordinis; ergo actus fidei infusæ non potest regulari per actum rationis naturalis, neque per Deum ipsum, ut cognitum ratione naturali, quia ut sic etiam continetur in inferiori ordine.

8. *Ad locum ex Heb.* 11 *in num.* 2. — *Ad primam rationem ibid. — Ad secundam rationem.—Ad tertiam rationem.*— Ad argumenta prioris opinionis, imprimis male inducitur et exponitur locus Pauli : *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est;* nam Paulus non dixit ad accedendum per fidem, necessarium esse prius naturaliter cognoscere Deum esse, aut esse veracem, quia neque verba hoc præ se ferunt, neque ullus interpretum ita intellexit,

sed potius dixit ipsum accessum ad Deum debere esse per fidem (utique supernaturalem), et ante omnia esse sic credendum Deum esse, et hæc est plana expositio, ut tradunt Salmer., Ribera, et Cornelius a Lapide, ibid., et iterum sequenti numero dicemus. Ad rationem respondetur, concedendo imprimis hoc esse magnum fidei mysterium, quod licet non videat clare objectum, neque res creditas, nihilominus non accipiat objectum suum, ut in illo per se nitatur, tanquam cognitum per aliud lumen, sed sua virtute et efficacia credat illud; sicut D. Thomas dixit, eodem actu nos credere Deo et Deum, et propterea talis actus omnino supernaturalis est, et sine speciali auxilio gratiæ haberi non potest. Secundo, addo hoc mysterium, quod de fide diximus, esse valde consentaneum rationi; nam tota hæc certitudo debetur infinitæ excellentiæ divinæ, imo intrinsece videtur sequi ex qualitate (ut sic dicam) divini testimonii, quatenus omnino infallibile est, et obligare potest ad credendum ea quæ dicit, tanquam infallibilia; dicendo enim aliquid, eo ipso dicit se esse veracem in eo quod affirmat, nam hac ratione inducit ad credendum illud dictum esse verum, et consequenter etiam dicit ita se esse veracem, ut mentiri nullo modo possit; nam hoc titulo obligat ad credendum illud tanquam infallibile, et ideo, ex intrinseca natura talis fidei et talis objecti, nascitur ut idem testimonium, quod sufficit ad credendum rem revelatam, sufficiat ad credendum ipsum revelantem esse veritatem, quæ fallere non potest. Cum autem objicitur, quia assensus supponit objectum suum cognitum, respondetur, si comparetur objectum formale ad materiale, sic ordine naturæ, vel rationis, supponi objectum formale cognitum ad materiale; nam si utriusque cognitio fiat per diversos actus, necesse est ut unus causetur ex alio aliquo modo, et tunc erit ordo naturæ; si vero utrumque objectum cognoscatur eodem actu, sufficit ordo rationis, quia tunc non est causalitas realis in eodem actu, secundum diversas rationes spectato. Si vero objectum formale et materiale cognitum, sit idem, ut quando directe credo Deum esse primam veritatem, propter seipsum, et quia ipsemet hoc dixit, tunc multo minor est prioritas naturæ, sed rationis sufficit per quamdam reflexionem quæ virtualiter in ipsomet actu includitur, atque etiam in objecto, quia dicendo verum, consequenter dicit se esse veracem in eo quod dicit, ut explicavi. Neque hoc repugnat firmitati et certitudini fidei Christianæ, quia, ut dixi, excellentia primæ veritatis talem modum fidei et credulitatis meretur. Et ob eamdem causam non repugnat huic fidei ille modus resolutionis, qui in tertio argumento tangebatur, sive ille resolutio fiat mediante discursu, sive absque illo, quod postea videbimus, nunc enim non refert; semper enim fatendum est resolutionem fieri ex objecto materiali ad formale; ipsum autem formale objectum non in aliud resolvitur, sed per seipsum creditur, quia potest de se ipso testificari, et ita in se ipso reflectitur, et tali modo de se testificatur, ut faciat evidenter credibilia, non solum alia quæ dicit, sed etiam quæ de se ipso testificatur, quod pertinet, ut dixi, ad infinitam excellentiam divinæ veritatis, et ideo non est hæc cognitio cum aliis comparanda, quod in sequentibus iterum occurret, et magis explicabitur.

9. *Ad Cajetanum arguentem ex Heb. 11, in num. 3.—Ad utriusque membri fundamentum, ibid.* — Ad fundamentum secundæ opinionis, primo, male explicantur verba Pauli: *Oportet credere quia est*, nam evidenter loquitur de fide supernaturali et infusa, nam de illa dixerat in fin. cap. 10: *Justus ex fide vivit, et sine fide impossibile est placere Deo;* et hanc fidem definit, cum dicit esse *substantiam rerum sperandarum;* et per hanc fidem dicit esse facta omnia, quæ in illo cap. 11 narrat; ergo de eadem fide loquitur cum dicit: *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est;* et ita Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, de fide infusa illum locum intelligit, et ita etiam intelligunt communiter Patres. Et hinc ad rationem, respondemus nullum esse fidelem, quantumvis sapientem in cognitione naturali quæ de Deo haberi potest, qui non possit fide infusa credere Deum esse, et veracem esse, et ideo necessarium non est ut Christiani philosophi fundent fidem, quam habent de aliis mysteriis, in naturali cognitione, quam habent de divina veracitate; nam de hac etiam habent *firmiorem propheticum sermonem, cui bene faciunt attendentes;* imo, si ita non crederent Deum esse veracem, neque cætera possent credere fide infusa, ut probatum est. Quomodo autem in his credentibus conjungantur naturales scientiæ cum supernaturali fide aliquarum veritatum, in sequentibus explicabimus.

SECTIO VII.

Utrum obscuritas seu inevidentia divinæ revelationis sit de ratione formali objecti fidei?

1. *Tractanda exponuntur.* — Diximus in superioribus primam veritatem revelantem, seu testificantem esse objectum formale fidei, et consequenter duo ad hoc objectum pertinere, scilicet personam testificantem, et testimonium ipsum, quod revelationem objectivam appellavimus; hactenus ergo explicuimus quæ ad personam seu primam veritatem spectant; nunc de revelatione ipsa, et conditionibus quas requirit, dicendum superest. Inter has vero conditiones, primum locum videtur tenere obscuritas; nam per illam maxime videtur distingui fides ab aliis cognitionibus certis, nam ab incertis per certitudinem distinguitur. Est autem advertendum, obscuritatem hanc, seu inevidentiam, circa duo, quæ ad fidem concurrunt, considerari posse, scilicet, circa res dictas, et circa ipsum dicentem, etiam ut dicens est; et de primo nunc dicendum est, de secundo in sectione sequenti.

2. *Prima opinio, quod fides præbeat evidentiam creditis.* — Circa primum referri solet sententia Holcot., in 1, quæst. 1, art. 1 et 5, dub. 1, dicentis fidei assensum non esse liberum, sed necessarium ex vi rationis, quæ diligenter inquirenti et consideranti sufficiens occurrit, ut intellectus per se, sine voluntate, assensum præbeat propter rationis efficaciam; unde videtur evidentiam ponere earum rerum quæ per fidem creduntur, quia sola evidentia potest intellectui necessitatem inferre ad assensum. Sed ille auctor æquivocationem committit, de evidentia credibilitatis transitum faciendo ad evidentiam; nam rationes ejus, ad summum, persuadent evidentiam credibilitatis, de qua postea dicturi sumus; illa vero non sufficit necessitare intellectum ad assensum, ut infra etiam, disputatione sexta, sectione sexta, tractando de actu fidei ostendemus, et impugnabimus necessitatem assensus fidei, quam ponit hic auctor; nam sine dubio assensus fidei non fit sine consensu voluntatis, ut contra illum et alios probabimus.

3. *Assertio prima, contraria præcedenti opinioni.* — *Probatur jam assertio ex Scriptura.* — *Item probatur ex Patribus.* — *Denique probatur ratione.* — In hoc ergo puncto, certum est, fidem non præbere evidentiam rerum creditarum, et ita ex parte objecti non solum non postulare evidentiam rerum in seipsis, verum etiam postulare obscuritatem repugnantem evidentiæ, saltem ex parte objecti formalis. Est enim advertendum duobus modis intelligi posse fidem postulare inevidentiam: primo, in suo medio, et motivo assentiendi, quia per se inclinat ad assentiendum objecto non viso, utique ex vi talis medii; secundo, potest intelligi ut fides requirat illam conditionem in objecto, etiam ex parte subjecti, et cujuscumque alterius medii, id est, ut intellectus credentis non videat, neque habeat evidentiam rei creditæ, per quodcumque aliud medium; nunc ergo non loquimur in hoc posteriori sensu, sed de illo dicemus in sectione sequente; loquimur ergo in sensu priori, et sic est certissima acceptio ex illo Pauli, ad Hebr. 11: *Fides est argumentum non apparentium;* dicuntur enim res apparere, quæ in se videntur; unde 1 ad Cor. 13: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*, ubi verbum *videmus*, generaliter sumptum est pro verbo *cognoscimus*, ut ibi notat D. Thomas, et in 3, distinct. 24, quod satis declaratur, cum additur esse visionem ænigmaticam, quæ, ut ibi notat Salmeron, est cognitio obscura; unde est illud 2 Petr. 1: *Cui bene facitis attendentes, tanquam lucernæ lucenti in caliginoso loco;* et Christus, Joan. 20, dixit: *Beati qui non viderunt, et crediderunt.* Hinc etiam Patres ubique docent non esse necessariam evidentiam rationis ad credendum, imo formaliter repugnare assensui fidei, ut talis est; plures retuli supra, sect. 1 hujus disputationis, num. 4, aliique referuntur a Bellarmino, lib. 1 de Justific., cap. 7, quibus addi potest Clemens Alexandrinus, lib. 5 Strom., § 2, in fine, ubi condistinguit fidem a cognitione, scilicet, evidenti, seu perfecta; et Ambrosius, lib. 1 de Abraham, cap. 3, ubi dicit, *justum esse ut rationem præveniat fides, ne a Deo rationem exigere videamur;* et Augustinus contra Epistolam Fundamenti, c. 14: *Eos sequamur*, inquit, *qui nos invitant credere quod nondum valemus intueri, ut, ipsa fide valentiores facti, quod credimus, intelligere valeamus;* et cap. 4, dixerat: *Turbam fidelium non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit;* unde, lib. de Utilit. cred., cap. 11: *Quod intelligimus aliquid, debemus rationi; quod credimus, auctoritati.* Et inde sumitur ratio hujus veritatis, quia de ratione formali objecti fidei est auctoritas dicentis; sed testimonium, ut testimonium est,

non ostendit rem testificatam in se; nam quando res sic ostenditur, non creditur ex auctoritate dicentis, sed quia ipsa movet sensum vel intellectum; ergo de ratione objecti fidei est, ut non sit visum per ipsum medium, seu motivum credendi; ergo obscuritas, quæ opponitur huic evidentiæ, est de ratione formali objecti fidei.

4. *Objectio contra assertionem diluitur.* — Unde facile solvitur objectio, quæ fieri solet, quia *obscuritas, inevidentia*, et *non visum*, consistunt in negatione quadam; ergo non possunt pertinere ad rationem formalem objecti fidei, quæ positiva esse debet. Respondetur enim facile, non negationem formaliter, sed fundamentum ejus, quod per illam explicatur, pertinere ad rationem formalem objecti. Sicut irrationale dicitur constituere brutum, quia differentia constitutiva ejus talis est, ut non attingat gradum rationalem; ita enim revelatio fidei talis est, ut inducat intellectum ad assentiendum, non ostendendo evidenter rem creditam, seu credendam; hoc enim intrinsece habet auctoritas, ut auctoritas est, ut per se notum est, etiam in fide humana. Et in divina nobis etiam experientia constat; credimus enim invisibilia et cœlestia, quæ nobis promittuntur, et præterita ac futura, quæ nec vidimus, nec demonstrare ullo modo possumus. Posset vero aliquis hæsitare in verbis Ambrosii, serm. 16 de Epiphan., ubi dicit, *fidem auditu et visu comparari;* sed sensus est facilis, qui ex contextu, et materia subjecta colligitur; tractat enim non de visu spirituali, sed de corporeo; et non de ratione credendi, sed de sufficienti propositione fidei, ad quam duo concurrunt, scilicet, verba, quæ auditu percipiuntur, et signa, quæ oculis videntur; sic enim declarat in baptismo Christi Domini auditam esse vocem Patris, et visam esse columbam, ad fidem confirmandam.

SECTIO VIII.

An obscuritas Dei revelantis sit de ratione formali objecti fidei.

Alterum quod proposuimus sub initium præcedentis sectionis, est de evidentia testificantis, de quo quatuor sequentia puncta occurrunt.

PUNCTUM I.

Possitne clare cognosci Deum esse qui revelat, ipso non viso.

1. *Negat Bannez.* — *Ejus fundamentum.* — *Aliorum ratio.* — *Confirmatur.* — *Evasioni occurritur.* — Aliqui moderni Theologi existimant esse impossibile. Ita tenet Bannez hic, quæst. 1, artic. 5, et quæst. 5, art. 1, in solutionibus argumentorum utriusque loci. Fundari videtur solum in hoc, quod, non visa persona loquente, impossibile est evidenter cognoscere illam esse quæ loquitur; ergo multo magis id repugnat respectu Dei, qui magis distat ab humana cognitione. Alii hoc confirmant, quia locutio naturæ intellectualis est actus immanens ejus, quia non est nisi intellectio ejus, per voluntatem ad alium ordinata; sed intellectio et voluntas Dei non possunt evidenter cognosci, non viso Deo, quia non sunt nisi ipse Deus; ergo nec locutio Dei potest evidenter cognosci non viso Deo; ergo nec potest haberi evidentia testimonii ejus ab homine non vidente ipsum. Denique confirmari potest, quia omnis evidentia aut est intuitiva, aut per signa vel effectus; sed hæc non potest esse intuitiva respectu ipsius Dei, ut constat; nec etiam potest esse per effectus, quia effectus ostendunt causam operantem, non loquentem, vel testificantem; neque etiam potest esse per signa, quia nullum signum, vel sensibile, vel intellectuale, potest in homine fieri a Deo, quod non possit etiam fieri ab Angelo; ergo nunquam potest per tale signum evidenter constare, Deum esse qui loquitur. Dicetur fortasse præter has evidentias dari aliam in testificante; sed imprimis hæc esset petitio principii, nam de hac investigamus an sit possibilis; et deinde, quamvis hæc asseratur respectu rei testificatæ, nihilominus non potest esse prima, ut sic dicam, respectu ipsius testificantis; ergo nullum relinquitur medium quo talis evidentia haberi possit.

2. *Assertio affirmans.* — *Evidentia supernaturalis de revelatione, absque evidentia Dei revelantis, dari potest.* — *Quorumdam responsio excluditur.* — *Nec recte propugnatur a Bannez.* — Nihilominus contrariam sententiam tanquam manifestam et claram, vel supponunt, vel docent fere alii Theologi, præsertim Durandus, 3, distinct. 2, 3, quæst. 9; Gerson, Alphab. 13, litt. H; Carthus., quæst. 1 Prolog., § *Contra cujus dicta;* Toletan., ibid., art. 2, concl. 3; Bassol. et alii, in eodem Prolog.; Cajetanus, 2. 2, quæst. 5, articulo primo, et quæst. 171; Arag. et alii, in illo artic. 5; Ferrar. 3 cont. Gent., cap. 4, et omnino mihi vera videtur. Dico ergo fieri posse ut aliquis non videns Deum, neque res dictas ab ipso, neque aliter illis assentiens, nisi

ex testimonio divino, evidenter cognoscat Deum esse qui illas revelat et testificatur. Probatur, quia, generaliter loquendo, non involvit contradictionem, neque repugnat, audita voce non visa persona loquente, evidenter cognoscere, ex voce ipsa, talem personam esse quæ loquitur; ergo neque respectu Dei repugnat. Antecedens videtur experimento cognosci in hominibus, saltem quoad humanam quamdam et moralem evidentiam, Deus autem posset facile conferre majorem. Ratio vero est, quia vox ipsa est effectus loquentis, et in modo seu qualitate ejus, potest esse ita propria et accommodata tali personæ, ut per illam manifeste constet talem personam esse quæ loquitur. Prima vero consequentia multo certius ostendi potest, advertendo duplicem esse posse hanc evidentiam, scilicet, supernaturalem et naturalem : prima requirit lumen supernaturale divinitus infusum; secunda per conjecturas et rationes naturales comparanda est. Probo ergo primam esse possibilem; nam imprimis potest Deus in mente hominis infundere species supernaturales, et per illas formare spirituale verbum infusum etiam et supernaturale, quod homini recipienti verbum illud has vel illas res significat, in hoc enim nulla repugnantia fingi potest. Deinde potest infundere lumen, quo illud verbum evidenter in se cognoscatur quale sit, et cujus naturæ; ergo, per illud lumen evidenter cognoscetur Deum esse, qui in homine loquitur. Probatur consequentia, quia per illam cognitionem evidenter cognoscitur Deum esse auctorem illius verbi, quia solus ipse potest infundere immediate in intellectu supernaturales species, et immutare intellectum, ut supernaturalia, prout in se sunt, et supernaturali modo cognoscat. Nec refert si quis dicat posse Deum hoc facere per angelum, et ex hac parte posse ibi misceri mendacium, quia jam non est Deus solus qui loquitur; hoc, inquam, non obstat, quia si angelus potest ibi intervenire, solum est ut instrumentum Dei, et ita Deus est qui per illum principaliter loquitur, ac subinde perinde est ac si solus loqueretur; supra enim ostensum est, ita non posse Deum mentiri per alium, sicut per seipsum. Ad hoc autem respondet Bannez creaturam, quamvis operetur ut instrumentum Dei, posse adjungere aliquam malitiam ex prava intentione, et ex hac parte, fieri posse ut non sit infallibilis revelatio. Sed hoc nihil refert ad rem de qua tractamus, nam quidquid sit de malitia extrinseca et fine proximi operantis, nihilominus erit evidens Deum esse, qui loquitur per talem creaturam, et hoc solum est quod intendimus; sicut licet sacerdos possit consecrare malo fine, nihilominus qui evidenter cognosceret actionem consecrandi, et evidenter etiam cognosceret Deum esse qui ibi principaliter operatur, et ideo in illa actione secundum se, nullam malitiam aut falsitatem inveniri posse. Eo vel maxime quod posset Deus evidenter ostendere creaturam, per quam operatur, esse angelum sanctum, qui peccare non potest. Et plura de hoc puncto videri possunt in primo tomo tertiæ part., disput. 27, sect. 2, tractando de scientia infusa animæ Christi.

3. *Stat etiam evidentia naturalis de revelatione cum evidentia Dei revelantis. — Suadetur ratione. — Minus sufficiens responsio ad rationem factam. — Suadetur ex secundo exemplo fidei dæmonum. — Item bonorum Angelorum, ac Beatissimæ Virginis et Lazari, et animarum purgatorii.* — Deinde probatur eadem assertio seu consequentia rationis principalis de evidentia naturali; nam, licet de supernaturalibus rebus, ut tales sunt, non possimus habere cognitionem naturalem evidentem, nihilominus, supposita divina operatione talium rerum in nobis, possumus per aliqua signa, vel conjecturas evidenter cognoscere quod a Deo sint. Nam imprimis, cum Deus aliquid revelat alicui, qui revelationem suscipit, evidenter experitur conceptum, vel locutionem in se factam, quamvis illam in se fortasse intuitive non videat; sicut nos experimur credere et amare Deum, non tamen intuemur ipsos actus, neque evidenter cognoscimus quales sint, vel quomodo a Deo sint; nihilominus tamen potest aliquando fieri ut, adjunctis aliis circumstantiis, ex illis cognoscatur manifeste Deum esse qui loquitur. Sic philosophatur Cajetanus de primo Angelo, qui in sua creatione recepit revelationem fidei, quia ille potuit evidenter cognoscere locutionem illam non fuisse ab aliqua creatura, quia deberet esse superior illo angelo, erat autem illi evidens non dari creaturam superiorem se; nam si daretur, illam agnosceret, habet enim species rerum omnium naturalium; ergo evidenter inferebat locutionem illam esse a Deo. Video posse responderi talem angelum dubitare potuisse an Deus occultaret sibi aliam creaturam superiorem. Sed hoc non repugnat evidentiæ naturali, quæ ita datur de rebus existentibus, vel non existentibus naturalibus, ut

subjecta sit divinæ potentiæ, quæ potest naturalem ordinem immutare, ut constat de naturali evidentia hujus propositionis : *Omne accidens est in subjecto*, ac similibus; et deinde eo ipso constaret ibi intervenire extraordinariam, et supernaturalem providentiam Dei, et consequenter non posse esse ordinatam ad deceptionem et falsitatem, quod satis est ut naturali evidentia constaret locutionem illam esse a Deo, vel saltem ex speciali providentia ejus. Præterea in dæmonibus est coacta seu necessaria fides mysteriorum, quæ nobis revelantur : *Credunt enim vel inviti, et contremiscunt;* ergo illa fides ex evidentia nascitur, et non mysteriorum in se, ut per se constat; ergo in testificante Deo, quia experimento signorum et virtutum evidenter judicant Deum esse, qui hæc testificatus est. Et in 3 part., tom. 2, disput. 31, sect. 3, probavimus Angelos, ex verbis et miraculis Christi, potuisse evidenter cognoscere, et tandem cognovisse ipsum esse Deum, quæ non erat nisi evidentia testificantis. Et qui evidenter cognosceret miraculum factum in testimonium veritatis propositæ, et revelatæ, ut testificatæ a Deo, evidenter etiam cognosceret Deum esse testificantem, quia illud opus non potest esse nisi a Deo; potest autem interdum miraculum evidenter cognosci per experientiam alicujus, sicut Beatissima Virgo evidenter sciebat se concepisse sine viro, et peperisse sine dolore; et Lazarus evidenter sciebat se mortuum fuisse, et ressuscitatum, et sic de aliis; nam hæc opera licet videntibus non sint omnino evidentia, metaphysice loquendo, sed tantum moraliter, tamen ipsis, qui vel illa faciunt, vel in se recipiunt, potest evidenter constare esse opera divina, et sine deceptione aut fictione facta esse; per illa ergo possunt habere evidentiam Dei testificantis. Denique ita etiam existimo de animabus Purgatorii; nondum enim vident, et ideo fidem habent, et nihilominus ipso experimento cognoscunt Deum esse qui testificatur de veritatibus fidei, ut de ipso Purgatorio, vel similibus. Videantur dicta tom. 4 tertiæ partis, disput. 47, sect. 3, num. 6.

4. *Ad primum argumentum in num. 1. — Ad secundum. — Ad tertium.* — Argumenta vero in contrarium facta nullius momenti sunt, nam primum falsum assumit; jam enim ostensum est, tam in hominibus quam in Deo, posse per verbum cognosci evidenter quis loquatur, quamvis persona loquens intuitive non videatur. Secundum etiam falsum assumit, quia locutio Dei, ut sæpe dixi, est actio transiens, et potest esse vel tali modo cognita, vel cum talibus circumstantiis, vel effectibus conjuncta, ut plane constet esse a Deo; unde ad tertium dico hanc evidentiam esse abstractivam, et a posteriori, et per effectum adjuncto signo, seu per effectum significativum; nam locutio effectus est loquentis, et præterea est signum mentis ejus; et ideo talis esse potest, ut evidentiam faciat testimonii loquentis, ut satis explicatum.

TRACTATUR SECUNDUM PUNCTUM.

5. *Quibus non fit revelatio immediate, non est necessaria evidentia revelantis.* — Secundum punctum est, an hæc evidentia testificantis sit necessaria in objecto formali fidei. In quo puncto, oportet advertere duobus modis pervenire ad aliquem divinum testimonium : primo immediate, ut verbi gratia, ad angelum, vel ad Prophetas omnes, vel aliquos; secundo mediate, sicut pervenit ad fideles per prædicatores fidei, ut infra contra aliquos hæreticos ostendemus. Quando fides proponitur hoc posteriori modo, certum de fide est, et experimento cognitum, non esse necessariam evidentiam divini testimonii; quia constat simplices fideles, imo omnes sic credentes, non habere hanc evidentiam ipsius revelationis, sed solum credibilitatis ejus; et quamvis sapientiores majorem quamdam humanam certitudinem habeant, non transcendit fidem humanam, et ad summum pervenire potest ad gradum evidentiæ moralis. Ex his ergo satis constat, non esse de necessitate fidei secundum se spectatæ evidentiam Dei revelantis, seu quod revelatio sit a Deo. Probatur facile, quia quod est de necessitate fidei secundum se, est necessarium singulis ad credendum; sed hæc evidentia non est necessaria singulis ad credendum, ut ostensum est; ergo non est de necessitate fidei secundum se, nam quod per se alicui convenit, semper et ubique convenit.

6. *Cajetanus putat necessariam esse quibus fit immediate. — Citat pro se D. Thomam. — Addit rationem.*—Nihilominus tamen de primis doctoribus fidei, quibus immediate revelata fuit doctrina fidei, est opinio Cajetani 2. 2, q. 171, art. 5, et q. 174, art. 3, asserentis hanc evidentiam fuisse illis necessariam, ut possent esse convenienti modo doctores fidei; unde non loquitur de necessitate fidei simpliciter, sed secundum suavem Dei

providentiam, quamvis rationes quibus utitur, plus videantur probare, si efficaces sunt. Unde consequenter docet, hujusmodi doctores et Prophetas habuisse evidentiam, non tantum revelantis Dei, sed etiam rei revelatæ, quantum ad cognitionem, *an sit*, ut expresse declarat; non tamen explicat an illa cognitio in illis hominibus esset fides, vel alterius speciei, quæ potest dici prophetica. Et in hanc sententiam conatur adducere D. Thomam in illis duobus articulis, quamvis ipse de certitudine tantum loquatur, et evidentiæ mentionem non faciat; adducit etiam D. Thomam, q. 12 de Veritat., a. 3, et 3 cont. Gent., cap. 154, ubi Propheticam cognitionem comparat evidenti cognitioni principiorum. Ratio autem Cajetani est, quia fides, prout est in communi plebe Ecclesiæ, nititur in revelatione facta doctoribus Ecclesiæ, scilicet Prophetis et Apostolis, qui propterea dicuntur Ecclesiæ fundamenta; ergo necesse est ut in ipsis doctoribus esset evidens revelatio. Probatur consequentia, tum quia alias procederetur in infinitum, quia semper obscura revelatio resolvenda est in aliam priorem et perfectiorem, ut testatur etiam D. Thomas, 3 cont. Gent., cap. 40, rat. 3; ergo sistendum est in aliqua revelatione quæ per se pateat, quæ non potest alia esse, nisi quam Deus immediate facit; tum etiam quia alias, inquit, fides Ecclesiæ non esset certa, quatenus in ipsa est, id est, in toto corpore, et in principibus ejus, quia non haberet Ecclesia intra se testem de visu, ut ipse loquitur. Fides autem, ut sit certa, debet resolvi in testem videntem.

7. *Assertio negativa loquendo saltem de evidentia supernaturali.* — *Probatur ratione quoad evidentiam eorum quibus fit revelatio immediate.* — *Confirmatur exemplo.* — Nihilominus assero evidentiam testificantis non esse per se necessariam in toto corpore Ecclesiæ, neque etiam in illis, qui a Deo recipiunt immediatam revelationem. Loquor autem præcipue de evidentia supernaturali, quæ per lumen aliquod infusum conferatur, de qua plane loquitur Cajetanus. Quid autem dicendum sit de evidentia naturali per signa, vel conjecturas, ex dicendis constabit. Et hanc assertionem tenent omnes illi Doctores, qui negant evidentiam esse posse cum fide, etiamsi sit tantum evidentia testificantis, quod infra referam. Ratione autem probatur assertio; quia vel hæc evidentia esset necessaria illis personis propter ipsas, vel propter nos; neutrum autem est verum; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia illis doctoribus, quoad eorum salutem, sufficiebat assensus fidei; sed hunc habere potuerunt sine illa evidentia; ergo propter ipsos non erat necessaria. Major patet, quia ex parte intellectus fides sufficit cuicumque viatori, et ad salutem propriam, quantum ad mysteria revelata; minor autem patet ex proxime dictis, quia fides per se et in singulis non requirit hanc evidentiam; ergo neque in illis personis illam necessario postulat. Probatur consequentia, quia fides omnium est ejusdem rationis, et semper fundatur in divino testimonio per se ac formaliter, solumque est differentia, quod hoc testimonium immediate illis proponitur, nobis autem per ipsos; hæc vero differentia accidentaria est, neque postulat illam evidentiam; ergo. Probatur ultima pars minoris, quia licet Deus immediate proponat alicui suum testimonium, potest proponere ut evidenter credibile, et non ut evidens quod ita sit, et hoc sufficit ad fidem, ut in nobis patet; ergo etiam in illis potuit sufficere. Consequentia evidens est, et major etiam videtur per se manifesta, quia quod Deus potest facere per ministros, multo facilius potest facere per seipsum; ergo si per ministros facit evidenter credibile suum testimonium, etiamsi illud evidenter non ostendat, idem potest facere per seipsum. Accedit quod, loquendo de hominibus, hujusmodi revelationes regulariter fiebant per angelos, ut idem Cajetanus cum D. Thoma fatetur, d. quæst. 171, artic. 2; ergo sicut Deus, docens quosdam homines per alios homines, proponit sufficienter fidem sine evidentia Dei testificantis, ita potest idem facere per angelos, quia per illos immediate proponit fidem aliquibus hominibus; nulla enim probabilis ratio differentiæ assignari potest. Et declaratur optime exemplo revelationis factæ Zachariæ, et B. Virgini, Luc. 1, nam Zachariæ facta est, ita ut sufficeret ad credendum, ideo enim culpabilis fuit non statim credendo; et tamen talis revelatio non fuit cum evidentia testificantis, alias dubitare non posset, neque assensum continere; Beata autem Virgo statim credidit quam primum prudenter potuit, et non est verisimile habuisse evidentiam testificantis, alias non fuisset ejus fides tanta laude digna, imo nec fortasse fuisset fides; ergo etiam in his revelationibus, quæ factæ sunt doctoribus Ecclesiæ, vel Prophetis, non fuit necessaria evidentia propter ipsos.

8. *Deinde de evidentia eorum quibus fit reve-*

latio mediate, probatur eadem assertio prima. — *Probatur secundo.* — *Tertio.* — Probatur jam altera pars, scilicet hanc evidentiam non esse necessariam propter alios, quod maxime videtur voluisse Cajetanus. Nam imprimis, ad certam fidem audientium satis est certa fides docentium ; sed in docentibus potuit esse hæc certa fides sine evidentia testificantis, ut ostensum est; ergo ab eis ut sic credentibus poterat sufficienter doceri fides, sine alia evidentia. Dices semper in Doctoribus requiri perfectiorem cognitionem. Respondetur ex Ferrar., in dict. cap. 40, lib. 3 contra Gent., requiri quidem perfectiorem, vel quoad modum recipiendi immediate a Deo per seipsum, sive per angelos ; vel quoad majorem intelligentiam mysteriorum, magisque expressam cognitionem; totam autem hanc majorem perfectionem cum obscuritate fidei, et sine illa evidentia testificantis esse potuisse, sicut etiam invenitur nunc in Doctoribus, comparatione facta ad plebem. Secundo probatur idem, quia nobis non constat de tali evidentia quam habuerint primi Doctores fidei, qui doctrinam hanc immediate a Deo acceperunt; ergo nostra credulitas non fundatur in illorum evidentia ; nam ad hoc deberet nobis tam certo constare de illa evidentia, sicut de revelatione illis facta ; non autem ita est, ut constat ; nam de tali evidentia dubitamus, et est controversia ; ergo signum est nobis sufficere quod illi habuerint fidem, et revelationem certam ; ergo evidentia non fuit necessaria propter nos. Tertio est ratio manifesta, quia quamvis revelatio fidei ad nos perveniat per priores prædicatores, non tamen credimus formaliter et per se, ob illorum testimonium, sed propter testimonium Dei ; ergo, licet evidentia testificantis de visu sit necessaria ad certitudinem nostræ fidei, non est necessaria in hominibus, sed in Deo ipso, in quem ultimate et formaliter resolvimus nostram fidem ; ergo evidentia ex parte proponentis non est per se necessaria, sed sufficit certa cognitio, et revelatio cum sufficienti propositione in ratione credibilis.

9. *Cessat ratio Cajetani adducta in num. 6.* — Et ita cessat ratio Cajetani, nullus enim sequitur processus in infinitum; nam sistimus in illo, qui a Deo immediate doctrinam fidei accepit; ille autem potest illam accipere etiam per solam fidem et per revelationem obscuram, etiam quoad Deum revelantem, sufficienter tamen ab ipso propositam, ita ut obliget ad credendum, ipsum esse qui loquitur, etiamsi evidenter non appareat. Neque etiam inde sequitur aliqua incertitudo in fide Ecclesiæ, quia, licet verum sit certam fidem reducendam esse, et subordinandam alicui claræ et evidenti scientiæ, tamen fides Ecclesiæ, ut dixi, hoc modo nititur in evidenti scientia, quam Deus ipse habet de rebus quas nobis revelat, cum infallibili veritate ejus, et non in evidentia cujuscumque proponentis; nam certitudo cognitionis ex objecto et motivo formali sumenda est, non ex applicante, ut infra etiam latius dicemus.

10. *An de facto quibus facta est revelatio immediate habuerint dictam evidentiam, esto non fuerit necessaria, de quo latius, disput. 6, sect. 5.* — *Quibus tribuatur pars affirmans.* — *Eidem favere videtur Augustinus et Scriptura.* — Sed quæret aliquis an de facto habuerint hanc evidentiam Prophetæ, vel alii, quibus fides est immediata revelata, sive illis fuerit necessaria, sive ex liberalitate Dei ad majorem abundantiam data; nam in hoc sensu videntur multi Theologi hoc affirmare. Favet Divus Thomas locis citatis, et Scotus, in 3, distinct. 24, quæst. unica, § *Sed si loquamur,* ubi non utitur clare nomine *evidentiæ;* dicit tamen ex efficacia Dei revelantis, Prophetam habuisse necessarium assensum, quod Deus esset qui sibi loqueretur; et illum sequitur Gabriel ibi, concl. 7, ubi cognitionem etiam evidentem vocat; inclinat etiam Richardus, distinct. 23, articul. 8, quæst. 1 ; et Ferrar, 3 contra Gent., cap. 40, § *Ad evidentiam hujus difficultatis ;* et Vega, lib. 9 in Trident., cap. 30, versicul. *Addidi autem,* qui ait Prophetas non solum habuisse certitudinem fidei, sed etiam perfectiorem et augustiorem, et fortasse, ait, evidentiam, sive immediate per lumen Propheticum, sive per discursum, etc. Videtur favere Augustinus, 11 de Civit., cap. 3, dum ait: *De invisibilibus oportet credere his, qui in incorporeo lumine hæc disposita esse didicerunt.* Favet denique modus loquendi Scripturæ, in qua Prophetæ appellantur *videntes,* de quo legi potest Isidorus, libr. 7 Etymolog., cap. 8, et est optimus locus, 2 Reg. 23, ubi David dicit: *Mihi locutus est fortis Israel dominator hominum, sicut lux auroræ, oriente sole mane, absque nubibus rutilat.*

11. *Judicium auctoris in hoc dubio, quæ est secunda assertio in ordine, et bimembris.* — *Probatur primum membrum.* — *Abraham non novit evidenter sibi præcipi a Deo sacrificium.* — Mihi autem in hoc videtur multo certius esse, Prophetas habuisse fidem, de his quæ

sibi immediate revelabantur, quam quod habuerint evidentiam Dei loquentis. Probatur, nam quod habuerint fidem, videtur manifeste colligi ex Paulo, et ex aliis Scripturæ locis; nam, ad Hebr. decimo primo, testatur Paulus Abraham per fidem obedisse Deo, et credidisse Deo, et promissionibus ejus, cum tamen per immediatam revelationem a Deo hæc omnia recepisset (quoties autem *immediatam* appello, ministerium Angelorum non excludo). Deinde, Genes. quadragesimo nono, legimus Jacob per spiritum propheticum filiis benedixisse, et tamen Paulus ad Hebr. decimo primo, dicit hoc fecisse per fidem, et similiter de Moyse ibidem ait, per fidem accepisse omnia quæ revelavit illi Deus. Unde nullo modo probare possum quod Cajetanus supra dicit, Abraham, quando voluit sacrificare filium ex præcepto Dei, habuisse evidentiam quod Deus sibi id præciperet, neque aliter potuisse licite id agere, quod videbatur esse contra rationem naturalem. Hoc enim posterius aperte falsum est; nam sufficiebat credere per infusam fidem, Deum esse qui id præcipiebat, quia huic fidei non potest subesse falsum, et hoc satis erat ut actio esset honesta, imo debita, ex obedientia ad Deum; jam enim eadem fides ostendebat illud non esse contra rationem naturalem, sed supra illam. Potuit autem habere Abraham hanc fidem sine evidentia, ut ostensum est. Et profecto, saltem in illo particulari casu, est hoc verisimilius, quia Abraham in illo facto non solum laudatur maxime propter obedientiam, sed etiam propter fidem, per quam dicitur placuisse Deo; et ita Paulus illum nobis proponit tanquam exemplar credentium, ad Rom. 4; si autem habuisset evidentiam, vel nullam laudem, vel certe parvam meruisset propter fidem, quia necessitate quadam credidisset, et ita non fuisset accommodatum exemplar eorum, qui voluntarie captivant intellectum in obsequium Dei, etiamsi illum evidenter loquentem non experiantur.

12. *Probatur secundum membrum.* — Et hinc facile probatur altera pars, seu comparatio facta in assertione, quia, quod Prophetæ habuerint evidentiam vel rerum sibi revelatarum, vel Dei revelantis, non habetur in Scriptura, nec alio modo est per fidem traditum; quod autem habuerint fidem earumdem rerum, habetur in Scriptura expressum, ut ostendi; ergo non potest esse tam certum quod habuerint evidentiam, sicut est quod habuerint fidem, maxime cum adhuc sit sub judice, an cum tali evidentia possit simul esse fides, ut paulo post videbimus. Accedit quod ipsi Prophetæ sæpe dicunt, audivisse Deum loquentem, non autem vidisse; auditus autem ad fidem refertur. Sic dicitur Isai. 21: *Quæ audivi a Domino Deo exercituum, Deo Israel, annunciavi vobis;* et Jer. 26: *In veritate misit me Dominus;* et similes sunt frequentes locutiones in Prophetis; et eodem modo dixit Gregorius de illis homil. 1 in Ezech: *Ab eo quæ vera sunt, audiunt,* et similia habet 2 Moral., c. 5, et de hac locutione dixit Chrysostomus, hom. 3, in c. 2 ad Hebr.: *Hic modus locutionis dignus est fide:* et ita ex illo solum colligit certitudinem D. Thom., citatis locis, et q. 12 de Veritat., artic. 10, in corp., et consonat illud 2 Petr. 2: *Habemus firmiorem propheticum sermonem.*

13. *Confirmatur idem membrum specialiter contra evidentiam naturalem. — Deinde contra supernaturalem. — Prophetæ cur dicti videntes.* — Ex quibus constat non solum esse minus certam assertionem de hac evidentia, sed etiam simpliciter esse incertam et dubiam; nam est effectus pendens ex libera Dei voluntate, et non est revelatus, neque apparet necessarius ad ea quæ revelata sunt, quia ad omnia sufficit certitudo fidei, etiam in illis qui proxime doctrinam fidei a Deo susceperunt. Probabiliter autem distinguere possumus, sicut supra, de duplici evidentia, naturali scilicet, et supernaturali per lumen infusum; nam de priori probabile est illam habuisse primos fidei susceptores, majorem vel minorem, juxta illorum capacitatem, et magnitudinem signorum seu conjecturarum; quod videtur significasse Theodor., ad Hebr. 11, circa illa verba: *Contestante Deo signis et portentis,* ubi dicit miracula esse testimonia Dei, et facere evidentiam. Hoc supra declaratum est in Angelis; et de Apostolis, qui audierunt verba Christi, et viderunt ejus miracula, est etiam satis probabile, saltem quoad quamdam evidentiam moralem, quæ tanto erat major, quanto de sensu verborum, et de veritate miraculorum per majorem intelligentiam et experientiam constabat, et idem cum proportione credi potest de Prophetis; at vero de evidentia supernaturali res est magis incerta, et probabilius credo *regulariter* non fuisse communicatam hujusmodi evidentiam omnibus Prophetis per speciale lumen infusum, quod ad assensum cogeret. Duo enim sunt distinguenda in Prophetis: unum est conceptio seu apprehensio eorum quæ ipsis revelaban-

tur, cum intelligentia signorum quæ videbant, et verborum quæ audiebant; et quoad hæc recipiebant lumen peculiare, quo necessitabantur ad hujusmodi apprehensionem cum prædicta intelligentia; aliud est judicium et assensus quo firmiter credebant illam locutionem esse Dei, et consequenter esse vera quæ ipsis dicebantur. Et quoad hanc partem nulla apparet necessitas ponendi in eis lumen distinctum a lumine fidei, quia, ut ex dictis apparet, non ex necessitate, sed voluntarie assentiebantur. Neque refert quod appellentur *videntes*, quia illa denominatio non ex evidentia, sed ex imaginaria visione sumpta fuit, ut significavit Abulens., in cap. 11 Exod., et tradit Rupert., Abdiæ 1, de quo etiam bene Franciscus Ribera, in cap. 1 Hosæ., n. 4 et 5; vel certe ita appellati sunt, quia videbant, id est, cognoscebant et dicebant, quæ alii videre non poterant, ut dixit Hieron., epist. 103 ad Paulin., ubi etiam significat ita fuisse vocatos, qui in spiritu Christum videbant, juxta illud, quod de Abraham dixit Christus, Joan. 8: *Exultavit ut videret diem meum, vidit, et gavisus est.* Dixi autem hoc esse *regulariter* intelligendum, quia de aliquibus eximiis Prophetis, ut de Moyse, David, etc., verisimiliter credi potest aliquando accepisse a Deo hoc beneficium, ut indicant verba Davidis supra citata, et multa alia quæ in Exod. de Moyse dicuntur.

PUNCTUM III.

An et quomodo fides et objectum ejus stent cum evidentia testificantis.

14. *Prima sententia simpliciter negat. — Fundamentum primum. — Secundum.* — In hoc puncto variæ sunt opiniones. Prima simpliciter negat posse esse fidem in eo qui evidenter cognoscit Deum esse qui testificatur. Ita tenet Durandus, in 3, distinct. 23, quæst. 9, num. 12, et distinct. 31, quæst. 4, num. 10; quam etiam opinionem sequitur Bannez, 2. 2, quæst. 5, art. 1, post Victoriam, apud Aragon., ibid., indicatque Cano, 12 de Loc., cap. 13, concl. 1. Fundamentum est, quia omnis evidentia, etiamsi sit in testificante, cogit seu necessitat intellectum ad assensum; repugnat autem intellectum simul assentiri necessario et libere, quia sunt conditiones quæ involvunt contradictionem; ergo etiam repugnat fidei assensus cum quacumque evidentia. Probatur consequentia, quia assensus fidei est liber, ut infra videbimus, et ita repugnat cum necessitate, quam infert evidentia. Aliud fundamentum esse potest, quia evidens cognitio non resolvitur in testimonium Dei, etiamsi ipsamet evidentia sit de eodem testimonio; ergo non potest inducere assensum fidei. Consequentia patet ex supra dictis, quia fides tota niti debet in testimonio divino: antecedens autem declaratur et probatur, quia etiam evidentia in testificante fundatur in manifesta experientia alicujus effectus divini, et in necessaria connexione talis effectus cum Deo, ut supra etiam declaratum est in num. 2; ergo non resolvitur in testimonium, sed in discursum evidentem ex effectu, qui valde alienus est a fide.

15. *Secunda sententia simpliciter affirmans. — Explicatur ejus sensus duplex. — Prior. — Probatur ex Heb. 11. — Item ratione. — Confirmatur.* — Secunda sententia, et valde communis, est evidentiam in testificante non repugnare cum fide: tenet Alens., 3 part., quæst. 68, memb. 7, art. 2; et clare supponit Scotus, in 3, dist. 24, ac sequitur ibi Gabriel, concl. 7; et Dionysius Carth., quæst. unica, circa opinionem Durandi; tenet etiam Cajetanus 2. 2, quæst. 5, art. 1; et ibi Arag. et alii, et Mendoça, quæst. 3 scholast., num. 13; Vazq., 1 part., disput. 135, cap. 3; Valent., tom. 3, disput. 1, punct. 4, § *Possitne fides*, etc.; Ferrar., 3 cont. Gent., cap. 40; et Vega, lib. 9 in Triden., cap. 30; et Cumel., 1 part., quæst. 12, art. 2, disp. 2; et quæst. 62, art. 3. Hæc autem opinio duobus modis explicari potest, et duobus etiam potest fundari. Prior sensus est, non solum evidentiam testificantis Dei, id est, quod Deus hoc testificetur, sed etiam evidentiam veritatis rei testificatæ esse posse cum fide, et in hoc sensu videntur loqui omnes auctores citati; existimant enim, posita evidentia testimonii divini, necessario sequi evidentiam rei testificatæ, quia evidens est Deum esse veracem in his quæ testificatur; et ideo si cum hac evidentia conjungitur evidentia divini testimonii, intellectus ex duobus principiis evidentibus cogitur ad assentiendum rei testificatæ; conclusio autem, quæ colligitur ex duobus principiis evidentibus per evidentem illationem, evidens est. Quod autem hoc non obstante ille assensus sit fidei probatur, quia illi convenit definitio Pauli: *Est argumentum non apparentium;* nam quod sit *argumentum,* satis clarum est; quod autem sit *non apparentium,* patet, quia assensus ille, prout est de re testificata, revera fundatur in testimonio divino; testimonium autem, etiamsi melius aut evidentius

cognoscatur, nunquam manifestat rem in se, ut per se videtur clarum, et experientia cognitum in fide humana, evidente eo modo quo esse potest, ut de hac propositione : *Roma est.* Ratione etiam patet, quia ille assensus non fundatur in principiis intrinsecis rei, neque in effectibus, qui ab ipsa re quasi intrinsece deriventur, neque etiam in aliqua naturali similitudine rei, sed in verbo significante valde extrinsece rem dictam, et ideo semper illa in se obscura manet, quantumvis et auctoritas loquentis, et quod ipse sit loquens, manifeste cognoscatur. Et confirmatur, nam ille assensus non est scientiæ, nam neque est scientia intuitiva, neque est scientia *Propter quid*, neque etiam *Quia ;* item non est opinio, quia est certus et infallibilis assensus; ergo non potest esse nisi fides.

16. *Posterior sensus, qui tertiam sententiam mediam constituit. — Declaratur et fundatur.* — Alius modus explicandi hanc sententiam, vel potius tertia sententia quasi media, est evidentiam testificantis esse posse cum fide, non tamen evidentiam rei testificatæ; et quoad hoc secundum convenit hæc sententia cum prima, et in eodem fundamento fundatur. Primum vero sic declarat, quia fieri potest ut aliquis habeat evidentiam quod Deus loquitur, non vero evidenter sciat quidquid Deus dicit esse verum ; in illo ergo esse potest evidens quod Deus loquatur, non tamen quod verum dicat. Antecedens declaratur in homine simplici, qui nullam habeat evidentiam scientificam de Deo, vel de attributis ejus : illi enim potest Deus revelare aliquid, et evidenter ostendere se esse qui loquitur, non evidenter ostendendo se esse veracem, quia hæc principia distincta sunt; ergo potest unum sine alio evidenter revelari. Vel certe, licet is, qui recipit revelationem, habitualiter sciat evidenter Deum esse veracem, potest non considerare hoc in actu, quando evidenter audit Deum sibi loquentem, quia usus alterius scientiæ vel habitus non est necessarius. Hoc ergo posito, manifestum videtur eum, qui evidenter cognoscit Deum sibi loqui, posse per veram fidem credere dictis ejus, quia tunc maxime procedunt rationes secundæ sententiæ, quia ille assensus rerum sic revelatarum, nullo modo est evidens, quia nec per illum videntur res in se, neque etiam ille tunc colligitur ex duobus principiis evidentibus, sed ad summum ex uno evidente, et altero obscuro ; unde etiam ille assensus non est necessarius, quia non est evidens ; ergo nihil illi deest ut sit verus assensus fidei, cum detur ex testimonio Dei revelantis. Et hoc confirmat usus fidei humanæ, in qua evidenter cognoscimus loquentem ; tamen quia non simili evidentia cognoscimus veritatem ejus, habet locum humana fides; ergo eadem ratione in prædicto casu habet locum fides divina.

17. *Judicium de superioribus sententiis per distinctionem duplicis quæstionis in præsenti. — Una quæstio. — Altera quæstio.* — In his opinionibus , aliquid verum et aliquid falsum inveniri potest, et in hoc mihi displicent earum auctores, quod indistincte et confuse loquuntur. Oportet enim, ut supra notavimus, duas quæstiones hic distinguere. Una est formalis, scilicet, an assensus fidei possit per se et formaliter fundari in evidenti revelatione Dei testificantis; alius vero sensus est de sola concomitantia vel accidentario concursu, an scilicet, stante illa revelatione, possit nihilominus intellectus assensum fidei præbere rei revelatæ, ex solo motivo fidei : et prior sensus est hic proprie intentus, nam posterior magis pertinet ad sequentem sectionem: per occasionem tamen illum breviter expediemus. Est etiam præ oculis habenda distinctio duplicis evidentiæ, *naturalis et supernaturalis.* Denique quoad concomitantiam fieri potest comparatio, vel inter habitus inter se, vel cum actibus, vel inter ipsos actus inter se.

18. *Prima assertio.—Probatur quadruplici medio.* — Primo ergo statuo assensum illum, quo aliquis evidenter judicat Deum esse revelantem, seu sibi loqui, non esse assensum fidei; in hoc omnes videntur convenire, et patet primo, quia ille assensus est intrinsece evidens; ergo repugnat esse assensum fidei. Secundo, est actus intrinsece necessarius. Tertio, est actus scientiæ, quia causatus ex evidenti experientia alicujus effectus proprii Dei, cum evidenti cognitione alicujus relationis, seu dependentiæ talis actionis a tali principio, ut supra declaratum est; ergo est omnino distinctus ab assensu fidei. Quarto, vel ille assensus est naturaliter evidens, et sic est inferioris ordinis, et mere acquisitus, et ideo plusquam specie distinguitur ab actu infuso fidei; vel est supernaturaliter evidens, et sic necesse est ut procedat a lumine infuso et supernaturali distincto ab habitu fidei, sive illud vocetur lumen propheticum, sive scientia aliqua per se infusa, quia lumen eliciens illum actum, ut sic, non innititur in divino testimonio, sed in sua claritate de effectu

supernaturali, quem cognoscit; ergo omnino ille assensus distinguitur ab assensu fidei. Sicut in fide humana, assensus quo ego judico Petrum mihi loqui, non est assensus humanæ fidei, sed cujusdam evidentis experientiæ : ita ergo est tunc in fide divina.

19. *Secunda assertio, fidem non posse niti in notitia clara revelationis divinæ per se loquendo.—Probatur quando notitia est tota clara, sive tota sit naturalis.—Sive partim naturalis, partim supernaturalis.* — Dico secundo : assensus fidei nunquam potest per se ac formaliter fundari in cognitione evidente revelationis, quod a Deo sit. In hoc sensu approbo primam sententiam, et imprimis probatur contra secundam, quando illa duo principia, *Deus dicit hoc*, et *Deus non potest mentiri*, evidenter cognoscuntur, et ex vi illorum concluditur et creditur verum esse quod dicitur; ille enim assensus de veritate illius dicti non potest esse fidei. Probatur autem primo, quando illa duo principia sunt evidentia naturali lumine aut discursu, quia tunc assensus rei revelatæ non excedit ordinem, vel certitudinem principiorum; ergo est actus mere naturalis; nam cognitio evidens principiorum sola evidentia naturali naturalis est, et non potest majorem certitudinem causare, quam naturalem; ergo assensus conclusionis, qui per se efficitur ex vi talium principiorum ita cognitorum, non potest esse assensus fidei, qui supernaturalis et per se infusus est. Et hoc magis et a fortiori confirmabitur ex dicendis in numer. 22. Addo vero hanc rationem non minus probare, etiamsi alterum ex illis principiis, verbi gratia, *Deum dicere*, fiat supernaturaliter evidens; si alterum, scilicet *Deum esse veracem*, assumatur tantum ut cognitum evidentia naturali, et ex utroque tanquam ex una causa per se, inferatur assensus veritatis rei revelatæ; quia tunc etiam assensus conclusionis non excedit ordinem naturalem, sequitur enim debiliorem partem præmissarum, ut est philosophorum axioma, et infra de assensu Theologico dicetur. Et hoc etiam probatum est supra sect. 6, cum ostendimus veritatem primam, ut cognitam tantum naturali lumine, non posse assensum fidei infusæ per se fundare.

20. *Sive tota supernaturalis.—Prima ratio. — Secunda ratio. — Evasio præcluditur.* — Secundo probatur eadem assertio, etiamsi illa duo principia evidenter, evidentia infusa et supernaturali, cognoscantur, ita ut intellectus actu utrumque videat per lumen infusum et supernaturale. Quia tunc assensus veritatis revelatæ habetur ex vi et efficacia ejusdem luminis, per quod videntur illa principia; ergo ille assensus non potest esse fidei, sed alterius speciei, etiamsi uterque sit supernaturalis. Antecedens videtur manifestum, quia principia evidenter cognita, non solum sufficiunt ad efficiendum assensum sibi proportionatum, sed etiam necessitant intellectum, ex vi sui luminis, ad hujusmodi assensum præstandum; ergo fit ille assensus ex efficacia ejusdem luminis, et æqualiter fieret, etiamsi in intellectu non esset aliud lumen fidei distinctum. Prima vero consequentia probatur, quia illud lumen infusum dans supernaturalem evidentiam illorum principiorum, est specie distinctum a lumine fidei, ut manifeste patet ex prima assertione, quia assensus per se evidens, præsertim evidentia scientifica, aut experimentali, et quasi intuitiva rei, seu principii cogniti, non potest esse a lumine fidei, quia non fundatur in auctoritate dicentis; talis autem est evidentia illorum principiorum, ut satis declaratum est : cum ergo assensus rei revelatæ tunc sit ab illo lumine evidente, necessario debet distingui ab assensu fidei. Et juxta vim hujus rationis, est etiam optima illa ratio supra tacta, quod assensus ille est evidens, cum eliciatur ex duobus principiis evidentibus : assensus autem fidei non potest esse evidens, ut in prima assertione probatum est. Dicunt vero aliqui, ex vi illius discursus solum inferri conclusionem evidentem *de modo*, non autem *de dicto*; id est, evidenter inferri, verbi gratia, *Verum esse Deum esse trinum et unum;* non autem inferri evidenter, *Deum esse trinum et unum;* sed hoc frivolum est, tum quia assensus evidens, de quacumque re sit, non potest esse assensus fidei; tum etiam quia illa duo, scilicet, *Verum esse hoc*, aut, *Ita esse*, in re idem sunt, solumque distinguuntur nostro modo loquendi et concipiendi. Et præterea ex uno evidenter infertur aliud; nam si verum est dicere *Deum esse trinum*, ergo Deus est trinus; hæc enim illatio evidens est; ergo si antecedens est evidens, etiam conclusio.

21. *Tertia ratio. — Quorundam responsio. — Refellitur. — Quarta ratio.*—Atque eodem fere modo est efficax illa ratio, quod ille assensus est ab intrinseco necessarius, assensus autem fidei non potest esse *ab intrinseco* necessarius. Neque evitatur efficacia hujus rationis, dicendo libertatem vel necessitatem

non esse essentiales conditiones actus, quia magis sunt denominationes extrinsecæ a potentia; unde fit ut idem actus in specie, etiam voluntatis, possit esse nunc liber, nunc necessarius, ut amor charitatis in via et in patria : imo etiam in via, idem motus primo primus, qui ex necessitate fit, accedente advertentia intellectus, potest incipere esse liber; multo ergo magis potest hoc accidere in assensu intellectus, qui non est liber, nisi per denominationem ab actu voluntatis. Unde non videtur esse dubium quin possit Deus necessitare intellectum ad proprium assensum fidei. Nihilominus tamen hæc responsio non evacuat vim rationis, in qua consulto dixi, *Ab intrinseco* : nam ex accidenti, vel ab extrinseco, non repugnat actum, qui potest libere fieri, ex necessitate fieri, aut e contrario, ut probat recte argumentum factum ; nihilominus tamen, quando actus ex intrinseca sua natura habet objectum, quod non potest necessitare potentiam, ita est ab intrinseco liber natura sua, ut essentialiter distinguatur ab actu, qui habet objectum, seu medium ex se necessitans intellectum ; sicut distinguitur essentialiter opinio et scientia, et repugnat dari assensum opinativum per medium necessitans intellectum ; ita ergo dicimus repugnare, assensum necessarium ex vi sui medii, et principiorum evidentium, esse assensum fidei infusæ, quia per se innititur, et resolvitur hæc fides in solam Dei auctoritatem quoad omnia sua principia, ut ad totam rationem assentiendi, quod motivum per se non potest necessitare intellectum. Unde hoc etiam magis declarat alia ratio supra facta, quæ recte explicata mihi efficax est, quia ille assensus, ut elicitus ex illis principiis evidentibus, non resolvitur in primam veritatem ultimate ; ergo non est assensus fidei, quia non resolvitur in objectum formale ejus, ut patet ex supra dictis. Antecedens patet faciendo resolutionem nam, licet assentiar verum esse quod dicitur, quia Deus dicit, vel quia Deus est verax, tamen hoc non credo quia Deus dicit, sed quia video in aliquo effectu, vel per aliquem effectum ; ergo tota illa cognitio resolvitur in quamdam scientiam a posteriori.

22. *Sive denique quando notitia partim est evidens, ex alia vero parte inevidens est.* — Tertio, probanda est assertio in casu tertiæ sententiæ, scilicet, quando unum principium, scilicet, *Deus dicit*, est evidens, aliud vero, scilicet, *Deus non potest mentiri*, vel non est evidens, vel non actu consideratur, ut tale ; in quo casu fatemur esse posse actum fidei simul cum illa evidentia ; nihilominus tamen etiam tunc non fundatur actus fidei per se in evidentia testimonii ; quod probatur distinguendo, ut supra, duos modos evidentiæ, naturalis et supernaturalis. Et quidem de naturali, hoc supra probatum est, tractando de altero principio, scilicet, *Deus est verax*, de quo ostendimus non sufficere ad fundandam fidem, tantum ut cognitum evidentia naturali; eadem autem ratio est de hoc principio, *Deus dicit*, quia non minus formaliter et per se fundatur assensus fidei in hoc principio, quam in alio; unde non potest esse certior assensus fidei, quam sit certum illud principium, *Deus dicit ;* ergo certitudo naturalis illius principii non sufficit ad fundandam per se certitudinem fidei, de re revelata : supponimus enim certitudinem fidei esse majorem, ut infra videbimus, disput. 6, sect. 5 ; sed evidentia naturalis non potest causare nisi certitudinem naturalem ; ergo non potest per se sufficere ad fundandum per se assensum fidei. Et hoc magis in sequentibus confirmabimus, disputat. 4, sect. 1, declarando quomodo fides infusa fundetur per accidens, et non per se in fide humana miraculorum, vel aliorum signorum quibus sufficienter proponitur fides, et ita in hacparte nulla difficultas superest.

23. Nonnulla vero est, quando evidentia testificantis Dei est supernaturalis per lumen propheticum, vel infusum; tunc autem imprimis adverto non facile admitti posse dari evidentiam testificantis Dei, et non rei testificatæ, in infallibili veritate talis testimonii, quia illud lumen infusum est excellentius quam sit lumen naturale; sed naturale lumen, evidenter ostendens Deum esse, vel Deum loqui, etiam ostendit evidenter Deum non mentiri; ergo si lumen illud evidenter ostendit Deum loqui, etiam ostendit Deum esse, et esse etiam veracem. Item lumen fidei, si in suo gradu et ordine credit Deum loqui, consequenter credit loqui vere, et sine mendacio; ergo, eadem ratione et proportione, si datur lumen infusum evidenter ostendens Deum loqui, etiam in suo ordine ostendit loqui tanquam Deum, atque adeo ut primam veritatem infallibilem.

24. *Aut forte intervenit inconsideratio.* — Dices hoc recte probari quantum est ex parte luminis, vel (ut sic dicam) in actu primo, nihilominus tamen posse actu considerari unum sine alio. Respondeo speculative qui-

dem, et de possibili, hoc non repugnare; nam etiam in naturali evidentia potest id contingere; nihilominus mihi non est verisimile, regulariter et ordinarie loquendo, illa duo separari, quando Deus elevat mentem ad evidentem cognitionem per se infusam suæ locutionis, seu revelationis, quia tunc revelat Deus seipsum ut loquentem excellentiori modo, quam possit loqui creatura, et consequenter ostendit fidelitatem suam et majestatem in loquendo. Item, quia ita sunt hæc duo conjuncta, ut consideratio unius, præsertim clara et evidens, secum trahat considerationem alterius; neque est cur fingatur Deus speciali et quasi miraculoso modo operari ad illa separanda, et ita Cajetanus et alii Theologi, qui in Prophetis ponunt hujusmodi lumen infusum ad evidenter cognoscendum revelationem Dei, consequenter ponunt eos evidenter cognovisse revelata ut vera in testimonio divino, ut in secundo puncto hujus sectionis visum est.

25. *Esto interveniat inconsideratio, adhuc probatur assertio.* — Sed concedamus illam separationem, ac per lumen illud evidenter cognosci, Deum loqui, et non similiter judicari an verum dicat, et idcirco dari locum assensui fidei, et nihilominus probo, et tunc etiam ostendo, talem assensum fidei non fundari *per se* in illa evidentia. Primo, quia fides illam non requirit, ut supra probatum est; ergo quamvis non esset talis evidentia Dei testificantis, sed sola sufficiens propositio cum evidentia credibilitatis, nihilominus intellectus perseveraret in eodem assensu fidei, et cum hac voluntate seu animi præparatione debet elici, ut sit verus assensus fidei; ergo signum est non fundari *per se* in illa evidentia. Secundo, assensus elicitus ex illo principio evidenter cognito, tanquam *ex causa per se*, non habetur ex simplici fide, sed per discursum alienum et extraneum a fide, in quo concurrunt duo assensus diversarum rationum; ergo ex illis non potest elici assensus fidei, nam hoc est præter naturam ejus; ergo ut sit assensus fidei, debet non fundari *per se* in illa evidentia. Quod tertio etiam declaro ratione supra facta, quia illa evidentia non fundatur in divino testimonio; ergo non potest fides *per se* in illa fundari, alias ex ea parte non resolveretur ultimate in divinum testimonium; tunc ergo illa cognitio evidens deservit quidem ad fidem ex generali ratione, quia sufficienter proponit objectum ejus; quod autem evidens sit, accidentarium est ad fidem

26. *Sensus alter puncti positus in num.* 17, *resolvitur.*—Atque hinc expedita manet quæstio in altero sensu de concomitantia assensus fidei cum evidentia testificantis; nam si hæc evidentia sistat in testificante, et non transeat ad rem testificatam, jam dictum est posse simul esse cum assensu fidei, neque probabilem rationem repugnantiæ in hoc invenio. Addo vero, etiamsi evidentia sit de re testificata, posse simul esse cum fide sine *causalitate per se* inter illas, ut explicavi. Quia vero quoad hoc eadem est ratio de hac evidentia in testificante, et de quacumque alia abstractiva, ideo in sectionem sequentem, probationem remitto.

27. *Ad fundamenta primæ sententiæ in n.* 14. — *Ad fundamentum secundæ sententiæ in num.* 15. — *Ad fundamentum tertiæ sententiæ in num.*, 6. — Superest ut ad fundamenta aliarum opinionum, quatenus resolutioni nostræ obstare possunt, breviter satisfaciamus. Ex duabus ergo rationibus primæ sententiæ, secundam admittimus, probat enim assensum evidentem, vel per se fundatum in discursu ex principio evidente, non esse assensum fidei, quod nos diximus. Prior vero, quæ procedit contra concomitantiam actuum, parvi momenti est, quia liberum et necessarium licet repugnent in eodem actu, non tamen in diversis, etiamsi simul sint in eadem potentia, præsertim quia actus evidens etiam potest esse simpliciter liber quoad exercitium. Ad fundamentum vero secundæ sententiæ respondetur, assensum evidentem non esse simpliciter de re *non apparente,* quia per hanc particulam non solum excluditur quod res credita non sit visa intuitive, sed etiam quod non sit scita, seu evidenter cognita, saltem per ipsam fidem; neque etiam solum excludit quod res illa non sit evidenter cognita in se, sed etiam in effectu, vel in quocumque alio medio, quod evidenter ostendat veritatem propositionis cognitæ. Quando autem petit cujus virtutis sit ille assensus, respondetur primo, si sit naturalis, reduci ad scientiam *quia* acquisitam; si vero sit supernaturalis, pertinere vel ad lumen propheticum, vel ad quamdam scientiam infusam, ut alias diximus de scientia animæ Christi [1]. Deinde dico tollendam esse quæstionem de nomine; nam si quis velit illum assensum vocare fidem, quia immediate fundatur in testimonio dicentis, nihilominus dicere debet esse assensum

[1] Disput. 29. de Incarn.

specie distinctum ab assensu fidei infusæ, quia resolvitur ultimate in medium diversum, et concipitur per modum, seu discursum alienum, et extraneum a modo operandi fidei infusæ. Et per hoc etiam responsum est ad fundamentum tertiæ sententiæ ; probat enim cum evidentia testificantis, posse simul esse assensum fidei infusæ, non tamen quod possit per se fundari in illo medio, seu principio, ut evidens est. Neque in hoc debet comparari fides infusa et divina, cum fide humana et acquisita ; nam hæc est imperfecta ratione imperfectæ auctoritatis, in qua fundatur ; et ideo intrinsece postulat discursum ex principiis cognitis per alia media, et per assensus priores, et diversæ rationis ab assensu ipsius fidei acquisitæ ; fides autem infusa non ita est, sed tota nititur in testimonio divino, et in illud solum per se resolvitur, ut declaratum est.

SECTIO IX.

Utrum esse non visum vel scitum sit conditio necessaria, sine qua objectum formale fidei subsistere non possit?

Introducitur quæstio. — Hæc quæstio pertinet ad secundum sensum supra propositum, sect. præcedenti, num. 16, et coincidit cum vulgari quæstione, an scientia et fides, seu visio et fides possint esse simul ; nam si repugnant, ideo est quia visio, vel scientia objecti, etiamsi sit per aliud medium, non admittit secum objectum formale fidei, et consequenter quod objectum sit non visum quocumque medio, erit conditio necessaria ex parte subjecti, ut moveri possit ab objecto formali fidei ; si vero ipsæ conditiones inter se non repugnant, neque objecta repugnabunt, neque erit ulla necessitas talis conditionis.

1. *Prima sententia negans fidem stare posse cum evidentia ejusdem rei.* — *Suadetur primo ex Heb.* 11.—*Effugium.*—*Obstruitur.*—Est ergo prima sententia, quæ absolute requirit hanc conditionem ad fidem, et simpliciter negat fidem posse esse simul cum cognitione evidente, sive illa intuitiva sit, sive abstractiva, sive a priori, sive a posteriori, sive supernaturalis. Hæc videtur esse sententia D. Thomæ in hac quæst. 1, art. 4 et 5, et ita illam defendunt Cajet. et Bann. ibi, et Cano, lib. 2 de Locis, c. 12 ; et Capreolus, in 3, dist. 25, a. 1 et 2, et ibi Hispal., a. 3, notab. 3 et 4. Idem sentit Richard., dist. 24, quæst., 4 et 5 ; Scotus, q. 1 ; Gabriel, art. 2, concl. 4 ; Molina, 1 part., quæstione prima, art. 2, disp. 4, § *Hæc autem* ; Cumel., ibid., quæst. 2, art. 1. Probatur primo ex illa definitione Pauli : *Fides est argumentum non apparentium* ; nam paulo ante exposuimus esse non apparentium, per quamcumque evidentiam. Dicetur fortasse illam particulam intelligendam esse formaliter, seu respective, id est, non apparentium per ipsam fidem, nec per media ejus, nam hoc pertinet per se ad fidem ; quod autem per aliam viam subjecto appareant vel non appareant res creditæ, accidentarium est, et ita non pertinet ad definitionem fidei. Contra hoc vero est, quia Paulus simpliciter et sine limitatione dicit : *Argumentum non apparentium ;* negatio autem omnia destruit ; non ergo potest a nobis limitari ut intelligatur de non apparentibus per fidem, sed absolute de non apparentibus ipsi credenti quocumque modo. Eo vel maxime quod Patres ita videntur illum locum interpretari, et ideo ex illo colligunt non posse fidem esse de eadem re de qua est visio.

2. *Suadetur secundo ex Patribus.— Tertio ab experientia. — Et ratione inde sumpta.* — Unde argumentantur secundo ex Patribus : nam D. Gregorius, hom. 26 in Evangel., dubitat quomodo Christus dixerit : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti*, cum fides sit de non apparentibus ; respondet : *Quia Thomas unum vidit, et aliud credidit ; nam vidit hominem, et credidit Deum*, significans eamdem rem quæ videtur, non posse esse creditam secundum idem, alioqui potuisset respondere, quod licet Thomas videret Christum oculis corporeis, poterat eumdem credere per fidem, per quam illum non videbat. Idem argumentum sumitur ex D. Augustino, tract. 79 in Joan., ubi eodem modo expedit illam difficultatem, et addit laudem fidei esse : *Quia quod creditur non videtur ;* unde in tract. 40 inquit : *Quid est fides ? Credere quod non vides ;* et epist. 112, c. 2, ait : *Creduntur absentia*, etc. Idem, lib. 11 de Civit., c. 2, et apud Prosper., l. Sentent. Augustini, sentent. 350, et idem sentit Hilarius, libro 7 de Trinit., tractans citata verba Christi ; et Athanasius, lib. de Salutari Christi adventu : *Non* (inquit) *fides de re evidenter concepta fides dici poterit.* Potest etiam hoc evidenter confirmari experientia ; nemo enim videtur posse credere, vel propter auctoritatem assentiri his rebus quas ante oculos habet. Unde sumi potest ratio, quia evidentia, vel visio rei, quocumque medio habeatur,

reddit incapacem intellectum, ut possit moveri ab extrinseco testimonio; unde fit ut conditio *non visi*, sit necessaria ex parte objecti fidei, ut possit materiale objectum quasi informari a formali, ut sit aptum ad movendum intellectum. Et huc accedunt rationes supra tactæ, quod *evidens et inevidens* inter se repugnant, et motio libera et necessaria respectu ejusdem objecti; ac denique quod hac ratione sentiunt philosophi opinionem et scientiam de eadem re non posse esse simul.

3. *Notationes pro resolutione quæstionis.*— In hac vero opinione et quæstione continentur multa, quæ oportet distinguere, et sigillatim definire. Possumus enim loqui aut de visione intuitiva, aut de evidente cognitione abstractiva, et hæc haberi potest, vel per scientiam infusam et supernaturalem, vel per naturalem scientiam, et ab hac ultima tanquam a notiori et magis necessaria incipiamus. Deinde in hac ipsa possumus considerare, aut habitum, aut actum, et ita comparare possumus vel habitus fidei, et scientiæ inter se respectu ejusdem veritatis, vel actus inter se, vel actum cum habitu.

Resolvitur quæstio quando ex altera parte vel utraque venit habitus in comparationem.

4. *Assertio. — Capreolus contrarium sentit, et tribuit D. Thomæ; fallitur tamen. — Ex nunc dictis contra Capreolum probatur assertio.—Accedit ratio directe probans.*—Dico ergo primo : habitus fidei simul esse potest cum actu scientiæ respectu ejusdem veritatis. In hac assertione conveniunt omnes Doctores statim citandi, et sine dubio divus Thomas non contradicit, quidquid Capreolus senserit, qui dixit fidelem Christianum, eo ipso quod acquirit demonstrationem, et habet assensus scientificos harum veritatum : *Deus est, est unus, Creator*, et similium, amittere fidem etiam habitualem circa easdem veritates. Sed in hoc sine dubio vehementer fallitur, primo, quia videtur plane esse contra ipsam experientiam, quia fidelis factus doctior circa has veritates per scientiam, non minus firmiter illas credit, quam antea, sed eodem modo profitetur Symbolum , in quo etiam illæ continentur, et eodem affectu firmante intellectum quo antea. Neque est verisimile fidelem, propter acquisitam scientiam, factum esse pejoris conditionis in spiritualibus donis, et maxime in fide, quæ est aliorum fundamentum. Secundo videtur impossibilis illa sententia, quia juxta doctrinam D. Thomæ, et veram, habitus infusi non remittuntur, nec diminuuntur, sed vel amittuntur omnino, vel integri conservantur, aut augentur, ut lib. 1 de Grat., cap. ult., ostensum est. Sed dici non potest fidelem doctum amittere in eo casu totum habitum fidei, ut est per se notum; ergo retinet illum tam perfectum sicut antea; ergo, sicut prius de se inclinabat ad assensum illarum veritatum, ita etiam postea inclinat; ergo retinet ille homo habitum fidei talium veritatum, non obstante actu scientiæ circa illas. Ex quo manet probata conclusio : nam in illo homine simul sunt habitus fidei, et actus scientiæ circa easdem propositiones. Ratio denique clara est, quia actus non opponitur formaliter habitui, sed actui. Item quia habitus fidei, si actu non operatur, non inducit actualem obscuritatem, ut sic dicam, in intellectu; ergo non potest impedire formaliter actum scientiæ.

5. *Secunda assertio — Probatur ex Hebr. 11. — Cajetani expositio repugnans textui. —Cani etiam placitum.—Rejicitur tamen tum quoad ipsam sententiam. — Tum quoad expositionem loci Pauli. — Vegæ responsio rejicitur. — Probatur deinde assertio rationibus. —* Secundo, dicendum est actum fidei posse simul esse cum habitu scientiæ. Hoc ad minimum docent omnes, qui affirmant fidem et naturalem scientiam posse esse simul; quod tenet Alexander Alens., 3 p., quæst. 68, memb. 7, art. 2 et 3, alias q. 79, memb. 3; Altisiodor., lib. 3 Summæ, tract. 3, cap. 1, quæst. 3; Albertus Magnus, in 3, dist. 24, art. 9; Gabriel, art. 2, concl. 3 et 2; Bonaventura, art. 2, quæst. 3 ; Henric., Quodlib. 8, q. 14, Quodlib. 12, quæst. 2; Durandus, q. 1 et 2 Prolog.; Argent., q. 3, art. 2; Aragon., hic, art. 5; Valentia, tom. 3, quæst. 2, punct. 4; Salmeron., ad Hebr., disp. 21; et probatur ex illo Pauli, ad Hebr. 11 : *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est :* demus ergo Philosophum habentem evidentiam de existentia Dei accedere ad Deum ut justificetur; ergo necesse est ut ille etiam credat Deum esse; credendo autem non amittit habitum scientiæ, ut potest esse evidens experientia et ratione, quia actus infusus non habet oppositionem cum habitu acquisito, seclusa ratione culpæ, quæ est oppositio moralis. Propter hoc Cajetanus, ad locum Pauli, exponit illud *credere*, de quocumque assensu

certo, et ita existimat necessarium non esse ut philosophus factus Christianus, fide infusa credat Deum esse. Sed hoc reprobavi in superioribus, quia manifeste est contra contextum Pauli; quando enim dixit : *Sine fide impossibile est placere Deo,* sine ulla dubitatione de fide infusa loquebatur, et tamen in probatione subjungit : *Nam accedentem ad Deum, oportet credere quia est;* ergo loquitur de credulitate fidei infusæ, et ita communiter exponunt Patres; imo etiam Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6. Et ideo Cano, lib. 2 de Locis, c. 4, reprobata expositione Cajetani, respondet ipse distinguendo de Deo, ut principio et fine naturæ, vel ut fine supernaturali ; dicitque non oportere ut ille Philosophus per fidem infusam credat Deum ut finem naturæ esse, sed tantum ut finem gratiæ, et in hoc sensu locutum esse Paulum. Existimo tamen (quod etiam bene expendit Molina, 1 part., disp. 1) et sententiam esse falsam, et expositionem : primum patet, tum quia philosophus ille non minori certitudine credit Deum esse, quam reliqui Christiani ; tum etiam quia Deus ut finis naturæ supponitur, et (ut sic dicam) est quasi fundamentum alterius habitudinis supernaturalis ; ergo impossibile videtur majori certitudine credere supernaturalia de Deo, quam naturalia, ut, verbi gratia, certius credere *Deum esse trinum,* quam *Deum esse,* cum hoc posterius in illo priori necessario includatur. Tum denique quia supra dixi hoc principium, *Deum esse veracem*, ut cognitum per solam evidentiam naturalem, non sufficere ad fundandam fidem et certitudinem ejus in aliis quæ creduntur : ponamus ergo philosophum illum non tantum evidenter cognoscere Deum esse, sed etiam veracem esse, et habitum retinere utriusque veritatis; tunc ergo ut ille incipiat credere, oportet, ut per fidem infusam credat Deum non posse fallere, et nihilominus retinet integrum habitum scientiæ ; ergo de eadem veritate naturali circa Deum stat actus fidei cum habitu scientiæ. Aliud vero membrum de mente Pauli constat primo ex absolutis verbis ejus, nam *Deum esse,* non significat simpliciter supernaturaliter esse, aut Deum habere aliqua supernaturalia attributa, sed simpliciter substantiam Dei existere; et ita intelligunt ibi communiter Patres, Chrysostomus hom. 25 ; Theodoretus et alii Græci ; et Athanasius, lib. de Spir. Sanct., ad Serapionem; et deinde secundo, quia quod oporteat aliquid supernaturale credere, magis explicuit Paulus, addens : *Et inquirentibus se remunerator sit;* nam hæc remuneratio supernaturalis est, et de illa loquitur sæpe in illo capite, cum dixit Patres antiquos per fidem *aspexisse in remunerationem*, et ita etiam intelligunt ibi Anselmus et D. Thomas. Aliter ergo respondet Vega, lib. 6 in Trident., c. 21, in Christiano philosopho esse fidem illius veritatis, non quoad actum intellectus, sed quoad præparationem animi et piam affectionem voluntatis, cui certe non parum favet D. Thomas 2. 2, quæst. 2, art. 10, ad 1; sed sine dubio non satisfacit, quia Paulus loquitur de necessitate fidei quoad intellectum, et hanc necessitatem imprimis ponit in illo actu et objecto, et ita expresse declaravit Concilium Tridentinum supra. Deinde rationes factæ aperte probant necessitatem in ipsa certitudine intellectus circa has veritates naturales Dei, quia debet esse major quam naturalis, ac subinde ex fide infusa ; ergo illa pia affectio, ut efficax sit, oportet ut moveat intellectum ad firmius assentiendum, et revera hoc est credere, prout loquitur Paulus. Ratio denique assertionis est supra tacta, quia habitus acquisitus non opponitur formaliter actui infuso. Item, quia si habitus scientiæ actu non operatur, non facit rem præsentem, aut visam ; ergo non habet unde impediat verum actum fidei ; nam revera, quoad actualem operationem perinde se habet habens habitum, et actu non utens illo, ac si illum non haberet, et huic assertioni non contradicunt, ut existimo, auctores primæ opinionis.

6. *Tertia assertio communis.*— Dico tertio : habitus scientiæ et fidei recte possunt esse simul. In hoc etiam conveniunt omnes, et sequitur plane ex dictis, et ideo in hoc non immoror. Difficultas ergo tota est an possint isti habitus operari simul, circa quam est advertendum non disputari generalem quæstionem, an intellectus possit simul plura cogitare; nam hoc nihil pertinet ad explicandam propriam rationem objecti fidei. Supponimus ergo hominem actu considerare medium demonstrativum, quod Deus sit unus, verbi gratia, et simul recordari Deum hoc revelasse, et tunc inquirimus an possit intellectus per illa duo media simul habere assensum evidentem et assensum fidei.

Resolvitur quæstio quando utrinque veniunt actus solum in comparationem.

7. *Quarta assertio : actus fidei stare potest*

cum actu naturaliter evidente de eodem objecto. —Probatur efficaci argumento. — Hoc ergo supposito, dico quarto assensum fidei simul esse posse cum assensu naturaliter evidente, et consequenter non esse de ratione formali objecti fidei, ut actu non sit evidens per quodcumque aliud medium. Hanc assertionem tenent fere auctores, quos retuli in secunda. Et probatur breviter, quia in dicto casu actu concurrunt duo media, seu motiva sufficientia ad assentiendum veritati propositæ, scilicet, demonstratio et auctoritas divina ; ergo utrumque actu operatur, vel potius intellectus actu operatur propter utrumque ; sed illa motiva sunt diversarum rationum, et non subordinata inter se, sed unumquodque per se est sufficiens ad efficiendum suam speciem actus; ergo tunc simul efficiunt duos actus specie distinctos, qui non possunt esse nisi fidei et scientiæ. In hac vero ratione dissolvenda laborant maxime, et inter se dissentiunt auctores, qui hanc assertionem non admittunt, quorum sententias sigillatim expendere necesse est, quia ex illarum impugnatione maxime pendet probatio assertionis positæ.

8. *Quid primo loco respondeant ad superius argumentum Scotus, Gabr. et alii. – Eorum ratio una.— Ratio altera. — Rejiciuntur tamen. — Ad primam rationem Scoti et cæterorum. — Ad secundam.* — Primo ergo aliqui negant primam consequentiam, dicuntque in eo casu, etiamsi quis actu consideret veritatem demonstratam esse revelatam a Deo, habere tantum actum scientiæ, et fidem vel auctoritatem divinam nihil tunc operari. Ita sentiunt Scotus, et Gabriel ubi supra, et late Gregorius q. 2 Prolog., art. 2, et Herv., Quodlib. 2, art. 15, q. 3. Rationem autem cur potius tunc scientia quam fides operetur, duplicem reddere possunt: una est, quia demonstratio naturaliter operatur, et ideo prævenit fidem, quæ non cogit intellectum, sed voluntaria est; voluntas autem impedire non potest actionem necessariam evidentis medii. Altera est, quia auctoritas divina non destruit objectum formale scientiæ, demonstratio autem destruit objectum fidei, quia tollit inevidentiam ab objecto, seu veritate demonstrata, quæ inevidentia necessaria est in objecto fidei, saltem ex parte subjecti. Hanc vero responsionem seu sententiam non admittit Capreolus, et multi alii statim citandi ; et revera est incredibilis, quia ille fidelis tunc firmius assentitur veritati, quam si fidem non adhiberet auctoritati divinæ ; ergo illa major firmitas ex influxu fidei nascitur; ergo tunc actu operatur non tantum scientia, sed etiam fides. Antecedens patet, tum experimento, tum etiam quia hoc pendet ex voluntate, quæ, non obstante certitudine scientiæ, potest intellectum movere ad firmius adhærendum eidem veritati, propter auctoritatem divinam. Potest etiam hoc declarari exemplo Angelorum, in quibus negari non potest quin simul habere potuerint considerationem actualem utriusque medii, quia semper habent actualem scientiam de Deo; imo, juxta valde probabilem opinionem, tanta necessitate naturali illam habent , ut non possint suspendere illam actualem cognitionem Dei, quemadmodum in 2 lib. de Angelis, cap. 19, tractatum est; et hoc non obstante, possunt recipere fidem et revelationem ejusdem Dei, non tantum quoad supernaturalia, sed etiam quoad ea quæ de Deo naturaliter cognoscere possunt; nam rationes supra factæ de hominibus æque de Angelis probant, quia ad certitudinem propriam fidei, necessaria est certitudo ejusdem rationis de his veritatibus naturalibus Dei, quæ sunt quasi fundamenta aliarum; ideo enim dixit Augustinus, 4 de Civit., c. 20, primum et maximum officium fidei esse, ut in unum credatur Deum; et similiter dixit Cyrillus, Catech. 6, necessarium esse credere æternitatem et immutabilitatem Dei, et idem sumitur ex Cypriano, in Exposit. Symboli; et D. Thomas in 2. 2, q. 2, art. 4, et 1 p., q. 1, sæpe dixit revelationem harum veritatum fuisse necessariam propter majorem et excellentiorem certitudinem ; hæc ergo necessitas etiam in angelis fuit; ergo in illis simul cum naturali, et actuali scientia erat certitudo fidei ; ergo erat actualis operatio utriusque virtutis; ergo ex parte objectorum hoc non repugnat; ergo neque in homine repugnabit, si in eo supponatur actualis consideratio utriusque medii, quam dicti auctores et omnes admittunt. Et ita nihil valet prima ratio hujus sententiæ, quia, licet demonstratio naturaliter operetur, non impedit voluntatem, quominus applicare possit etiam intellectum, propter auctoritatem divinam; in secunda autem ratione, supponitur quod probandum erat; nam hoc est quod contendimus, scilicet, inevidentiam proprii medii esse de ratione formali objecti fidei; ex parte autem subjecti, non esse simpliciter necessariam omnem inevidentiam per quodcumque aliud medium.

9. *Quid secundo loco responderi e contra*

possit ad prædictum argumentum. — Impugnatur excogitata responsio. — Ex quibus a fortiori excluditur secunda responsio, quæ a nemine datur, posset autem excogitari, scilicet, tunc operari solam fidem, non autem scientiam, quia licet fides non necessitet, est nihilominus potentior et efficacior, si voluntas non resistat. Hoc tamen facilius impugnatur, tum exemplis et rationibus factis; tum etiam quia, licet in potestate voluntatis sit avertere actualem cogitationem demonstrationis, si tamen in illa persistat, non potest facere ut intellectus retineat assensum, juxta communem sententiam philosophorum [1]; multo ergo facilius potest voluntas facere ut, non obstante actuali consideratione utriusque motivi, intellectus habeat solum assensum scientiæ sine certitudine fidei, quam ut habeat certitudinem fidei sine evidentia scientiæ.

10. *Quid tertio loco respondeat Capr. — Refellitur.* —Est ergo tertia responsio, sive sententia docens tunc intellectum actu operari ex utroque motivo, non tamen efficere duos actus, sed unum habentem evidentiam scientiæ, et certitudinem fidei. Et in hoc etiam est varietas; nam Capreolus, dicta distinct. 25, ad argumenta Durandi, significat illum actum, quoad substantiam et speciem essentialem, esse actum scientiæ ejusdem speciei cum simili actu philosophi non habentis fidem, illi vero adjungit modum accidentalem, qui est certitudo fidei. Hæc vero sententia, juxta vera principia philosophiæ et Theologiæ, sustineri non potest, quia ille modus non potest esse gradus intensionis: quia intensio est semper intra eamdem speciem qualitatis, seu actus, et sub eodem motivo; nam si motivum multiplicetur, jam non est intensio, sed extensio. In actibus autem internis, nullus est modus intrinsecus accidentaliter inhærens actui præter intensionem, ut ex metaphysica suppono, et specialiter in materia de Grat., lib. 2, cap. 7 et 8, ostendi has perfectiones supernaturales internorum actuum non esse modificationes accidentales, sed specificationes essentiales et substantiales; et hoc magis confirmabitur impugnando sequentem dicendi modum.

11. *Quid quarto loco respondeat Hispal. — Impugnatur Hispal. primo.—Excluditur etiam obiter Capreolus.*—Quartus modus explicandi hunc actum esse potest, ut sit unus quoad realitatem, duplex quoad formalitatem, ita ut habeat duas rationes formales ex natura rei distinctas, unam scientiæ, et aliam fidei, non tamen constituentes duas res, sed unam. Hunc dicendi modum indicat Hispal., dicta d. 25, art. 4, ad argumenta, quamvis non clare nec constanter loquatur. Mihi tamen omnino displicet, et primo argumentor in hunc modum: quia vel illæ duæ formalitates sunt essentiales illi entitati, vel ambæ accidentales, vel una essentialis et altera accidentalis: nihil istorum dici potest cum probabilitate; ergo. Probatur prima pars minoris, quod non possint ambæ rationes esse essentiales eidem actui, quia una res unam tantum potest habere speciem essentialem, ut ex Metaphysica constat [1]. Item, quia unum genus non potest immediate et æque primo contrahi per duas differentias specificas diversas, constituendo cum illis unam tantum entitatem; ergo nec potest æque primo unus actus constitui in duabus speciebus; ergo nec duæ formalitates specie diversæ possunt esse essentiales entitati ejusdem actus. Secunda vero pars, quod non possint ambæ esse accidentales, probatur, quia tunc necessario deberent supponere in illo actu aliam tertiam formalitatem essentialem illi, quia nulla potest esse entitas in rerum natura, quæ non habeat aliquam certam et immutabilem essentiam, et, secundum illam, proprium genus et differentiam, constituentia unam rationem formalem tali rei essentialem; sed in hujusmodi actu nec cogitari potest aut fingi tertia ratio, quæ essentialis illi sit, quia ibi tantum sunt duo motiva assentiendi, quæ dare possunt formalitatem actui; nam ex solo objecto materiali nulla species sumitur, ut nunc tanquam certum suppono. Tertia pars ejusdem minoris probatur primo, quia non est major ratio de una quam de altera; quod argumentum etiam procedit contra Capreolum, quia hoc tertium membrum fere coincidit cum opinione illius; nam si aliqua ex illis rationibus accidentalis esset, esset modus, non substantia actus. Unde ulterius probatur de neutra illarum rationum hoc dici posse, quia format litas fidei, cum sit supernaturalis, constitui, substantiam actus; formalitas autem scientiæ cum sit magis necessaria, et quasi fundamen, talis in illo actu, non potest esse formalitas vel modus accidentalis.

[1] Videantur quos citant Conimbric. 1 post., c. 1, q. 4, art. 4.

[1] Disp. 15, sect. 11, num. 23.

12. *Impugnatur secundo Hispal.* — Secundo principaliter argumentor contra hanc sententiam, quia vel illæ duæ formalitates constituunt veram rationem scientiæ, et veram rationem fidei in illo actu, ita ut actus ille, prout est evidens, sit ejusdem speciei cum actu scientifico ejusdem objecti, quem habet philosophus infidelis, et quatenus est certus certitudine fidei, sit ejusdem speciei cum actu fidei ejusdem veritatis, quem habet fidelis idiota; vel illæ formalitates sunt aliarum rationum : neutrum dici potest ; ergo. Minor quoad primam partem probatur, quia illæ duæ species fidei et scientiæ ex se, et ex natura sua sunt distinctæ realiter, et constituunt proprias entitates, ut per se constat, et patet in exemplis adductis. Quod autem simul concurrant in eodem tempore et subjecto, non satis est ut confundantur, et coalescant in eamdem entitatem, ut patet inductive in omnibus similibus qualitatibus, ut sunt, verbi gratia, albedo et dulcedo; et in actibus animæ, amor amicitiæ, et concupiscentiæ Dei, licet ab aliquo simul habeantur, non propterea fiunt unus actus. Imo plane videtur impossibile, quia illæ differentiæ semper retinent eamdem repugnantiam, et quælibet illarum est constitutiva propriæ entitatis. Secunda autem pars minoris a nemine asseritur, saltem quoad alterum membrum de scientia; nam cum ille actus sit evidens et certus, omnes fatentur esse veracem scientiam. De ratione autem fidei, Hispal. supra negat illam in tali actu, quia licet sit certior ex auctoritate divina, nihilominus formalitas illa non est fides, quia est de objecto alias evidente. Sed in hac ratione petit principium, et id quod dicit, intelligi non potest, quia ille actus fundatur in auctoritate divina testificante, non clare, sed obscure; et ideo, licet ut sic sit certus, non est necessarius, sed liber; ergo ut sic, est inevidens, et fundatur in toto objecto formali fidei; ergo illa formalitas non potest esse nisi fidei [1]. Denique si non est fides, nec scientia, explicari non potest quid sit, neque etiam potest intelligi quod illa formalitas abstrahat ab evidente et inevidente, ut ille loquitur, quia illa membra sunt immediate opposita, et considerantur in ordine ad actum prout est in rerum natura, et non secundum aliquam mentis abstractionem.

[1] Concinit auctor, in tractat. de Bonitate et Malitia, disp. 4. sect. 2, a num. 4.

13. *Quid tandem quinto loco respondeat Molina, et alii ad dictum argumentum in num. 7.* — *Refellitur hæc responsio primo a priori.* — Est ergo ultimus modus dicendi, actum illum habere veram rationem specificam simplicem et substantialem, distinctam ab specificis rationibus scientiæ et fidei, eminenter utramque continentem, quia sumit illam ex duplici motivo fidei et scientiæ, ut constituente unum totale, et adæquatum motivum, quæ opinio potest tribui Durando, et aliis auctoribus supra citatis, quatenus simpliciter et sine alia declaratione dicunt, illum esse unum actum; et magis hoc declarant Molina, 1 part., q. 1, art. 1, disp. 1 ; Fonse., 6 Metaph., cap. 1, q. 1, sect. 5, lit. F. Et multis modernis Theologis placet hic modus, et non habent aliud fundamentum, nisi ut evitent proprium assensum fidei circa objectum actu demonstratum. Ego vero non minus dissentio huic modo quam præcedentibus, quia nec probabilior nec minus difficilis ad intelligendum mihi semper visus est, et nunc etiam plane videtur. Et primo argumentor a priori ex ratione facta, quia ibi concurrunt duo motiva natura sua formaliter diversa, et sufficientia ad constituendas diversas species actuum realiter distinctorum, quæ sunt medium demonstrativum, et auctoritas dicentis; sed quod simul et eodem tempore moveant eumdem intellectum, non confundit rationes objectivas, nec facit illas coalescere in unam ; ergo non consurgit ex illis unus actus alterius ordinis et speciei. Major nota est cum consequentia ; minor autem patet, tum quia ibi tantum invenitur concomitantia temporis et subjecti, quæ non sufficit ad confusionem vel unionem illorum motivorum in unum; tum etiam quia , si quis attente consideret, unumquodque illorum motivorum concurrit ut totale, et sine dependentia ab altero, quia ille fidelis doctus ita credit propter auctoritatem Dei, ut non minus certo crederet, si scientiam non haberet; et ita assentitur propter demonstrationem, ut non minus evidenter et consequenter cum certitudine scientiæ, daret assensum, etiamsi deesset auctoritas Dei testificantis; ergo signum est illa motiva concurrere ut distincta, atque adeo sufficientia, ut per se ac sigillatim producant diversas species actuum realiter distinctorum. Et confirmari potest hæc ratio inductione, tam in actibus intellectus quam voluntatis; nam si quis actu consideret humana testimonia simul cum divino fidei nostræ, non elicit unum as-

sensum, qui eminenter sit fides humana et divina; et qui considerat duo media demonstrativa ejusdem veritatis, unum physicum, et aliud mathematicum, verbi gratia, concursum partium terræ circa idem centrum, et eclypsim lunæ in formam rotundam, non efficit unam conclusionem, seu actum scientiæ (quod nimirum terra sit globosa), qui eminenter sit actus philosophiæ et mathematicæ, sed potius duplicem, utrumque in sua specie perfectum. Et qui considerat Deum esse summum bonum propter se amabile, et esse summum bonum proprium hominis, non elicit unum amorem, qui eminenter sit amicitiæ et concupiscentiæ; quæ omnia suppono tanquam nota, neque scio aliquem dixisse contrarium. Et ratio omnium est, quia illa motiva semper manent diversa, et non componunt unum. Et ex eodem principio[1] in 1. 2, q. 18, qui melius sentiunt, concludunt unum actum internum non posse simul esse ex duobus proximis motivis virtutum specie diversarum, sed solum quando motiva ita inter se sunt subordinata, ut unum sit proximum, et aliud remotum, quod in præsenti locum non habet.

14. *Refellitur secundo ex parte actus.* — Secundo, principaliter argumentor ex parte actus, et inquiro an ille actus sic eminens, supernaturalis sit omnino, vel pure naturalis, vel mixtus; certe hoc ultimum cogitari non potest, quia ille actus simplicissimus est, et indivisibilis, præsertim secundum differentiam ultimam; ergo non potest esse mixtus ex naturali et supernaturali; ad alterum ergo ex his ordinibus pertinet secundum substantiam suam, de illa enim loquimur. Deinde non potest cogitari mere naturalis, quia est certus certitudine fidei, et nititur in auctoritate divina credita supernaturaliter, quæ est motivum supernaturale; unde, quatenus talis est, non potest fieri sine auxilio gratiæ, nam est supernaturalis quædam dispositio, et quia illa certitudo superat vires naturales hominis, proceditque a pia affectione voluntatis, quæ supernaturalis est; erit ergo ille actus supernaturalis quoad substantiam, et ita fatentur auctores illius sententiæ, qui melius sentiunt. Quod tamen non posset esse mere supernaturalis, probatur, quia est actus evidens, et illa evidentia naturalis tantum est, quia præcise oritur ex medio naturali et naturaliter cognito; unde necesse est ut in illo actu sit etiam certitudo naturalis scientiæ, quia hæc necessario comitatur naturalem evidentiam, et ita erit in illo actu duplex proprietas naturalis, et una supernaturalis, et omnes substantiales; quomodo ergo esse potest pure supernaturalis? Unde etiam intelligitur non posse subsistere, id quod præfati auctores asserunt de specie illius actus, nimirum quod sit una et superior, et eminenter continens duas inferiores; nam qualitas, quæ ejusmodi est, non habet formaliter proprietates inferiorum specierum, seu ejusdem rationis; at vero in illo actu formaliter est evidentia naturalis scientiæ, ejusdem speciei cum illa, et certitudo supernaturalis ejusdem speciei cum certitudine fidei; ergo non est ibi eminentia, sed formalis continentia duarum specierum inferiorum. Ratio etiam hoc persuadet, quia ex duabus causis non potest oriri unus effectus eminenter continens totam perfectionem utriusque causæ, quia talis effectus excederet perfectionem intensivam causæ, quod esse non potest, ut suppono. Et declarari potest naturali exemplo; nam si ex animalibus diversarum specierum generetur unum tertiæ speciei, non potest hæc tertia species eminenter continere illas duas, quia esset perfectior utraque, quia res simplex eminenter continens plures, et omnes perfectiones earum, necessario esse debet excellentior utraque; hoc autem in illo exemplo nunquam invenitur, ut experientia constat et ratione; quia quando effectus est æquivocus, potius ipse debet eminenter contineri in causa, quam eminenter continere causam; sic ergo est in præsenti: nam medium scientiæ, et auctoritas Dei sunt veluti duæ causæ quæ conjunguntur ad illum effectum; ergo non possunt efficere unum effectum eminenter continentem totam perfectionem fidei et scientiæ, quia talis effectus necessario esset excellentioris rationis quam fides et quam scientia, et quam ambæ simul, quia excellentiori et simpliciori modo contineret totam illam perfectionem, et haberet, ut sic dicam, ipsam evidentiam supernaturalizatam, quod profecto intelligi non potest. Et confirmatur, quia similis discursus fieri potest de libertate et necessitate illius actus; nam erit necessarius quatenus evidens, et liber quatenus certior. Item erit discursivus, id est, per se et essentialiter pendens ex discursu, quatenus est per demonstrationem; et simul erit actus simplex, et sine dependentia ab extraneo lumine,

[1] Consulatur auctor, tract. 1, disp. 3, sect. 2, et formalius tract. 3, disp. 4, sect. 3.

quatenus est assensus certus ex auctoritate divina; hæc autem, et similia non eminenter, sed formaliter invenirentur in illo actu, ut aperte constat. Sunt autem illæ proprietates inter se adeo oppositæ, ut plane repugnare videatur simul inesse eidem actui simplici et indivisibili, qualem dicti auctores volunt esse illum de quo loquimur; ergo non datur talis actus.

15. *Refellitur tertio ex parte habitus.* — *Responsio pro Molina evertitur.* — Tertia ratio ad idem confirmandum sumi potest ex parte habitus, sive ille consideretur ut principium, sive ut terminus, seu effectus illius actus. Et imprimis inquiro a quo habitu eliciatur ille assensus; non enim potest esse a solo habitu fidei, ut omnes pro comperto habent, quia fides sola non potest efficere actum evidentem, qualis supponitur ille actus; et proportionali ratione ostenditur non esse a solo habitu scientiæ, quia non potest ille habitus efficere tantam certitudinem quantam habet actus. Et ideo communis responsio est, actum illum fieri ab utroque habitu simul, ut videre licet in Molina supra. Contra hoc vero instari potest juxta supra dicta, quia, si uterque habitus operatur, necesse est ut uterque habeat ibi suum objectum formale integrum, quia nullus habitus operari potest extra suum objectum formale; ergo, sicut sunt duo habitus, ita operantur propter duo objecta formalia integra, ita ut neque unus respiciat ullo modo objectum alterius, nec connexionem sui objecti cum illo, neque e converso: ergo efficient duos actus, et non unum. Præterea est specialis objectio ad hominem de habitu fidei; quia vel est de ratione formali objecti ejus, aut saltem conditio omnino necessaria, ut per nullum medium proponatur actu evidens, vel non. Hoc secundum negant auctores illius sententiæ, quia, si evidentia per aliud medium non est contra rationem formalem objecti fidei, non est cur repugnet simul esse actum fidei cum actu evidente. Si autem evidentia destruit objectum fidei, ergo impossibile est fidem influere in illum actum, qui versatur circa objectum evidens, quia non potest fides operari sine suo objecto. Propter quam rationem, aliqui sectatores illius opinionis in hoc dissentiunt ab aliis, dicuntque illum actum fieri a solo habitu scientiæ, et nullo modo ab habitu fidei. Sed hoc plane incredibile est, quia multo magis improportionatus videtur esse habitus scientiæ, cum ille naturalis sit, actus vero supernaturalis; nam ad actum supernaturalem, necessarium est principium proximum efficiens supernaturale. Respondere possunt illud principium esse auxilium speciale Dei; sed contra, quia omnem actum perfectum et humanum, quem Deus facit per auxilium, potest facere per habitum; imo ut ab homine fiat connaturali modo, et a Deo provideatur suavi modo, necessarius est habitus; ergo assignandus est habitus infusus, a quo ille actus fieri possit præter scientiam; ille autem esse non potest nisi fides. Et confirmatur hoc, nam omne auxilium gratiæ respondet et proportionatur alicui virtuti infusæ, vel habituali dono; ergo si ibi est necessarium auxilium, illi respondet aliquis habitus, qui non potest esse nisi fides. Denique etiam ex parte scientiæ difficile intelligitur quomodo virtute, naturali, et propter naturale motivum, efficiat per se, etiam ut partiale principium, actum supernaturalem, quia non habet ad hoc vires proportionatas, nec potest facere in actu nisi evidentiam et certitudinem naturalem. Tandem si consideretur habitus quatenus fieri potest per actus, vel effective, vel dispositive, necessarium erit ut illi actui respondeat unus habitus infusus simul evidens, et certus, et inclinans ad actus illius speciei eminenter continentes duas illas rationes; consequens autem non admittitur etiam ab auctoribus illius opinionis, quia esset valde novum et extraordinarium; nullus enim de tali habitu hactenus cogitavit, et ex illo multa absurda facile inferri possent. Sequela probatur, quia nulla major repugnantia assignari potest in unitate illius habitus, quam in unitate actus, neque a prædictis auctoribus assignatur; et aliunde ibi procedit generale principium, quod omnis actus disponit potentiam de se indifferentem, vel insufficientem, ad habitum, qui postea inclinet ad similes actus; ergo idem de illo actu dicendum esset.

16. *Illatio prima ex dictis.* — *Illatio secunda.* — Concludo igitur ibi nullo modo fieri posse unum actum, et consequenter fieri duos, quia fit actus evidens et naturalis; fit etiam actus supernaturalis certior quam naturalis; ergo simul fiunt duo actus. Deinde concludo illos esse scientiæ et fidei. Primum omnes ponunt: secundum probo, quia ille supernaturalis actus est assensus propter veritatem primam revelantem revelatione credita, et non visa, neque evidenter cognita;

ergo ille actus habet totum objectum fidei, et non solum certitudinem, sed etiam obscuritatem, quia revelatio ipsa obscura est, et formale objectum communicat, ut sic dicam, suas proprietates objecto materiali. Et a signo confirmatur; nam ille actus est liber, et ex pia affectione voluntatis; ergo per illum captivatur intellectus in obsequium Dei et fidei; est ergo actus fidei.

17. *Illatio tertia, per quam ad principalem hujus sectionis titulum satisfit. — Et ostenditur compossibilitas actus evidentis, et inevidentis.* — Præterea concludo ex dictis, respondendo directe ad titulum quæstionis, non esse de necessitate objecti fidei, ut sit omnino non evidens concomitanter, sed solum formaliter, id est, per ipsum medium fidei. Hoc patet ex dictis, quia fidei actus esse potest cum actu naturaliter evidente de eodem objecto; ergo illa evidentia non destruit objectum formale fidei, quia non est per medium ejus, sed per aliud; nam si destrueret objectum formale fidei, impossibilis esset actus fidei, quia non potest esse sine suo objecto formali. Secundo ad hoc confirmandum valent rationes Durandi in tertio, dist. 24, quia formale objectum fidei est illud, quod facit rem esse formaliter credibilem, et movet intellectum ad assensum; sed negatio illa actualis evidentiæ non facit rem credibilem, nec movet ad assentiendum, et contraria evidentia non excludit divinum testimonium obscurum, et inevidens, quod moveat ad credendum, ut constat ex dictis; nam Deus sua auctoritate confirmat plures veritates, quas naturalis evidentia ostendit; ergo illa carentia evidentiæ non est de formali objecto fidei, nec contraria evidentia excludit hujusmodi objectum formale. Tandem est optima ratio, quia, non obstante illa evidentia naturali, fides altiori et nobiliori modo firmat intellectum in assensu illius veritatis, ut fatentur etiam adversarii; hic autem effectus non potest provenire nisi ab aliquo motivo formali assentiendi, quod sit supernaturalis; ergo non potest esse nisi motivum formale fidei, quia nullum aliud nobis est datum in hac vita, ad supernaturaliter assentiendum.

18. *Ad motiva sententiæ in n. 3. — Loci Pauli expositio.* — Tandem ex his facile est respondere ad motiva contraria, quatenus contra hanc partem procedere possunt; omnia enim fundantur in hoc, quod inevidentia rei cognitæ est necessaria ad assensum fidei, quod nos facile negamus, præsertim de inevidentia opposita evidentiæ naturali. Neque dicti auctores afferunt rationem, qua id efficaciter probent; testimonium autem Pauli, *quod fides est argumentum non apparentium*, probabiliter posset exponi illo modo, quod fides ipsa est argumentum, quod non facit apparere rem creditam, nec requirit illam apparentiam, ut præbeat assensum; non tamen inde sequitur requirere ut nulla alia via res appareat, neque hoc dicit Paulus. Secundo vero et facilius dico veritates divinas, per solam evidentiam naturalem non sufficienter nobis apparere, quia nec videmus illas prout in se sunt, neque per medium quod præbeat summam certitudinem illarum; et ideo talis evidentia relinquit sufficientem non apparentiam, ut ibi etiam locum habeat fides certificando intellectum, ut sæpe dixi; quæ certitudo necessario involvit obscuritatem, cum fundetur in testimonio non evidenter cognito, et ideo libera sit. Et hoc in re ipsa fatentur alii auctores, dum concedunt ibi intervenire certitudinem fidei, et ita potius augent difficultatem, quam illam expediant aut minuant; nam in uno et eodem actu admittunt certitudinem minorem et majorem, et consequenter coguntur admittere evidentiam cum obscuritate, necessitatem cum libertate in eodem actu simplici, in quo difficillime intelliguntur; in duobus autem sine ulla difficultate, prout satis declaratum est. Ad Patres tandem numero secundo allatos, paulo infra indicatur responsio in num. seq.

19. *Assertio quarta, de compatibilitate fidei cum scientia, non procedit cum infusa abstractiva, de potentia ordinaria. — Bene tamen de potentia extraordinaria.* — Explicandum vero superest an sit idem dicendum de evidentia supernaturali abstractiva. In quo breviter dico quoad habitus inter se, et quoad habitum comparatum ad actum, eamdem esse rationem, quam amplius explicare non est necesse. In actibus vero est quædam differentia notanda, nam actus supernaturaliter evidens est etiam supernaturaliter certus; unde ad minimum videtur esse æque certus, ac est actus fidei; et ideo evidentia supernaturalis et actualis non videtur relinquere locum officio fidei, quia non potest minus firmare intellectum in assensu veritatis cognitæ, quam sit firmatus per fidem; et ideo ex hac parte videntur minus esse compatibiles assensus fidei, et scientiæ infusæ ac supernaturaliter evidentis, quam assensus fidei et scientiæ naturalis de eadem veritate. Et ita

mihi verisimile est, ex natura rei, seu secundum ordinarium cursum, hos duos actus non esse simul, quia vel sunt superflui, et ideo verisimile est Deum non movere simul ad utrumque actum extraordinario modo; vel etiam ex naturali modo operandi hominis est aliqua repugnantia, quia si intellectus necessario est determinatus ad assensum evidentem et certum, per medium scientificum, per voluntatem non applicatur ad assentiendum per medium extrinsecum et obscurum, quando nullam majorem certitudinem inde acquirit, ut videtur in rebus humanis experientia notum; et ideo verisimilius est, illos actus regulariter non esse simul. Nihilominus tamen non censeo esse absolutam repugnantiam, neque inevidentiam contrariam huic evidentiæ esse de objecto formali, vel de absoluta necessitate fidei; quoad hoc enim procedunt rationes factæ in præcedenti puncto, et dicemus iterum in sequenti.

20. *Nec rursum procedit de compatibilitate cum visione, de potentia ordinaria. — Id ostenditur ex Paulo*, 1. *Cor.* 15. — *Et ex Patribus.* — *Et ratione.* — Secundo facile etiam ex dictis resolvitur eadem quæstio proposita de visione intuitiva Dei, an, scilicet, cum illa possit esse fides. Et quidem de actuali fide, Theologi omnes docent non esse simul cum illa visione, nec fuisse unquam, nec futuram esse, atque adeo neque esse posse de lege ordinaria, seu attenta natura talium actuum. Ita docent omnes auctores statim citandi, et sumitur ex Paulo, 1 ad Corinth. 13, dicente : *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum;* et subdit : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* et ideo opponit cognitionem ænigmaticam visioni faciali : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ad hoc etiam confirmandum valet aliud testimonium Pauli supra adductum, in numero primo, quod *fides est non apparentium ;* nam tunc maxime objectum apparet, quando in se clare videtur, et hoc etiam confirmant, et ita sufficienter explicantur testimonia Patrum, dicentium fidem esse de non visis, quæ in principio adduximus in numero secundo. Et videri etiam potest Augustinus, lib. 14 de Trinitate, cap. 2 et 3. Rationem multi sumunt ex repugnantia ex parte objectorum, de qua dicam statim. Nunc ergo sufficit ratio proxime facta in præcedenti puncto, quæ hic majorem vim habet; tum quia visio intuitiva certior est ex suo genere quam abstractiva ; tum etiam quia illa visio est summe perfecta in ordine supernaturali, et ideo maxime necessitat intellectum ad summam certitudinem, ac proinde non relinquit locum certitudini liberæ, et ex motione voluntatis per motivum extrinsecum et obscurum. Accedit quod etiam ratione status repugnat illi visioni imperfectio fidei, quia illa visio est essentialis beatitudo perfecta constituens hominem in termino, fides autem de se constituit viatorem.

21. *Imo putant multi quod nec de potentia extraordinaria procedat. — Eorum fundamentum.* — Quæritur vero ulterius, an de potentia absoluta repugnet cum visione simul esse fidem. Quod enim hoc implicet contradictionem, videtur sentire D. Thomas hic, art. 4, et 1. 2, q. 67, art. 3, ubi etiam Cajetanus et alii ; idem etiam D. Thomas, quæst. 14 de Veritate, art. 9, et quæst. 27, art. 5, ad 6; et tertio contra Gent., cap. 40; et in tertio, dist. 24, quæst. 1, art. 1; ubi Bonaventura, art. 2, quæst. 1; Richardus, quæst. 1, art. 3; et Argent., quæst. 1, art. 3 ; Gabriel, art. 1, et ibi etiam Capreolus et Hispalens., quæst. unica; et Herv., Quodlib. 2, quæst. 15, art. 3. Fundamentum est, quia visio destruit objectum formale fidei, quia de ratione objecti credibilis est, ut sit non visum; unde D. Thomas hic, art. 6, ad secundum, dicit visionem tollere imperfectionem substantialem fidei; unde sicut repugnat potentiam vel habitum tendere extra suum objectum, vel sicut repugnat speciem bruti manere ablata irrationalitate, ita repugnat fidem esse cum visione. Et ad hoc confirmandum afferuntur testimonia quæ in principio adduximus, in numero primo et secundo.

22. *Verius tamen videtur oppositum.*—Ego vero non video hanc implicationem contradictionis, et imprimis de habitu fidei certum existimo non implicare contradictionem quod maneat in intellectu videntis Deum ; quia si actu non operatur, cessat omnis repugnantia, ut supra in simili declaratum est, et ita divus Thomas, 2. 2, q. 175, art. 3, ad 3, et quæst. 13 de Verit., art. 2, dicit in Paulo, quando (secundum ipsum D. Thomam) raptus vidit divinam essentiam, permansisse habitum fidei. Idem ergo facere Deus posset per totam æternitatem, quia nulla est major repugnantia. De facto vero, probabilius est ibi non manere etiam habitum fidei, quia nunquam est operaturus, et non pertinet ad perfectionem simpliciter, ideoque supervacaneus est. Hinc

vero ulterius concluditur non esse etiam formalem repugnantiam inter habitum fidei et lumen gloriæ, quod etiam ostendit exemplum Pauli, et quia, sicut habitus fidei non repugnat cum objecto viso, ita etiam non repugnat cum objecto visibili, ut sic dicam; per lumen autem gloriæ, præcise loquendo, ac formaliter, non fit objectum actu visum, sed visibile ex parte potentiæ; ergo multo minus repugnat lumen quasi habituale cum habitu fidei, quam habitus fidei cum actuali visione. Quin potius, si de potentia absoluta fieret, ut lumen gloriæ maneret in intellectu non vidente actu Deum, in illo esse posset non solum habitus, sed etiam actus fidei, quia solus habitus, ut supra dixi, nullo modo tollit aut impedit objectum fidei, vel libertatem in assentiendo propter illud. Quia vero de facto et ex natura rei, lumen gloriæ semper est in actu secundo visionis Dei, ideo eamdem repugnantiam naturalem, ut sic dicam, habet cum actu fidei.

23. *Quinam ita sentiant.* — *Suadetur ratione.* — *Et exemplo.* — Denique, quod hæc repugnantia inter actus, non sit in ordine ad potentiam absolutam Dei, nec per implicationem contradictionis, sentit Alex. Alens., 3 p., q. 68, et tenet Durandus, in 3, dist. 31, q. 4, ubi etiam Major, et Bassolis, et Gregorius in Prolog. Sentent., q. 3, art. 2. Ratio vero est supra tacta, quia conditio *non visi*, non aliter est de intrinseca ratione fidei, quam respectu sui objecti formalis, de cujus ratione est, ut sit extrinsecum testimonium, non ostensum evidenter, neque ostendens clare rem dictam; quod autem res sic testificata non sit aliter visa, non est de essentia fidei, quamvis pertineat ad connaturalem modum operandi ejus; neque aliud probatum est aliqua ratione efficaci, et ideo non est facile negandum divinæ potentiæ. Et declaratur tandem exemplo, nam cognitio intuitiva et abstractiva etiam videntur habere rationes valde oppositas, quales sunt absentia et præsentia objecti, et nihilominus certum est cognitionem intuitivam et abstractivam ejusdem rei, posse simul esse, imo etiam esse in beatis respectu ejusdem Dei per visionem beatam, et per scientiam infusam vel naturalem. Et ratio est, quia absentia objecti non est necessaria ad cognitionem abstractivam respectu ejusdem intellectus quomodocumque cognoscentis, sed solum respectu medii per quod sic cognoscitur; idem ergo facile intelligitur cum proportione respectu assensus fidei; nulla ergo apparet in hoc absoluta repugnantia, quia illi sunt duo actus positivi, quos Deus potest causare in mente, testificando illud ipsum, quod videtur, quia licet in hoc videatur esse superfluitas, ad ostensionem suæ potentiæ, vel propter alias rationes, id facere potuisset.

24. *An eadem quarta assertio procedat de fide cum visione sensitiva.* — *Negant aliqui.* — *Exponitur propositum dub. et resolvitur.* — Adhuc vero superest verbum unum dicendum de visione sensitiva et intuitiva, an possit esse simul cum actu fidei, non solum de potentia absoluta (hoc enim a fortiori affirmandum est ex dictis), sed etiam de potentia ordinaria, et ex natura rei. Aliqui simpliciter negant, ita ut consequenter dicant Apostolum Thomam, cum dixit illi Christus: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti,* non credidisse resurrectionem Christi, quia suis oculis videbat illum vivere, et manibus etiam tangebat corpus vivificatum, et ita ejus fidem referunt ad divinitatem. Ita fere Toletanus, Joan. 20. Ego tamen sine dubio credo tam Thomam, quam Apostolos reliquos, habuisse supernaturalem fidem de Christi resurrectione, et de veritate corporis, ac vitæ ejus; quod non obscure significavit D. Thomas, 3 part., quæst. 55, art. 5 et 6, ubi id clarius in Commentario [1] asserui et confirmavi, quia multo majori certitudine credebant Apostoli Christum vere surrexisse, quam ex sola experientia sensuum acquirere possent. Denique quis negabit illos habuisse fidem infusam mysteriorum pertinentium ad Christi humanitatem. Dico ergo in objecto sensibiliter viso duo esse distinguenda: unum est species illa, quæ extrinsecus apparet, et de hac certe non est fides, sed experientia, quia de sola illa externa apparentia non fit revelatio, neque illa proponitur ut credatur, sed ut ducat ad fidem. Aliud autem est veritas et substantia ejus rei, quæ videtur, et de hac potest esse fides simul cum visione externa, et ita per fidem credidit Thomas esse ipsummet Christum, ac verum hominem, quem videbat, et tangebat, et loquentem audiebat.

[1] Consule etiam ibidem disp. 31, sect. 4, § *Non est autem.*

SECTIO X.

Utrum privata revelatio Divina pertineat ad objectum formale fidei, et consequenter an auctoritas Ecclesiæ pertineat ad hoc objectum formale, et quomodo in illam resolvatur fides.

Error hæreticorum. — In primis cavendus est error quorumdam hæreticorum, quos etiam moderni hæretici sequuntur, qui dixerunt unicam rationem et regulam credendi in singulis fidelibus, esse internam revelationem, vel instinctum specialem quem Deus unicuique tribuit; est enim hæc aperta hæresis, imo origo omnium hæresum et schismatum, quia si verum esset, non posset esse una fides, sed tot essent quot sunt capita; sed contra hunc errorem dicturi sumus infra, disp. 4 et 5, tractando de regulis et propositione fidei; et ideo, illo omisso, duæ opiniones Theologorum tractandæ sunt.

1. *Prima opinio negans.—Fundamentum ex Ephes. 2 et 4.—Ex Augustino.—Ex Magistro.—Ex D. Thoma.*—Prima opinio est revelationes privatas non sufficere ad objectum formale fidei. Ita sentit Cajetanus hic, q. 1, art. 1, et q. 5, art. 3; et Bannez, ibid., dubio 2; et Soto, lib. 3 de Nat. et Grat., cap. 11; atque etiam Cano, lib. 12 de Loc., cap. 3 et 4; et Valent., suo 3 tomo, q. 1, puncto 1, difficult. 5; Cumel., 1 p., q. 1, art. 3, in sua quæst. 2, ad 7. Fundamentum est, quia objectum formale fidei est prima veritas, ut docens homines per Ecclesiam, Apostolos, Prophetas et Scripturas; sed revelationes privatæ non sunt hoc modo a prima veritate; ergo non continent sufficienter objectum formale fidei Major probatur ex illo, ad Ephes. 2 et 4: *Superædificati supra fundamentum Apostolorum, et Prophetarum.* Probari etiam solet ex Augustino in Enchirid., cap. 9, quatenus ibi dicit credenda esse quæ ad religionem pertinent; illa enim ad religionem pertinere censentur, quæ ab Ecclesia communiter traduntur. Item probatur ex Magistro, in 3, d. 23, ubi dicit fidem catholicam, esse de his quæ ab omnibus fidelibus communiter creduntur; ergo illa sola pertinent ad fidem; ergo non illa quæ privatim revelantur. Maxime vero videtur favere D. Thomas, 2. 2, q. 5, art. 3, ubi dicit formale objectum fidei esse primam veritatem, ut manifestatur in sacra Scriptura, et doctrina Ecclesiæ; et 1 p., q. 1, art. 8, ad 2, dicit fidem nostram inniti revelationi Apostolis et Prophetis factæ; non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta; et similia habet q. 2 de Virt., art. 13, ad 6.

2. *Secunda opinio affirmat. — Ejus fundamentum.*—Secunda opinio est revelationem divinam obscuram, et sufficienter propositam, esse sufficientem rationem formalem objecti fidei, sive sit publica, sive privata, sive de communi doctrina, sive de re aliqua particulari. Ita tenet Vega, lib. 9 in Tridentin., cap. ult., et Cordub. in Quæst., q. 17, lib. 1; et Catharin., Opusc. de Certitud. grat.; et Arag., in dictis art. 2 et 3; Bellarminus, lib. 3 de Justif., cap. 3; Salmer., lib. 1 in Epist. Pauli, p. 3, disp. 2, et favet D. Thomas, 2. 2, q. 1. art. 1, quatenus pro objecto formali fidei sufficiente, seu adæquato, ponit primam veritatem testificantem, nulla facta mentione Ecclesiæ, vel revelationis, aut doctrinæ publicæ. Et hoc modo potest hæc opinio tribui fere antiquis Theologis; nam eodem modo assignant objectum formale fidei, ut in superioribus visum est. Ex quibus etiam facile colligi potest fundamentum hujus sententiæ, scilicet primam veritatem, et auctoritatem ejus, esse unicum motivum credendi per fidem; hæc autem auctoritas Dei ejusdem rationis est, et æqualis, sive de una, sive de alia re loquatur; et sive per Ecclesiam, sive per quemcumque alium; et sive privatim, sive publice; ergo hæ circumstantiæ non variant objectum formale fidei; ergo in privatis revelationibus continetur sufficienter objectum formale fidei. Atque hæc sententia mihi videtur omnino vera; quia tamen priores auctores fortasse solum dissentiunt in modo loquendi, oportet ambiguitatem verborum tollere, et rem totam amplius explicare.

3. *Notatio pro resolutione: quid sint fides Catholica et Theologica.* — Advertendum est ergo solere auctores distinctionem facere inter fidem catholicam et fidem theologicam, seu infusam, quæ distinctio, et ad objectum seu materiam fidei, et ad habitum vel actum applicari potest; nam utrumque significari solet nomine *fidei*, ut in principio hujus materiæ dixi. Et in utraque significatione illa duo membra se habent tanquam includens et inclusum : nam fides catholica ex parte materiæ, dicitur doctrina illa quæ toti Ecclesiæ universali credenda proponitur; nam idem est doctrina catholica quod doctrina universalis; ex parte vero credentium, significat habitum illum, vel actus quibus talis

doctrina creditur sicut oportet ad salutem; constat autem totam hanc fidem theologicam esse; quia illa doctrina, et principaliter continet Deum ipsum, ac quæ ad illum pertinent, et maxime substat objecto formali fidei theologicæ et infusæ. Unde etiam ex parte habitus et assensus, manifestum est fidem de tali doctrina Theologicam esse; sic ergo fides catholica in Theologica includitur. Fides autem Theologica universalior esse censetur, quia ex parte materiæ continet quidquid a Deo revelatum fuerit, etiamsi ad communem Ecclesiæ doctrinam non pertineat, et cum eadem proportione ex parte habitus et actuum significat credulitatem propter auctoritatem Dei testificantis in quacumque materia, et in quocumque modo.

4. *Et quo pacto distinguantur.—Distinctio ex parte materiæ. — Distinctio ex parte modi.* — Constat autem manifeste fidem catholicam et Theologicam sic declaratam, non essentialiter sed accidentaliter distingui. Probatur, quia in uno et eodem potest esse fides catholica, etiam cum illa extensione quam addit fides Theologica, et tamen in illo non multiplicatur habitus fidei; nam fides infusa una tantum est secundum habitum, ut est communis doctrina et certa, quantum ex Paulo colligitur, et infra suo loco videbimus; ergo signum est illas fides non distingui essentialiter, alias non possent coalescere in unum habitum. Hoc etiam demonstrat ratio tacta in secunda sententia, quia fides Theologica solum potest differre a catholica, vel ex parte materiæ, vel ex parte modi aut medii recipiendi revelationem a Deo; tota autem hæc diversitas accidentalis est; ergo.Major ut clara supponitur, quia neque ab auctoribus aliæ differentiæ assignantur, nec certe excogitari possunt. Minor autem, quoad primam partem de materia, probatur, quia ad unitatem et essentiam fidei et formalis objecti ejus, accidentalis est varietas materiæ, ut manifeste patet, tum ex generali ratione objecti materialis et formalis in omnibus virtutibus; tum etiam ex dictis in disputatione præcedenti, ubi ostendimus sub materia ejusdem fidei comprehendi supernaturalia et naturalia, necessaria et contingentia; ergo etiam comprehenduntur universalia et particularia, seu quæ omnibus, vel quæ aliquibus tantum revelantur; nam hæc differentia magis accidentalis est, et pendens ex sola voluntate extrinseca revelantis. Et idem est de alia differentia, quod materia revelata pertineat ad religionem, vel non pertineat; nam hoc etiam ad credibilitatem est accidentarium, eo vel maxime quod quælibet veritas, eo ipso quod a Deo revelatur, potest esse materia religionis; nam ad cultum Dei pertinet etiam in illa materia ipsi adhibere fidem, nec potest Deus aliquid revelare quod non conferat ad salutem, saltem personæ recipientis, si cum debita reverentia et fide illud suscipiat. Atque ita videmus in Scriptura sacra multa contineri, quæ per se et directe ad religionem non pertinebant, ut ea quæ spectant ad historiam rerum humanarum; et nihilominus eadem fide, et certitudine credenda sunt, usque ad minima, ut vulgare exemplum, quod Tobias habuerit canem, et propterea in superioribus rejecimus distinctionem hæreticorum de triplici fide. Et ratio omnium est, quia veritas prima eadem et æque infallibilis est in minimis, et in maximis, et omnia ordinat ad gloriam suam. Aliæ vero partes ejusdem minoris, scilicet, de modo et de medio revelationis, etiam claræ sunt ex dictis, quia illæ circumstantiæ tantum in hoc consistunt, quod revelatio fiat, vel immediate a Deo, vel per aliquem ministrum suum, vel per prædicationem Apostolorum aut Prophetarum, vel per alium modum traditionis aut propositionis a Deo factæ; hæc autem omnia accidentaria sunt, quia non spectant ad objectum formale, sed ad approximationem seu applicationem illius objecti; unde Augustinus, 19 contra Faust., c. 15, dicit eamdem fuisse fidem antiquorum, et nostram, *quam vel revelationibus accipiebant, vel in Prophetis intelligebant*, nihil inter hos modos distinguens, quia revera sunt accidentarii ad fidem; unde fides quam Adam habuit, et quam ab illo didicit Abel, ejusdem rationis fuit, licet ille immediate a Deo illam receperit, hic vero a parente suo, et sic de aliis. Est ergo certum fidem catholicam et Theologicam essentialiter non distingui; quod si auctores primæ opinionis contrarium docere voluerunt, illis assentire non possumus; si vero fundamentum hoc admittunt, non video quomodo in re ipsa possint ab auctoribus secundæ sententiæ discrepare.

5. *Assertio prima de revelatione privata.* — Ex hoc ergo fundamento infero et assero primo, revelationem privatam sufficienter propositam, in quacumque materia versetur, sufficere ad assensum fidei ejusdem speciei, et ejusdem habitus cum aliis assensibus fidei catholicæ, et consequenter talem revelatio-

nem ad objectum formale fidei sufficere [1]. Hæc assertio sequitur aperte ex fundamento posito; sed præterea probatur primo ex Scriptura, in qua legimus multas revelationes privatim factas, etiam de rebus humanis et temporalibus, et nihilominus fides inde concepta laudatur tanquam fides divina ejusdem excellentiæ cum quacumque alia; sic Paulus ad Hebr. 11, laudat fidem Saræ in revelatione de futuro filio, et quia in principio tarda fuit in credendo, reprehenditur in Genesi; sicut etiam reprehensus fuit Zachar., Luc. 1; et similes revelationes leguntur frequenter in Scriptura, præsertim in Testamento veteri; et in novo non desunt aliquæ, præsertim in Actibus Apostolorum, unde etiam Paulus dixit, 1 ad Thessal. 5: *Prophetias nolite spernere*; secundo probatur ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. duodecimo, ubi ait neminem posse scire qui sint a Deo electi, nisi per specialem revelationem, et in can. 16, similiter dicit neminem posse esse certum certitudine fidei de sua gratia, vel futura perseverantia, nisi per specialem revelationem, ubi clare supponit et hanc revelationem esse possibilem, et sufficientem ad causandam certam fidem, et dum nihil distinguit de fide, satis indicat esse eamdem qua cætera creduntur: deinde in Concilio Lateranens. sub Leone X, sess. 11, prohibentur prædicari revelationes speciales de rebus, futuris, sine examine et approbatione Ecclesiæ, in quo etiam supponit tales revelationes posse sufficere ad veram fidem; sic etiam Innocentius III, in cap. *Cum ex injuncto*, de Hæreticis, dicit revelationi speciali non esse adhibendam fidem, nisi miraculo confirmetur; loquitur autem respectu aliorum qui illam audiunt, non qui recipiunt, ut late exponit Abulens., in cap. 4 Matth., q. 120 et 121, in quo etiam supponitur sufficientia talis revelationis, quantum est ex parte objecti formalis fidei. Tertio probatur ratione, quia assensus causatus ex illa revelatione est ex eodem formali motivo, et ex eadem obligatione captivandi intellectum in obsequium Dei; est etiam ille actus supernaturalis, ita ut non possit fieri sine auxilio Dei; ac denique de se pertinet ad illam fidem, quæ est fundamentum justitiæ, ut aperte colligitur ex citato loco Pauli ad Hebr. 11, et inductione, et jam potest facile ostendi in Angelis, Adamo, Abrahamo et aliis, qui non per Ecclesiam, sed privatim revelationes acceperunt; ergo.

[1] Vide infra disp. 6, sect. 3, a n. 6, et l. 9 de Gratia, c. 9. n. 4.

6. *Secunda assertio bipartita de eadem revelatione privata.* — Secundo sequitur, et assero, assensum fidei fundatum in revelatione privata sufficienter proposita, esse ex eadem fide, quæ realiter catholica est, quamvis non sit ab illa formaliter, ut catholica est. Prior pars manifesta est ex dictis; nam ille actus est a fide theologica et infusa; sed fides theologica eadem est realiter et essentialiter cum catholica; ergo actus ille realiter est a fide catholica. Consequentia clara est, et antecedens quoad utramque partem satis probatum est. Alteram partem posui propter auctores primæ sententiæ; videntur enim in hoc sensu locuti, et non est de modo loquendi cum eis contendendum, cum ille probabilis sit; nam fides vocatur *catholica* ex materia universali; ille autem assensus non est a fide, ut versatur circa talem materiam; ergo formaliter non est a fide, *ut catholica est*, seu ut substat tali denominationi.

7. *Privatam revelationem recipiens tenetur credere, non sic alii ordinarie.—Revelatio privata sufficienter proposita obligat etiam non recipientem licet raro.*—Est autem circa hanc partem advertendum, posse hujusmodi privatam revelationem comparari, vel ad ipsum recipientem vel ad alios; nam directe et ex ordinaria intentione talis revelatio ordinatur ad instructionem et directionem ipsius recipientis; unde ille solus obligatur ad illi fidem adhibendam, alii vero fideles ordinarie non tenentur his privatis revelationibus fidem adhibere, quia illis non sufficienter proponuntur. In utrisque autem oportet probare spiritus, an a Deo sint, sicut monuit Paulus 1 ad Thessal. 5, nam postquam dixit: *Prophetias nolite spernere*, statim adjungit: *Omnia autem probate;* prima autem et præcipua probatio esse debet, ut talis revelatio non sit contraria catholicæ doctrinæ, neque a regula Ecclesiæ discedat, hoc enim sensu dixit Paulus ad Heb. 13: *Doctrinis variis et peregrinis nolite abduci;* et ad Galat. 1: *Si angelus de cœlo evangelizet aliter*, etc.; et Joan. 1 Can., c. 2 et 4: *Quod audistis ab initio in vobis permaneat;* et in eodem sensu dicit infra: *Non habetis necesse ut aliquis doceat vos*, scilicet aliquid repugnans his quæ accepistis, ut late exponit Anacletus Papa, epist. 1, et ideo ait Augustinus, 12 Genes., ad litteram, cap. 14, non esse magnum tunc discernere spiritus, quando ad aliqua perduxerint, quæ sunt con-

tra bonos mores, vel contra regulam fidei; tunc enim manifesta est deceptio: hæc igitur esse debet prima probatio; postea vero, quando constiterit materiam non esse contrariam catholicæ fidei, aliæ conjecturæ et signa adhibenda sunt, de quibus videri potest Div. Thomas in id 2 ad Cor. 11: *Satanas transfigurat se in angelum lucis;* et Gerson. 1 p. Alphab. 14, litt. E, ubi in tertio ordine credibilium, ponit ea quæ privatim revelantur, et in Alphab. 19, litt. V, ponit signa; et videri etiam potest Medina, 1. 2, q. 22, in fine; et ideo dixi semper necessariam esse sufficientem propositionem; illa vero facta, revelatio potest esse non solum sufficiens, sed etiam obligans, et ideo in Scriptura sæpe aliqui reprehenduntur propter tarditatem in credendo etiam privatæ revelationi, ut de Sara et de Zacharia advertimus. Respectu vero aliorum rara est hæc obligatio, non est tamen impossibilis, ut colligitur ex 3 Reg. 10, ubi quidam punitus est a Deo, quia non credidit particulari revelationi cujusdam Prophetæ, et idem supponitur in dicto cap. *Cum ex injuncto*, ubi Pontifex postulat miraculum, quo confirmetur talis revelatio, ut late declarat Abulens., loco supra citato; generalis autem regula est, requiri approbationem Ecclesiæ, ut alii credere teneantur, ut sumitur ex concilio Lateranens. supra citato, et tunc jam fides illa incipiet esse catholica.

8. *Probatur auctoritate Theologorum. — Et a posteriori. — Et a priori distinguendo in Ecclesia divinam auctoritatem ab humana.* — Tertio infertur ex dictis, et assero Ecclesiæ propositionem seu regulam non spectare ad objectum formale fidei, sed ad peculiarem modum applicationis ejus. Hæc assertio colligitur ex D. Thoma 2. 2, q. 1, art. 1, quatenus assignando objectum formale fidei, nullam mentionem facit Ecclesiæ, et hoc modo citari possunt pro hac parte antiqui Theologi, qui solam veritatem primam revelantem pro objecto formali assignant; et similiter adduci possunt omnia, quibus illam veritatem supra, in sect. 4, confirmavimus. A posteriori etiam probatur, quia multi sufficienter crediderunt sine propositione Ecclesiæ, ut patet de Angelis, Adam, Abraham, et aliis quibusdam Prophetis, imo etiam Apostolis: nam et Paulus de se dicit: *Non ab hominibus, neque per hominem:* illi autem habuerunt fidem ejusdem rationis cum nostra; ergo, et idem objectum formale; ergo etiam respectu nostri, Ecclesia non ingreditur objectum formale fidei. Ratione declaratur in hunc modum; nam in Ecclesia duplex auctoritas considerari potest: una est humana, altera divina. De priori loquitur Augustinus, lib. contra Epist. fundamenti, cap. 4, quando numerat ea quæ ipsum in Ecclesia tenebant, scilicet, *Sapientiam Doctorum Ecclesiæ, consensionem populorum, vim miraculorum, antiquitatem et perpetuam successionem,* quæ huic congregationi tribuunt summam auctoritatem humanam. De altera loquitur Paulus, 1 ad Timot. 3, cum dicit Ecclesiam *esse columnam et firmamentum veritatis;* et eamdem promisit Christus cum dixit: *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, Matth. 16; et de eadem intelligi debet quod ait Augustinus in libro proxime citato, cap. 5: *Evangelio non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiæ commoveret;* et sic etiam accipi possunt verba Leonis Papæ, serm. 2 de Ascens.: *Ut fides excellentior esset, visioni doctrina successit, cujus auctoritatem supernis illuminata radiis credentium corda sequerentur.* Ecclesia igitur priori ratione spectata non potest esse, nec pertinere ad objectum formale fidei infusæ, quia hæc nullo modo fundatur in auctoritate humana tanquam in ratione credendi, neque integra, neque partiali; unde illa auctoritas Ecclesiæ, et illa motiva, quæ nobis illam conciliant, faciunt quidem doctrinam catholicam evidenter credibilem, eamque sufficienter proponunt, ut credenda sit propter auctoritatem Dei, ut infra videbimus; per se autem non præbent rationem formalem credendi. Posteriori autem modo considerata, Ecclesia est quidem infallibilis regula nostræ fidei; tamen hoc habet in quantum est veluti organum seu instrumentum, per quod Spiritus Sanctus loquitur, et ideo non potest ipsa esse ratio formalis credendi; sed est auctoritas Spiritus sancti regentis illam, quia in instrumento tota ratio et virtus agendi est ex motione principalis agentis. Sicut etiam Scriptura est infallibilis regula fidei, non ratione sui, sed quia *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines,* et in universum instrumentum materialiter se habet; ergo non pertinet ad rationem formalem, et ideo non variat fidem quoad substantiam ejus, quod Deus loquatur per Ecclesiam, vel quocumque alio modo.

9. *Dubium an fides resolvatur in auctoritatem Ecclesiæ. — Qui affirment. — Suadent ex Augustino et experientia. — Qui negent.* — Ultimo, ex dictis expeditur obiter quæstio ab

aliis copiose tractata, an ultima resolutio fidei fiat in auctoritatem Ecclesiæ, in qua Medina, lib. 5 de Recta in Deum Fide, affirmativam partem late defendit, et sequitur Aiala, de Traditionibus, p. 2, c. 1 ; et sentit Durandus, in 3, dist. 24, q. 1, et d. 25 , q. 3 , dum dicit primum principium, in quod resolvitur tota fides, esse hoc, Ecclesiam regi ab Spiritu Sancto ; et in idem inclinat Gabriel et Almain., in 3, d. 23, qui asserunt citatam sententiam Augustini : *Evangelio non crederem*, etc. Item experientia ; nam fideles credunt quod Ecclesia docet, et in ejus auctoritate conquiescunt, et nihilominus per veram fidem infusam credunt, quamvis divinæ revelationis non recordentur. Contrariam nihilominus sententiam tenent communiter Thomistæ 2. 2, q. 1, art. 1, et fundantur in præceptoris auctoritate, ut supra illam induxi numero præcedente, quia pro objecto formali fidei solum ponit primam veritatem , et 1 p., q. 1, art. 8, ad 2, absolute ponit divinam revelationem, quocumque modo fiat ; ultima autem resolutio fit in objectum formale, ut sæpe dixi ; et ita etiam referri possunt Bonaventura, in 3, dist. 24, art. 1, quæst. 2, et Albert., dist. 23, a. 12 ; et Marsil., quæst. 14, a. 1 ; latius et formalius Soto, lib. 2 de Nat. et grat., c. 8 ; Horontius., lib. 2 de Locis cathol., cap. 5 ; Bellarminus, lib. 3 de Verbo Dei, cap. 3 ; Ruard., in Exposit., a. 5 ; Valent., citato punct. 1, difficultate 4 ; Cano, lib. 2 de Loc., cap. 8 ; Vega, lib. 9 in Trid., cap. 5 ; Hosius, in Confess., cap. 16 ; quorum fundamentum jam declaratum est ex ratione et objecto formali fidei. Et hæc sententia est simpliciter vera, licet fortasse prior non loquatur in sensu contrario.

10. *Resolvitur dubium proprium per partes.* — *Prima pars : fides non resolvitur ultimate in auctoritatem humanam Ecclesiæ.* — *Secunda pars : nec resolvitur secundum se sumpta in auctoritatem divinam Ecclesiæ.* — *Tertia pars : resolvitur tamen in illam quoad nos.* — *Implicite tamen in divinam auctoritatem semper resolvitur.* — Supposita ergo distinctione data in num. 8, de duplici auctoritate Ecclesiæ , manifestum imprimis est fidem non resolvi ultimate in Ecclesiam, ut pollentem quacumque humana auctoritate, etiam maxima, quia talis fides humana esset, non divina ; unde verisimile non est priores auctores in hoc sensu fuisse locutos , de quo etiam aliqua addemus in sect. 11. Ecclesia ergo, sub illa ratione spectata, erit in ratione proponentis, maximum , et quasi ultimum fundamentum, ultra quod necessarium est formale motivum quærere, in quod fiat ultima resolutio. Considerando autem Ecclesiam, ut ab Spiritu Sancto regitur, sic placet distinctio Cajetani in a. 1, de ultima resolutione fidei secundum se, vel quoad nos. Nam absolute, et secundum se, non potest fieri ultima resolutio in Ecclesiam, sicut ultima resolutio actionis non fit in instrumentum motum a principali agente, sed in ipsum principale agens ; et ita Scriptura semper facit ultimam resolutionem in Deum , dum ait fideles credere Deo, et suscipere verbum fidei , *ut vere est verbum Dei ;* et Christus ipse, ut homo, in Patrem retulit suam doctrinam, Joan. duodecimo : *Qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me ;* et alibi : *Doctrina mea, non est mea ;* et Matt. 11 : *Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in Cœlis*, cum tamen ipse docuisset ; multo ergo magis id dicendum est de Ecclesia, quod Apostoli significarunt, quando Actor. decimo quinto dixerunt : *Visum est Spiritui Sancto , et nobis.* Denique patet faciendo ipsam resolutionem ; nam licet credamus Ecclesiæ definienti, si interrogemur cur illi credamus , respondebimus : Quia habet infallibilem assistentiam Spiritus Sancti ; et si iterum interrogemur cur hoc credamus, respondebimus : Quia Deus revelavit , cui credimus propter auctoritatem suam , non propter Ecclesiæ auctoritatem , licet illa nobis proponat ipsammet revelationem Dei. Nihilominus tamen quoad nos proposita est Ecclesia, ut ab Spiritu Sancto regitur, tanquam proxima et sufficiens regula credendi, quia non possunt fideles omnes doctrinam fidei per se expendere, aut semper resolutionem facere in auctoritatem divinam expresse cogitatam, quæ nimis excellens et spiritualis est ; Ecclesia autem est sensibilis regula, quam facilius audiunt et percipiunt ; in illa tamen auctoritatem divinam quasi loquentem supponunt, et ita implicite saltem suam fidem in Deum resolvunt, quod suo modo commune est aliis regulis fidei, ut sunt Scriptura et traditio, quæ se mutuo juvant, et una in aliam resolvitur in suo ordine ; quomodo autem hoc fiat sine vitioso circulo, dicemus inferius, de illis tractando in disp. 5.

SECTIO XI.

Utrum revelatio virtualis, seu mediata sufficiat ad objectum formale fidei? ubi de distinctione formali inter objectum fidei, et Theologiæ.

1. *Divina revelatio aut formalis. — Aut virtualis, de qua quæstio instituitur.* — Duobus modis intelligi potest aliquid cadere sub divinam revelationem : uno modo, formaliter et secundum se, quia videlicet est id quod formaliter dicit Deus, et hanc vocamus formalem et immediatam revelationem, quæ indubitanter sufficit ad fidem infusam, ut hactenus ostensum est; nunc autem inquirimus an sit etiam necessaria. Alio ergo modo continetur aliquid sub revelatione divina, quia licet in se non dicatur, includitur in re dicta, sicut esse risibile, continetur in eo quod dicitur esse hominem, et hanc vocamus revelationem virtualem, vel etiam mediatam, utique ex parte objecti materialis, non ex parte revelantis, vel prædicantis fidem; nam de hac mediatione vel immediatione ex parte Dei loquentis, jam supra dictum est. De hac ergo revelatione virtuali et mediata, quærimus an sufficiat ad objectum formale fidei, seu, quod perinde est, ad credendum fide infusa. Atque ita dubitatio hæc fere coincidit cum illa, an propositio elicita per discursum ex duobus principiis fidei, vel ex una de fide, et altera naturali, sit credenda de fide.

2. *Prima opinio affirmans. — Probatur primo inductione. — Probatur secundo. — Tertio. — Quarto.* — In hac ergo dubitatione est prima opinio affirmans has conclusiones Theologicas esse de fide, ac subinde ad fidem sufficere quod virtualiter revelatæ sint, seu in revelatis virtute contentæ. Ita tenet Cano, lib. 6 de Loc., c. ult., ad 10; latius Vega, l. 9 in Trident., cap. 39, et defendit Vasquez, 1 p., disp. 5, cap. 3. Probatur autem primo inductione, quam late facit Vega, quia multa credimus de fide, quæ in se revelata non sunt, propter illationem necessariam ex revelatis, ut Deum (inquit) esse infinitum, incorporeum, et similia; Patrem distingui realiter a Filio, quia generat illum; Christum habere duas voluntates; vel esse corpore et anima, sub singulis speciebus consecratis; item qui baptizat infantem, de fide credit illum esse justum, solum ex illo principio fidei, quod verum sacramentum dat gratiam non ponenti obicem, quia evidens est infantem non ponere obicem, et baptizanti, qui de sua intentione certus est, est etiam evidens se conficere verum baptismum. Et simili modo peccator, qui evidenter cognoscit se esse in affectu mortalis peccati, de fide credere potest se non habere gratiam apud Deum ; ergo in his omnibus et similibus sufficit mediata revelatio ad fidem. Secundo, est ratio a priori, quia non minus pertinet ad infallibilem Dei veritatem, ut sint vera omnia, quæ necessario sunt connexa cum his quæ expresse testificatur, quam quod ipsummet dictum verum sit, quia una veritas non potest subsistere sine alia. Unde inter homines falsus testis judicaretur, qui de aliqua circumstantia convinceretur, sine qua veritas dicti sui existere non posset. Unde sumi potest a contrario tertium argumentum, quia qui non daret assensum hujusmodi conclusioni contentæ in principio fidei, esset hæreticus, quia, quantum est ex se, falsum redderet testimonium Dei, et virtualiter negaret veritatem ejus, cum non possit negare alia principia, quæ evidentia sunt; ergo e converso assensus illius veritatis ad fidem pertinet. Ultimo argumentantur in hunc modum, quia assensus ille certus et inevidens est ; ergo non potest esse nisi fidei infusæ. Dicetur fortasse esse assensum theologicum ; sed contra, quia assensus theologicus, si nitatur tantum in revelatione divina, non est distinctus ab assensu fidei, quia est supernaturalis per se infusus ; unde non potest pertinere nisi ad habitum fidei, quia non datur alius per se infusus ad assentiendum speculative et universaliter veritatibus revelatis ; et ita possunt etiam pro hac opinione citari auctores, qui existimant proprium habitum Theologiæ non distingui a fide.

3. *Secunda opinio negans.—Ampliatio Molinæ.— Illius fundamentum. — Confirmatur.* — Secunda opinio, extreme contraria, negat revelationem hanc virtualem sufficere ad objectum formale fidei, et consequenter assensum habitum ex discursu theologico per consequentiam evidentem, et ex principiis creditis, vel, uno credito, et altero evidente, non esse assensum fidei, sed inferioris rationis, et consequenter pertinere ad habitum specie distinctum. Et ita possunt pro hac sententia referri Theologi, qui distinguunt habitum fidei ab habitu Theologiæ, etiamsi uterque sit ad assentiendum non visis, quod communiter tenent in Prolog. Gregorius, q. 1, art. 4; Major, q. 4 ; Ocham, q. 3 : Gabriel, q. 6; Ca-

preolus, Cajetanus et Thomistæ, et alii, ac plane D. Thomas, 1 p., q. 1, art. 1 et 2. Specialiter vero hanc sententiam explicat, et defendit Molina, articulo primo, disp. prima et secunda, et quod mirandum est, illam ita ampliat, ut dicat conclusiones elicitas ex una de fide, et altera evidente, non esse de fide, etiamsi ab Ecclesia definitæ sint, sed manere semper sub certitudine theologica. Fundamentum sententiæ est, quia revelatio virtualis tantum non causat tantam certitudinem, quantam præbet revelatio formalis; ergo non sufficit ad assensum fidei. Consequentiam negare conatur Vega supra, sed in ea responsione non persistit, et merito; quia assensus fidei omnes sunt æque certi per se, et essentialiter, licet ex parte subjecti possit esse aliqua inæqualitas, quæ etiam inveniri potest circa res formaliter revelatas : et ratio est, quia omnes assensus fidei sunt æque infallibiles, quia prima veritas æqualis est in omnibus ; consequentia ergo optima est. Probatur autem antecedens, quia revelatio tantum virtualis non sufficit ad certitudinem assensus ; quia ipsamet revelatio non ostendit virtualem continentiam unius in alio, sed hanc manifestat lumen, seu evidentia naturalis; hæc autem non confert tantam certitudinem sicut divina revelatio ; ergo assensus inde productus non potest esse tam certus, sicut assensus fidei. Unde confirmatur, quia ille assensus per se pendet ex principio evidente, quia sine illo revelatio tantum virtualis non sufficeret; supra autem ostensum est principium evidens non esse sufficiens ad fundandum assensum fidei, quia conclusio semper sequitur debiliorem partem quoad proprietates utriusque præmissæ; ergo.

4. *Molinæ ampliatio suadetur.* — Ampliationem autem suam probat Molina, quia Ecclesia non potest facere ut sit de fide, quod antea non erat de fide; sed conclusio illata ex una præmissa de fide, et altera evidente, non erat de fide ante definitionem Ecclesiæ, etiam apud eos qui optime noverant vim illationis, et evidentiam præmissæ naturalis, atque adeo continentiam virtualem illius conclusionis in principio revelato a Deo ; ergo neque post definitionem Ecclesiæ est de fide. Major videtur haberi ex communi consensu Theologorum, quia Ecclesia non habet novas revelationes, ut nova dogmata fidei constituat. Quod si inquiratur quid nobis conferat Ecclesiæ definitio , respondet, ut nobis certo constet illud esse de fide certum, saltem mediate; nam Spiritus Sanctus, inquit, non assistit Ecclesiæ, ut aliquid efficiat de fide, quod antea non erat, sed ut non erret quando declarat quid sit de fide mediate, vel immediate.

5. *Notatio prima pro vera sententia.* — *Notatio secunda.* — *Notatio tertia.* — Ad explicandam meam sententiam, adverto duplicem distingui posse discursum Theologicum : unus ex propositione universali de fide, et particulari evidenter nota, inferendo conclusionem particularem, ut in illo exemplo de infante baptizato ; nam illa universalis : *Omnis homo rite baptizatus sine obice justificatus est*, est de fide ; hæc autem particularis : *Iste infans est rite baptizatus*, est tantum naturaliter nota, et inde infertur conclusio singularis. Alius discursus est e contrario ex universali naturaliter nota , et particulari de fide, inferendo assertionem particularem, ut in alio exemplo : *Omnis homo est risibilis, Christus est homo ; ergo.* Quam distinctionem attigit in præsenti materia Gregorius de Valent., tomo 3, disp. 1, quæst. 1, puncto 2, et affirmat in priori discursu conclusionem esse de fide, in posteriori autem tantum est Theologicam ; et priorem partem recte intellectam sentio esse veram, posteriorem autem, licet in illo exemplo vera sit, non tamen videri universalem ; nam in hoc discursu : *Omnis homo habet animam rationalem ; Christus est homo ; ergo habet animam rationalem*, proceditur ex principio universali naturaliter noto, et nihilominus conclusio est de fide, et ideo oportet alio modo distinctionem explicare, qui et magis adæquatus sit, et rationem distinctionis declaret. Adverto igitur aliud esse revelationem esse tantum virtualem, aliud vero esse (ut sic dicam) confusam ; potest enim revelatio esse formalis, et non esse per cognitionem distinctam omnium , quæ in ea formaliter continentur , quod contingit dupliciter, primo quando fit generalis revelatio distributiva, ut in dicto exemplo : *Sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem ;* vel : *In omni hostia rite consecrata adest Christus ;* in illa enim universali omnes singulares formaliter continentur, quamvis confuse. Alio modo contingit hoc in definitione et partibus ejus, respectu definiti ; nam cognitio definiti confusa est respectu definitionis, et nihilominus omnes partes definitionis in definito formaliter continentur, et ita cum revelatur nobis Christum esse hominem, satis formaliter revelatur

esse animal rationale, vel habere corpus, et animam humanam, licet hoc non explicite dicatur. Revelatio autem virtualis est respectu proprietatis, quæ nullo modo continetur formaliter in re dicta, sed tantum in radice, ut est in exemplo de risibilitate, et similibus. Ultimo oportet advertere duobus modis posse nos uti discursu ad assentiendum propositioni illatæ : uno modo tanquam ratione formali assentiendi, et propria ac per se causa ipsius assensus conclusionis illatæ ; alio modo solum tanquam proponente et explicante quid contineatur, et quomodo, sub divina revelatione, ut postea illi tantum in assentiendo nitamur, tanquam rationi formali, et causæ per se ; isti enim duo modi possibiles sunt, ut per se constat, et pendent ex voluntate hominis, et ita illos recte distinxit Vasquez supra, et alii non contradicunt.

6. *Prima assertio dupliciter limitata. — Ejus ratio. — Explicatur amplius. — Prima limitatio. — Assertio. — Secunda limitatio.* — Dico ergo primo : revelatio formalis, etiamsi confusa sit, sufficit ad objectum formale fidei, et consequenter ad assentiendum de fide particularibus contentis sub tali revelatione, si sufficienter ad illa applicetur, et homo utatur discursu conveniente modo ad hujusmodi assensum. In hac assertione convenio cum prima sententia, et illam admittit Valent. supra, ac probant aliqua exempla ex adductis, ut illud de infante baptizato, et de homine existente in affectu peccati ; atque idem existimo de illo, *quod Christus habeat animam rationalem, et corpus humanum.* Et in hoc fundabimus infra, disp. 5, in fin., sententiam asserentem hunc hominem esse verum Pontificem, esse de Fide ; et idem est de hac : *Concilium Tridentinum fuit legitimum,* quod de fide esse existimo, sicut de primis quatuor Conciliis generalibus, dixit Gregorius habenda esse sicut quatuor Evangelia. Ratio autem est, quia divina revelatio immediate cadit in illa omnia, sub illa universalitate contenta ; ergo sufficit de se ad fidem faciendam de omnibus, si sufficienter proponantur. Et explicatur amplius in hunc modum ; nam per illam revelationem significatur nobis verum judicium, quod Deus habet de adæquato objecto illius revelationis ; nam illud judicium est fundamentum testimonii divini ; in Deo autem non est cognitio confusa, sed distincte judicat de omnibus quæ revelat, etiamsi multa uno verbo complectatur ; confusio ergo tantum est ex parte nostra, et in modo apprehendendi rem revelatam ; ergo si apprehensio illa sufficienter explicetur, revelatio de se sufficit ad distincte assentiendum ex fide illis particularibus, quæ sub illa confusione continentur. Et ideo dixi : *Si revelatio sufficienter applicetur ;* oportet enim ut certo et indubitanter constet hoc, quod in particulari et expresse proponitur, in illo universali conceptu contineri, et consequenter veritatem hanc expressam, esse necessariam ad formalem veritatem illius universalis ; sic enim ad veritatem propositionis distributivæ necessaria est veritas omnium singularium ; et propterea in aliis exemplis non habet locum similis assensus de fide, ut quod in hac hostia sit præsens Christus, vel quod mihi sint remissa peccata ; quia applicatio universalis principii fidei non sufficienter fit ad hæc particularia, quia de illis non est sufficiens certitudo propter multas et occultas circumstantias, a quibus pendent. Dixi etiam : *Dummodo aliquis convenienti modo utatur discursu ad talem assensum ;* nam si utatur illo, primo modo supra posito, id est, tanquam unica, et per se ac formali ratione assentiendi, nunquam efficiet assensum de fide, quod in omni discursu, etiamsi sit ex duobus principiis de fide, verum existimo, ut latius dicam tractando de actu fidei. Et ratio est, quia discursus, ut talis est, fundatur in naturali lumine, et ideo si ille sumatur ut ratio assentiendi, resolutio assensus non fit omnino in divinam auctoritatem, sed in proprium lumen naturale, et ex ea parte claudicat assensus ne possit esse assensus fidei, et deficit ibi formale objectum fidei, quia non est purum testimonium Dei, sed quoddam medium mixtum, et quasi compositum ex revelatione divina et illustratione naturali. Oportet ergo ut discursus sumatur solum ad explicandum, et proponendum quid sub divina revelatione contineatur ; nam hoc modo non repugnat assensum fidei supponere naturalem assensum, ut sæpe dictum est, et in sequenti sectione amplius explicabo.

7. *Secunda assertio. — Probatur assertio primo loco in casu quo dicatur discursus causa propria assensus conclusionis.* — Dico secundo : revelatio tantum virtualis seu mediata non sufficit ad objectum formale fidei, et consequenter assensus in illa fundatus cum juvamine alicujus principii naturaliter evidentis non sufficit ad proprium assensum fidei, sed tantum ad theologicum. Hanc assertionem, præter auctores citatos in secunda sententia, tenuit Cano, decimo secundo de Locis, cap. 7,

præceptione octava, ita declarans vel emendans quod ibi prius dixerat; tenet etiam Valentia supra, et idem sentit Corduba, libr. 1, quæst. 17, et non obscure Cajetanus, 1 parte, quæst. 1, artic. 2, § *Ad quartum*, ubi etiam idem sentit D. Thomas, nam distinguit actum scientificum Theologiæ ab actu fidei, et habitum ab habitu, cum tamen non videantur posse alio modo distingui, et ita idem sentit super Boetium de Trinitate, quæst. 2, art. 2, ad quartum, et in prologo Sentent., artic. 3, quæstiuncula 1, ubi etiam Capreolus, quæst. 1, conclusione quinta, et Gregorius, quæst. 1, artic. 3, post tertiam conclusionem. Ut autem probemus assertionem sine ulla æquivocatione, oportet uti distinctione data, de duplici modo utendi discursu ex una præmissa de fide, et altera evidente, ad inferendam Theologicam conclusionem : unus est assumendo discursum tanquam causam per se assensus conclusionis, et ex illa connexione præmissarum componendo unum medium, quod sit propria ratio formalis assentiendi, et in hoc modo procedendo et intelligendo, assertionem illam etiam admittit Vasquez suprà, et existimat non negari a Cano aut Vega; et probatur primo, quia illa ratio assentiendi non est mere divina ac supernaturalis, qualis requiritur ad assensum fidei, et ad objectum formale ejus. Secundo, quia ille assensus non potest esse certior quam præmissa naturalis; nam in hoc verum habet philosophorum axioma, quod : *conclusio sequitur debiliorem partem*. Et ratio est, quia assensus conclusionis pendet in certitudine a singulis præmissis, et ideo non potest esse certior quam sit quælibet præmissarum; ergo non potest ille assensus esse assensus fidei; ergo nec medium ejus sufficit ad objectum formale fidei.

8. *Illatio una in dicto casu.— Contra illam sentiunt Molina, et Fonseca. — Eorum ratio. — Impugnatur.* — Unde obiter infero duo : unum est, assensum sic elicitum ex discursu illo non esse in substantia sua supernaturalem. Probatur, quia non habet certitudinem supernaturalem, cum non excedat certitudinem naturalis præmissæ, ut ostensum est; deinde, quia non habet objectum formale supernaturale, quia illud mixtum, seu compositum ex medio fidei et scientiæ, humanum est et naturale ; unde formaliter fundatur in naturali lumine, imo etiam in viribus naturalibus ; denique actus ille habitum acquisitum generat. Contrarium vero in hoc puncto tenuerunt Molina, 1 parte, quæst. 1, art. 2, disput. 1 ; et Fonseca, sexto Metaphysicæ, cap. 1, quæst. 6, sectione octava, dicentes hunc actum esse supernaturalem. Fundantur, quia procedit ex assensu supernaturali, cooperante assensu naturali, quod satis est ad assensum supernaturalem ; sic enim assensus fidei supernaturalis est, quia procedit ex habitu supernaturali, cooperante potentia naturali ; unde consequenter asserunt habitum correspondentem illi actui esse supernaturalem, licet fateantur esse acquisitum, quæ duo non video quomodo cohæreant ; nam habitus supernaturalis per infusionem fit, ut ex lib. de Gratia octavo, cap. 3 et 4, constat. Illud etiam fundamentum non est solidum; nam etiam assensus fidei divinæ potest concurrere cum assensu fidei humanæ, vel opinionis, ad eliciendum assensum conclusionis, et tamen non propterea ille assensus erit supernaturalis ; imo interdum potest esse falsus, ut disput. 6, sect. 5, num. 4, attingemus ; ergo, ut assensus conclusionis supernaturalis sit, non satis est quod assensus unius præmissæ sit supernaturalis, imo in hoc debet effectus potius sequi debiliorem partem causæ. Neque est simile de concursu intellectus cum habitu fidei, quia ibi ratio formalis specificans actum semper manet pure supernaturalis, et ita intellectus non concurrit ut operans naturali virtute, sed per elevationem, et obedientialem potentiam, ut alibi dixi ; utrumque autem secus est in illo discursu, ut explicatum est.

9. *Illatio altera quæ probatur contra Vazquez. — Theologia hæretici non est scientia. — Id ostenditur verisimiliter. — Et propria ratione.* — Altera illatio est, assensum Theologicum alterius rationis esse in hæretico et in Catholico, etiamsi Vasquez supra contradicat; et ratio est, quia in hæretico procedit ille assensus ex fide humana, qua ex parte pendet a præmissa credita, et consequenter non potest esse tam certus quam est assensus scientificus, quia fides humana non est tam certa ; et, ut dixi, assensus conclusionis nunquam est certior quam illa præmissa, quæ minus certa est ; at vero in Catholico assensus ille fundatur in certitudine fidei quæ potest juvare certitudinem scientiæ ad eliciendum assensum conclusionis, saltem æque certum ac est ipsa scientia ; ergo sunt assensus diversarum rationum. Et hoc sensu recte loquuntur Theologi, qui dicunt Theologiam esse scientiam in Catholico, non in hæretico ; intelligendum est enim quoad certitudinem, non quoad eviden-

tiam. Sic etiam vere dicitur quod, sicut hæreticus in uno articulo perdit totam fidem infusam quoad omnes, ita etiam perdit totam Theologiam, quæ scientia suo modo est, licet retineat fidem quamdam humanam, saltem mediatam, quoad aliquas conclusiones Theologicas; nam quidquid sit de habitu, est hoc verum quoad usum et exercitium actuum, quia illi pendebant per se, et quasi essentialiter ab assensu fidei infusæ, qui in hæretico esse non potest. Confirmatur hoc et declaratur breviter, quia non est verisimile hæreticum, firmiori vel meliori assensu credere Christum, verbi gratia, esse risibilem, quam esse hominem; sed hoc secundum credit tantum fide humana ; ergo et primum; e contrario vero Catholicus non minori certitudine credit Christum esse risibilem, quam assentiatur illi universali principio : Omnis homo est risibilis, cujus certitudo est major, et perfectior, quam sit fidei humanæ: ergo etiam assensus illius conclusionis Theologicæ, perfectioris rationis est in Catholico, quam in hæretico. Et ratio propria est, quia medium illud, et ratio assentiendi, consurgens ex testimonio divino conjuncto cum evidentia naturali, est perfectioris rationis, quam sit medium consurgens ex testimonio humano conjuncto cum eadem evidentia naturali, ut videtur per se manifestum.

10. *Probatur deinde assertio secundo loco, in casu quo discursus dicatur solum applicare materiam. — In hoc casu intendit assertionem D. Thomas. — Eorum ratio.* — Superest probanda assertio in alio sensu, quando utimur discursu Theologico, non ut formali ratione assentiendi, sed ut applicante, vel explicante materiam quæ continetur sub revelatione divina, quæ postea est unica ratio assentiendi; in quo sensu minus certa est conclusio, et prima opinio majorem habet speciem probabilitatis, quia ille actus est valde similis actui fidei in modo assentiendi, in obscuritate, inevidentia, libertate, et pia affectione. Nihilominus etiam in hoc sensu existimo esse veram assertionem, et intentam ab auctoribus secundæ sententiæ, præsertim a D. Thoma, qui docet dari assensum Theologicum distinctum ab assensu fidei, et certiorem præmissa naturaliter evidente, qui assensus non potest esse alius, nisi is de quo loquimur, quia alter assensus per se fundatus in discursu, non est certior quam naturalis præmissa evidens, ut declaratum est; ergo etiam hic assensus theologicus habet objectum formale distinctum ab objecto formali fidei; ergo revelatio virtualis tantum, seu mediata, et in alio, non sufficit ad objectum formale fidei; nam hæc revelatio virtualis est formale objectum illius assensus Theologici. Unde hoc etiam sentiunt alii Theologi, qui in hoc distinguunt objectum formale Theologiæ ab objecto formali fidei: nam licet utrumque sit prima veritas, respectu fidei est immediate testificans, seu formaliter revelans; respectu vero propriæ Theologiæ solum testificatur in alio, seu virtualiter. Ratio autem est, quia hic duplex modus testificationis habet rationem motivi valde diversam, et longe diverso modo certificat intellectum, quia multo magis necessaria est veritas testificantis in eo quod formaliter et expresse affirmat, quam in eo quod virtute tantum in re dicta continetur, præsertim quando hæc ipsa continentia unius in alio, nec revelatur, nec per se ac formaliter existit in re revelata.

11. *Tertia tamen assertione statuitur. — Probatur auctoritate Theologorum. — Et ratione. — Confirmatur. — Evasio insufficiens excluditur. — Confirmatur primo.* — Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem Theologicam, quæ prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum, sed immediate; quia jam non habetur illa veritas tantum ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Hæc assertio videtur mihi certa, et haberi ex communi consensu Theologorum, qui primam regulam, et proximam quoad nos, ad assentiendum de fide, ponunt definitionem Ecclesiæ, ut ex præcedenti sectione intelligi potest; et eadem utuntur ad judicium ferendum de propositione hæretica, ut sumitur aperte ex D. Thoma 2. 2, quæst. 11, articulo secundo, ad 3, ubi Cajetanus, et omnes, et infra disputatione decima nona, sectione secunda, latius dicetur. Neque in hoc invenio Theologum contradicentem ; nam Cano, qui citatur, 12 de Locis, cap. 3, potius affirmat propositiones definitas ab Ecclesia, esse de fide, quod ad rem præsentem spectat; postea vero indicat non omnes illas esse principia Theologiæ, quod diversum est, et pertinet fortasse ad modum loquendi de scientia Theologiæ. Ratio vero est, quia quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur; Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo jam Deus illam in se ac formaliter testificatur; ergo eo

ipso est constituta sufficienter sub objecto formali fidei; nam testimonium divinum idem est, et æque certum, sive per seipsum, sive per Ecclesiam, vel alium ministrum Deus illud præbeat, ut supra ostensum est. Et ita consequentia est manifesta; minor etiam constat ex usu et definitionibus Ecclesiæ; major autem videtur certissima, quia Ecclesia regitur ab Spiritu Sancto in suis definitionibus, et de illa verificatur illud: *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis;* quod Apostoli significarunt cum dixerunt: *Visum est Spiritui Sancto, et nobis;* et similiter Concilia solent ante definitionem præmittere, se esse in Spiritu Sancto legitime congregata; idem etiam plane sensit Gregorius, libr. 1 Epistol., capit. 14, prope finem, cum voluit quatuor prima Concilia generalia haberi ut quatuor Evangelia, quia non minori auctoritate in eis locutus est Spiritus Sanctus, quoad definitiones de fide. Confirmatur primo, quia non est minor auctoritas Ecclesiæ quando veritatem definit, quam sit Scripturæ sacræ in his quæ continet; sed omnia quæ sunt in Scriptura, sunt proprie et immediate de fide; ergo etiam omnia quæ Ecclesia definit. Consequentia cum minori constat, et major patet, tum ex illo Pauli: *Ecclesia est columna et firmamentum veritatis;* tum ex dicto Gregorii proxime citato; tum ex alio Augustini: *Evangelio non crederem, nisi Ecclesiæ auctoritas me moveret;* tum etiam quia, sicut est de fide, *non posse solvi Scripturam,* ita etiam est de fide Ecclesiam non posse errare in suis definitionibus. Nec satis est dicere Ecclesiam non posse errare in hoc, quod res definita sit de fide immediate vel mediate; etenim Ecclesia non definit isto modo, sed absolute hoc esse verum, vel esse catholicam doctrinam, et ita eodem tenore hujusmodi veritates definit, et errores contrarios damnat, ut constat ex Concilio Tridentino, et ex cæteris omnibus. Denique non solum definit veritates per discursum elicitas ex principiis fidei, sed etiam definit verum sensum Scripturæ, et intentionem Spiritus Sancti in his quæ revelavit, vel per Scripturas, vel per traditionem; ergo signum est habere infallibilitatem proximam et immediatam, ex assistentia ipsius Spiritus Sancti, quæ æquivalet revelationi, vel consummat illam, ut sic dicam. Quapropter, licet Ecclesia dicatur non docere novam fidem, quia semper explicat antiquam, nihilominus sua definitione facit, ut aliquid sit nunc de explicita et formali fide, quod antea non erat, ut supra dixi.

12. *Ad primam probationem ab inductione in num. 2.—Ad secundam.—Ad tertiam.—Ad quartam.* — Et per hæc satisfactum est argumentis secundæ opinionis; nam priora confirmant nostram sententiam: alia vero novam difficultatem non habent. In argumentis autem primæ opinionis, imprimis in inductione quæ ibi fit, aliqua non sunt vera, et aliqua parum distincta. Nam, *Deum esse infinitum, esse incorporeum,* et similia, satis immediate sunt revelata in Scripturis, si non eisdem terminis, saltem æquivalentibus, ut, *Deum esse spiritum, esse omnipotentem,* etc., præterquam quod etiam hæc sunt immediate definita. Alia vero, quæ ibi afferuntur, sunt quoque in se revelata, quamvis non omnino distincte, ut de singularibus contentis sub universali dictum est. Denique aliqua dantur, quæ simul sunt conclusiones Theologicæ, et veritates definitæ, et ita possunt simul esse credita per propriam fidem, et scita per Theologicam scientiam; hæc enim duo non repugnant, etiam ex sententia communi Thomistarum. Ad rationem vero respondetur, non omne illud ex quo pendet veritas propositionis revelatæ esse æque certum, nisi vel formaliter contineatur in re revelata, vel de illa connexione per similem revelationem constet, præsertim quod ea quæ sic tantum sunt connexa, possunt per potentiam absolutam separari, et ita non manet æqualis certitudo. Ad argumentum autem de contrario errore, respondemus aliud esse tractare de veritate, aliud de præsumptione, ut recte dixerunt Gregorius, q. 1 Prolog., art. 4; et Corduba, libr. 1, q. 17. Qui ergo negaret conclusionem Theologicam necessariam, merito præsumeretur hæreticus, quia crederetur potius negare obscurum quam evidens; tamen in re non esset, seclusa definitione Ecclesiæ, si vere non negaret principium fidei, sed alia absurda cogitatione duceretur. Sicut Durandus negavit in Eucharistia esse quantitatem corporis Christi, quamvis sit proprietas satis inseparabilis a materia secundum naturalem possibilitatem, et evidentiam. Reliqua quæ ibi tanguntur de actu et habitu Theologiæ, quomodo sint supernaturales et infusi, dicemus inferius, comparando illos cum actu et habitu fidei.

SECTIO XII.

Utrum revelatio divina, ut credita fide acquisita, sit sufficiens ad objectum formale fidei.

1. Diximus hactenus primam veritatem, ut revelantem, esse formale objectum fidei, et consequenter divinam revelationem pertinere ad hoc objectum formale, tanquam testimonium primæ veritatis; ex quo sequitur, quod in superioribus etiam tetigimus, duo esse principia ex quibus fides nostra pendet: unum est, *Deum non posse fallere in his quæ dicit;* aliud est, *Deum dicere ea quæ credimus;* unde, sicut de priori principio supra tractavimus, quomodo cognoscendum sit ac credendum, ut fidem aliarum veritatum fundare possit, ita in præsenti declarandum superest, quomodo principium posterius, scilicet, *Deum dicere aut revelare*, nobis innotescere debeat, ut propter divinam revelationem cætera credere valeamus. Cujus quæstionis resolutio facilis esse posset ex dictis in priori puncto; tamen, quia non desunt opiniones, prætermitti non potuit, et simul cum illa explicabimus quomodo fides divina ab acquisita pendeat, vel illam aliquo modo requirat.

2. *Prima sententia affirmans, et quibus tribuatur.*—Est ergo prima sententia, affirmans divinam revelationem necessario prius credi debere per fidem acquisitam, ut res revelatæ possint per fidem infusam credi; ex quo sequi videtur revelationem divinam, ut creditam per fidem acquisitam, esse rationem credendi res alias revelatas a Deo, et consequenter principium illud : *Deus dicit has res,* per fidem humanam esse creditum, et hoc satis esse ut fundet fidem infusam. Hæc opinio solet tribui Scoto, in 3, dist. 23, quæst. unica, quem ibi Gabriel imitatur, quæst. 2, art. 1, prope finem, et articulo conclus. 1, qui tam expresse non docent omnia quæ proposita sunt, licet in multis faveant; dicunt enim fidem infusam sine prævia acquisita obtineri non posse; imo indicant fidem acquisitam esse partialem causam fidei infusæ, vel potius actum fidei acquisitæ et infusæ non esse distinctos, sed unum ex duplici habitu acquisito et infuso, habente tamen ab infuso majorem intensionem et firmitatem, quod ita intellexit et secutus est Medina, lib. 5 de Recta in Deum fide, c. 11, et ideo citari etiam solet pro hac sententia, quod fides infusa resolvatur in acquisitam ex parte illius principii : *Deus revelat, seu dicit;* re tamen vera illam non tenet, ut ex fine capitis constat. Tribuitur etiam a Cano, lib. 2 de Locis, cap. 7, ipsa hæc sententia Durando, in 3, dist. 24, quæst. 1, num. 8, quia dicit ultimum principium, in quod fides resolvitur, esse testimonium Ecclesiæ, quod etiam dicit Medina; tamen Durandus non declarat qua fide credatur hoc Ecclesiæ testimonium; addit vero, dist. 25, quæst. 3, num. 4, assensum, qui pendet ex approbatione Ecclesiæ, esse acquisitum, in quo favet huic sententiæ.

3. *Hujus sententiæ argumentum primum. — Secundum. — Confirmatur primo ex Rom. 10.—Secundo ex Augustino.* — Principale autem fundamentum hujus sententiæ est, quia, ad credendum esse vera quæ dicuntur a Deo, necesse est credere esse dicta a Deo; sed quod sint dicta, non potest credi fide infusa; ergo debet credi fide acquisita, et illud sufficit. Consequentia patet, quia non potest cogitari alius modus cognitionis, cum illud non sit objectum evidenter cognitum. Minor autem probatur, quia illud principium non potest cognosci per aliud, ut fide infusa credatur, alias procederetur in infinitum; neque etiam per seipsum, quia non est per se notum ex terminis, et tantum illa, quæ hujusmodi sunt, possunt illo modo per se et immediate cognosci, præsertim certa et infallibili cognitione. Secundo argumentantur Scotus et Gabriel quia fides infusa non potest exire in actum, nisi prævia aliqua fide acquisita; ergo hæc maxime necessaria est de ipsa revelatione, seu de hoc principio : *Deus dicit;* ergo revelatio, ut credita fide acquisita, est ratio credendi cætera revelata. Primum antecedens probatur, quia si puer baptizatus, quando pervenit ad usum rationis, non habeat veritates fidei sibi propositas per aliquam humanam auctoritatem, non poterit illas credere fide infusa, etiamsi habeat habitum infusum fidei; ergo signum est illum habitum prærequirere fidem acquisitam, ut possit suum actum elicere; quoniam si hoc non postularet, posset statim suum actum exercere; unde hoc confirmant primo, ex illo Pauli ad Roman. 10 : *Fides ex auditu;* putant enim hoc non esse dictum nisi propter fidem acquisitam; nam fides infusa, inquiunt, non est ex auditu prædicationis, sed immediate infunditur a Deo. Et confirmatur, ait Scotus, quia fides quæ ex auditu concipitur, sæpe est

fides informis, quæ habetur sine pœnitentia et charitate; ergo est fides acquisita, nam infusa non datur nisi cum charitate. Confirmatur tandem quia nostra fides ordinarie fundatur in testimonio Ecclesiæ, ut sumitur ex Augustino contra epistolam Fundamenti, cap. 4, et usu ipso ac experientia constat; sed Ecclesiam esse veracem credimus fide acquisita, propter maximam auctoritatem hujus congregationis, et propter miracula quæ in ea facta sunt, et insignem sanctitatem et doctrinam ejus, et alia motiva quæ ad credendum nos movent, et Augustinum in Ecclesia tenebant, ut ipse fatetur in citato loco; ex quibus omnibus tantum consurgit fides quædam humana, quæ, licet in suo ordine certa sit, non transcendit fidem acquisitam; ergo ex hac parte in illa nititur, et ad illam resolvitur fides infusa.

4. *Improbatur superior sententia. — Argumentum a fortiori.—Roboratur primo.—Secundo.* — Hæc sententia, quantum ad præcipuam resolutionem quam in præsenti inquirimus, probari a nobis non potest; nam rationes et argumenta, quibus supra ostendimus evidentiam illius principii: *Deus nos fallere non potest*, non esse sufficientem ad fundandam certitudinem fidei infusæ circa res revelatas, a fortiori convincunt credulitatem humanam, quantumvis moraliter evidentem, hujus principii: *Deus revelavit*, seu *dixit has res*, non posse sufficere ad objectum formale fidei, ex quo per se pendet tota ejus certitudo supernaturalis et infusa. Quod autem hoc ita sit, patet, quia naturalis evidentia infallibilis veritatis divinæ non est minor, imo fortasse major, quam sit certitudo vel evidentia illius credulitatis humanæ, ut videtur per se notum; et e converso, dependentia fidei et certitudinis ejus ab hoc principio: *Deus dicit hoc*, non est minor quam sit dependentia ejusdem fidei ab alio principio: *Deus est verax*; ergo si evidentia illius principii non sufficit ad objectum formale fidei, nec potest sufficere humana credulitas divinæ revelationis. Ratio denique a priori est, quia certitudo fidei infusæ est supernaturalis, certitudo autem fidei acquisitæ est inferioris ordinis, et naturalis; ergo impossibile est ut illa prior per se fundetur aut pendeat ab hac posteriori. Confirmatur primo, quia alias tam imperfecta esset fides Catholici, sicut fides hæretici, circa idem mysterium ab utroque creditum, quod est manifeste falsum. Probatur autem sequela, quia fides hæretici in hoc imperfecta est, quia totam suam credulitatem fundat seu resolvit hæreticus in aliquam fidem humanam, qua credit Deum dixisse illa quæ sibi videntur credenda, et non alia; ergo, si etiam nostra fides in humanum testimonium et fidem acquisitam resolvitur, eamdem profecto participat imperfectionem. Unde confirmatur secundo: nam hæc fides acquisita potest esse diversæ rationis in diversis credentibus, etiam circa easdem res creditas, quia potest esse ex diversis motivis seu testimoniis humanis, a quibus actus recipiunt diversitatem; ergo etiam fides mysteriorum erit diversæ rationis in diversis credentibus, si per se pendet ab illa fide acquisita, quia assensus conclusionis sumit diversitatem ex assensibus principiorum.

5. *Secunda sententia.—Ejus fundamentum.* —Propter has ergo rationes, et ad vitanda etiam argumenta primæ sententiæ, dicunt aliqui (potestque esse secunda opinio) revelationem divinam esse rationem formalem objecti fidei, non ut creditam humana vel divina fide, quia non oportet esse cognitam proprie, et tanquam objectum quod cognoscitur, sed solum esse rationem credendi, quia tantum est ratio sub qua, objecti fidei; in hujusmodi autem ratione objectiva necessarium non est ut præsupponatur cognita; et potest hoc fundari, quia fides infusa non præbet assensum per modum discursus, sed simpliciter tendendo in veritatem revelatam, eo ipso quod sufficienter proponitur ut revelata; non est ergo necessarium, ad hoc ut intellectus credat rem revelatam, ut prius judicet esse dictam a Deo; ergo non est necessarium ut præcedat fides infusa vel acquisita ipsiusmet revelationis; et ita cessant difficultates pro utraque parte propositæ.

6. *Refellitur hæc sententia.* — Hæc autem sententia et responsio, licet inter aliquos modernos Theologos circumferatur, ab antiquis tradita non est, sed fortasse desumpta ab ea cujus in sect. 3, n. 4, memini, hoc discrimine, quod lumen infusum in partem objecti formalis fidei non adducat; nec mihi videtur verisimilis, quia revera non est intelligibilis; quia revelatio divina, non quomodocumque est ratio objectiva, sed tanquam medium et motivum credendi. Credimus enim mysteria fidei, quia Deus nobis illa revelavit; impossibile autem est aliquid esse motivum assentiendi, nisi sit cognitum; ergo qui credit aliquid, quia dictum a Deo, necesse est ut cognoscat et judicet Deum id revelasse seu dixisse. Idque manifeste constat in fide huma

na; quomodo enim intelligi potest ut aliquis credat sententiam aliquam propter Augustini auctoritatem, nisi credat Augustinum illam docuisse? Denique, supra ostensum est cognitionem primæ veritatis, et quod non possit fallere, necessariam esse ad credendum aliquid tanquam certum, propter testimonium ejusdem veritatis; ergo non minus necessarium est præcognoscere ipsam primam veritatem hoc vel illud credendum asseruisse. Probatur consequentia, quia non minus pendet assensus fidei ab hoc principio quam ab illo, et quia parum nobis confert ad credendam hanc vel illam propositionem, quod Deus in se verax sit, nisi cognoscatur ipsam primam veritatem suo testimonio talem propositionem confirmasse, et quasi informasse.

7. *Tertia sententia vera. — Sumitur ex D. Thoma. — Tribui potest Marsilio, Capreolo, Cajetano, etc. — Ejus comprobatio ex jam dictis. — Et a contrario.* — Est ergo tertia et vera sententia, revelationem Dei dicentis res fidei, credendam esse fide divina et infusa, ut res ipsæ revelatæ possint eadem fide credi; et consequenter illam revelationem, non nisi ut creditam seu credibilem eadem fide, esse rationem formalem objecti fidei infusæ. Hæc opinio sumitur ex D. Thoma 2. 2, q. 1, art. 1, quatenus docet nihil aliud quam testimonium primæ veritatis esse objectum formale fidei; nam si concursus fidei humanæ esset per se necessarius ad assensum fidei, jam non solum testimonium divinum, sed simul cum humano esset objectum formale, seu ratio credendi; et hoc modo potest tribui hæc sententia antiquis Theologis, ita sentientibus de objecto fidei infusæ, et specialiter indicavit illam Marsil., in 3, quæst. 10, art. 1, præsertim in dubiis quæ in tertia parte illius articuli proponit; clarius docuit Capreolus, in 3, dist. 24, a. 3, ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem; sequitur Cajetanus, dicto art. 1, dub. 4; et clarius Cano, l. 2 de Locis, c. 8, ad 4. solutionem; et Valentia, t. 3, disp. 1, q. 1, p. 1, assert. 2, in 8 difficultate. Et sufficienter confirmatur hæc sententia ex dictis contra duas præcedentes; necesse est enim ut qui credit res quæ sunt revelatæ a Deo, credat etiam ipsam revelationem, ut argumenta proxime facta convincunt; ergo necesse est ut utrumque credat, saltem æquali certitudine, quia nullus potest prudenter firmius credere rem dictam, quia dicta est, quam credat esse dictam, ut experimento constat et ratione; quia hoc est fundamentum illius, et non potest esse firmius ædificium quam fundamentum. Unde patet a contrario; nam si quis dubitaret aut formidaret an mysteria fidei nostræ essent dicta a Deo, consequenter ac necessario eodem modo vacillaret in fide ipsorum mysteriorum; ergo necesse est ut eadem fide utrumque teneat, scilicet, et rem dictam, et Deum illam dixisse; supponimus enim, ex supradictis, non dari evidentiam præsertim supernaturalem hujus revelationis, qua seclusa, non potest esse æque certa, nisi per eamdem fidem divinam teneatur.

8. *Pro eadem tertia sententia et aliarum expeditione propositiones tres. — Prima propositio.—Ostenditur primo.—Ostenditur secundo. —Ostenditur tertio.*—Hæc ergo sententia, ut dixi, vera est; ut tamen evidentius probetur, et paretur via ad solvendas difficultates primæ opinionis, et ad explicandam resolutionem fidei ex parte hujus principii, nonnullas propositiones subjiciam. Prima est: hæc propositio: *Deus dixit, seu revelavit mysteria fidei*, est de fide, non minus quam speciales articuli fidei, et consequenter ostendi potest et debet proprie, *ut quod*, per eamdem fidem infusam. Hæc assertio videtur mihi certa, nec invenio Theologum qui de illa dubitaverit; et probari potest primo, quia hæc veritas sæpissime et variis modis est in sacra Scriptura revelata, ut quoties Scriptura dicit: *Factum est verbum Domini ad Prophetas;* vel ubi Prophetæ dicunt: *Hæc dicit Dominus.* Et eamdem vim habet quod Petrus dixit: *Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Unde idem probat quod in Symbolo de Spiritu Sancto dicitur: *Qui locutus est per Prophetas.* Imo Christus ipse dicebat: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me;* et infinita sunt similia, ex quibus manifeste constat non minus esse revelatam et propositam ad credendum illam generalem veritatem: *Deum dixit,* seu *revelavit mysteria fidei,* quam singula particularia mysteria; ergo est æque certa, et eadem fide credenda. Secundo probatur, quia de singulis regulis fidei sensibilibus, de fide est continere infallibilem veritatem, ut de Scriptura sacra, quod nullum sit in ea mendacium, juxta verbum Christi: *Non potest solvi Scriptura,* et de Ecclesiæ definitionibus, quia, ut Paulus inquit, *est columna et firmamentum veritatis;* ergo est de fide, in his regulis contineri verbum Dei, seu, quod idem est, Deum loqui per illas; et ita de fide credimus Ecclesiam regi ab Spi-

ritu Sancto. Ergo etiam est de fide Deum dicere omnia quæ credimus : nam omnia sunt in Scriptura contenta, ab Ecclesia tradita et definita. Tertio, qui negaret aliquid ex his, quæ credenda sunt per fidem, esse dictum et revelatum a Deo, esset plane hæreticus, neque minus erraret qui de hoc deliberate dubitaret; nam consequenter dubitare posset de veritate rei dictæ seu revelatæ; ergo contraria veritas, scilicet, Deum revelasse hæc mysteria, certitudine fidei infusæ tenenda est.

9. *Secunda propositio. — Ejus ratio. — Et exemplum Capreoli.* — Secunda propositio: in omni assensu fidei infusæ, quo credimus mysterium aliquod in particulari, ut, *Deum esse trinum*, vel *factum esse hominem*, vel similia, intrinsece et quasi per se primo credimus eadem fide Deum revelasse tale mysterium. Hanc assertionem posuit expresse Capreolus in quæstione supra citata, quem imitatus est Vasquez, 1 part., disp. 3, cap. 3, et 1. 2, disp. 201, cap. 2, ubi ait primum et per se credendum in assensu cujuscumque mysterii, esse, *illud dixisse Deum.* Eamdem assertionem sumo ex D. Thoma 2. 2, q. 171, art. 5, ubi ait revelationem divinam, qua Deus aliquid alicui revelat, reddere certum illum cui fit revelatio, non solum de veritate revelata, sed etiam Deum esse qui loquitur. Verum quidem est D. Thomam loqui de illo cui fit immediate revelatio, ut erant prophetæ; verumtamen si ratio attendatur, eadem de credentibus omnibus procedit. Est autem ratio D. Thomæ, quia alias, si ipse propheta de hoc certitudinem non haberet, scilicet, *Deum esse qui loquitur*, fides credentium dicta prophetarum certa esse non posset; eodem autem modo non posset esse certa fides credentium, nisi ipsimet æque certi essent Deum esse qui loquitur, sicut etiam ipsimet prophetæ non possent esse certi de rebus revelatis, et de veritate earum, nisi essent certi quod Deus illa testificetur. Unde facile colligitur ratio conclusionis; nam qui per fidem credit aliquam veritatem, credit illam, quia dicta est a Deo ; ergo necessario et intrinsece per illum actum credit illud esse dictum a Deo. Probatur consequentia, quia hæc causalis : *Hoc creditur quia dictum a Deo,* includit veritatem hujus propositionis: *Hoc est dictum a Deo,* quæ est fundamentum credendi aliam; ergo non potest assensus terminari ad veritatem rei dictæ, quin simul terminetur ad hanc veritatem, quod illud sit dictum a Deo. Declarat hoc Capreolus exemplo visus, cujus actus non potest terminari ad colorem, quin simul per illud videatur lumen, quia ita est ratio videndi colorem, ut sit etiam visibile, et necessario simul videndum, vel etiam prius, saltem naturæ ordine. Ita enim comparatur dictio Dei ad rem dictam, quia est ratio credendi, et talis, ut sit etiam medium et motivum credendi, ut explicatum est.

10. *Tertia propositio, qua directe satisfit titulo sectionis. — Comprobatur ex dictis. — Declaratur amplius.* — Tertia propositio, quæ ex dictis colligitur, est conclusio directe respondens quæstioni, scilicet, revelationem divinam non esse rationem formalem objecti fidei, ut creditam, vel credendam fide humana, sed ut credibilem, et creditam fide infusa et divina. Hæc assertio jam est sufficienter probata contra priores sententias; et ex prima propositione posita, manifeste concluditur esse possibile credere per fidem infusam, hujusmodi revelationem esse divinam, cum ostensum sit esse necessarium hoc credere. In secunda autem propositione, declaratum est hanc fidem intrinsece includi in quocumque assensu fidei; ergo manifeste concluditur illam revelationem, ut divinam, et ut creditam fide divina, esse rationem credendi alia, et hoc est esse objectum formale fidei. Et declaratur tandem, quia vel applicatio illius objecti formalis ad materiale intelligitur a nobis fieri per proprium discursum, vel per actum simplicem credendi rem revelatam sub tali ratione; utroque autem modo necesse est revelationem ipsam credi fide infusa. Probatur minor quoad priorem partem, quia si fiat talis formalis discursus, in illo sumitur illa propositio : *Deus hoc revelat,* seu *dicit,* tanquam præmissa necessaria ad inferendam conclusionem credendam; ergo necesse est ut supponatur credita, ad minus æquali certitudine, ut satis probatum in superioribus est, et apud Aristotelem et philosophos est per se notum. Altera vero pars minoris probatur, quia si actus est unus et simplex, eadem certitudine complectitur omnia quæ sub illum cadunt; ostensum autem est per talem actum credi, et rem dictam, et Deum dicere; ergo utrumque creditur certitudine fidei infusæ. Accedit quod licet ille actus videatur simplex, in illo includitur virtualis discursus, et ideo non potest certius adhærere objecto materiali quam formali.

11. *Dubium circa primum argumentum in num. tertio. — Prima responsio. — Se-*

cunda responsio Cani et Aragon. — *Rejicitur quia favet hæreticis.* — *Et ex aperta ratione.* — *Confirmatur.* — Superest ut respondeamus ad argumenta primæ sententiæ. Et in primo postulatur difficultas sæpe inculcata, et in hac materia valde obscura reputata, quomodo possit eadem propositio et esse credita, et ratio credendi, ne in infinitum procedatur. Ad quod primo dicimus necessarium esse ut auctores primæ sententiæ hunc etiam nodum solvant, quia non possunt negare primam assertionem a nobis positam, ut revera non negant, quia est fide certissima, et tamen in illa potest fieri idem argumentum; nam si fide credimus Deum dixisse mysteria fidei, ex quo, quæso, principio vel ratione illud credimus; nam si ex alio distincto, de illo iterum quæram, et sic procedam in infinitum; si autem ibi sistimus, jam eadem propositio, quamvis per se nota non sit, erit per se credita, et sibi ipsi ratio credendi. Secundo respondet Cano supra et Aragon. 2. 2, quæst. 1, artic. 1, concl. 6, fideles credere res seu mysteria fidei, quia Deus illa revelavit; quod autem Deus illa revelaverit, immediate credere, quia interius moventur per specialem instinctum divinum, juxta illud: *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Hæc vero responsio, et in modo loquendi vitanda est propter hæreticos hujus temporis, et in re ipsa non potest satisfacere. Ratio prioris partis est, quia videntur hi auctores resolvere ultimate fidem in internum instinctum Spiritus Sancti, quod etiam faciunt hæretici hujus temporis, ut eludant auctoritatem Ecclesiæ et definitionem ejus. Præterea ratione utrumque declaratur, quia vel quando loquuntur de resolutione in internam motionem, intelligunt tanquam in principium particulare efficiens assensus fidei infusæ, vel tanquam in motivum credendi, ex parte objecti. Primum nihil ad causam refert; secundum dici non potest; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia hic non inquirimus causam efficientem assensus fidei, sed objectivam; deinde quia illud commune est omnibus assensibus fidei infusæ, sive sint de illo generali principio: *Deus dixit*, *Deus revelavit mysteria fidei*, sive de quocumque mysterio in particulari; ergo ille modus resolutionis nihil refert ad solvendam difficultatem de qua tractamus. Altera vero pars minoris probatur, quia motio effectiva necessaria ad fidem supponit objectum formale sufficiens, et sufficienter propositum; ergo ante illam motionem internam, necessarium est ex parti objecti assignare formale motivum, et ultimam resolutionem ejus. Accedit quod assensus fidei hujus principii: *Deus dicit*, etc. ejusdem speciei est cum aliis actibus fidei, ut ostensum est; ergo idem habere debet objectum formale; ergo non magis ille actus resolvitur in motionem internam, quam cæteri actus fidei.

12. *Tertia veraque responsio.* — *Suadetur.* — Dico ergo principium illud non resolvi in aliud principium a se distinctum, sed se ipso credi, ut recte Capreolus et Cajetanus, citati in num. 7, explicarunt. Neque refert quod objicitur, quod illud principium non est per se notum; quia, esto hoc ita sit, nihilominus potest esse, et est per se credibile; quia ut sit per se notum, requiritur evidentia cum immediata et intrinseca connexione terminorum; neutrum autem horum invenitur in illo principio, præsertim respectu nostri; ut autem sit per se credibile, sufficit ut sit per se revelabile a Deo, et quod, ut sic dictum, et revelatum, possit sufficienter proponi; utrumque autem in illo principio reperitur. Quod vero illa duo sufficiant, manifestum est, quia illa cum proportione sufficiunt in quacumque alia veritate credenda per fidem, et quia in illis continetur et objectum formale fidei, et sufficiens applicatio ejus; quod autem illa duo concurrant in illo principio, facile etiam declaratur ex dictis: nam imprimis, quod illud principium sit revelabile, imo et revelatum a Deo, satis ex Scriptura probatum est in num. 8; quod autem per seipsum reveletur, ita declaratur, quia duobus modis potest Deus revelare se aliquid dicere uno modo, quasi in actu signato, seu per actum expresse reflexum, ut quando Scriptura dicit: *Hæc dicit Dominus*, seu: *Pater meus revelavit;* et ibi non est propria revelatio ejusdem dicti per seipsum, sed est unum dictum de alio, seu revelatio de revelatione. Alio vero modo potest hoc intelligi, quia, in actu exercito, dum Deus aliquid dicit quasi per intrinsecam reflexionem ejusdem actus in seipsum, dicit se dicere, sicut eodem actu quo Deus aliquid scit, necessario etiam scit se scire, quod etiam de scientia demonstrativa attigit Aristoteles, 1 post., c. 2, ad finem; et inter homines etiam, quamvis qui loquitur, per expressum actum reflexum non dicat se loqui, loquendo id satis dicit in actu exercito. Et hac ratione quando aliquid sufficienter pro-

ponitur ut dictum a Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut verbum Dei ; et ideo non tantum res dicta, sed etiam locutio ipsa accipienda est et credenda ut verbum Dei, juxta illud Pauli, 1 Thess. 2 : *Cum accepissetis a nobis verbum auditus fidei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed ut vere est verbum Dei.* Hoc ergo modo divinum verbum, et rem dictam et seipsum dicit, et hac ratione per fidem infusam creditur, non per resolutionem in aliud verbum, sed per seipsum.

13. *Dubium secundum circa secundum argumentum in eodem num.* 3, *quo pacto divina fides prærequirat humanam. — Non prærequirit illam propter substantiam. — Neque propter intensionem. — Neque ut principium in quo per se nitatur. — Sed tanquam conditionem ordinario necessariam.* — In secundo argumento primæ sententiæ, præcipue postulatur quomodo fides infusa divina supponat acquisitam ; hoc enim tanquam certum assumunt dicti auctores, et Cano atque alii videntur admittere, et præcipue affirmat Vasquez, 1 p., q. 1, art. 1, dubitatione 1 litterali, et disp. 5, c. 3, et 1. 2, disp. 201, c. 2, ubi ait fidem acquisitam esse necessariam ad salutem ; tamen subjungit illam non separari ab infusa , quia habenti fidem acquisitam, scilicet de rebus fidei, statim datur infusa ; sed hoc ultimum postea videbimus, nam difficilem habet probationem. In priori autem puncto, quod ad præsens spectat, primo cavendum est quod Scotus et Gabriel, num. 2 relati, indicant, et clarius dicit Medina, fidem acquisitam requiri ad infusam, veluti propter substantiam ipsius actus ; putant enim unum esse actum fidei acquisitæ et infusæ, quod falsum esse infra ostendemus, et ex principiis positis in materia de Grat., lib. 2, a cap. 4, est manifestum, quia actus fidei infusæ est supernaturalis quoad substantiam, alius vero naturalis est. Item illi actus habent objecta formalia diversa, scilicet, auctoritatem divinam et humanam. Denique intensio actus nec sufficit nec requiritur ad fidem infusam ; unde impossibile est distinguere illos actus propter solam intensionem, vel alium similem modum, nisi in principiis essentialibus distinguantur. Secundo, falsum etiam est fidem infusam supponere acquisitam, tanquam principium per se a quo pendeat , ut probant omnia adducta , quia alias non posset esse firmior infusa fides quam acquisita, nec certitudo ejus in divinam auctoritatem ultimate resolveretur. Tertio, verum est tamen ad credendum per fidem infusam communi et ordinario modo necessarium esse aliquam auctoritatem humanam, per quam ipsum objectum fidei sufficienter proponatur, ut in sequenti disputatione late dicendum est, et variis testimoniis Scripturæ confirmat Cano, supra, sufficienterque convincit illud Pauli : *Quomodo credent sine prædicante?* ubi sine dubio loquitur non de fide acquisita, sed de infusa, de qua dixerat : *Corde creditur ad justitiam*, etc. ; nam fides infusa, licet interius a Deo fiat, tamen per auditum quasi inchoatur quoad objecti propositionem. Quarto, admitti potest ex hac humana auctoritate generari quamdam fidem humanam præviam ad fidem infusam, non tanquam fundamentum vel rationem formalem ejus, sed tanquam conditionem et applicationem objecti. In hoc autem objecto oportet distinguere veritatem et credibilitatem ; assensus ergo quod objectum credibile sit, antecedere debet fidem infusam, et illum vocamus fidem humanam, ut distinguamus illum a fide infusa, et quia magna ex parte auctoritate humana nititur, quamvis non sola, sed etiam aliis signis et conjecturis, quæ faciunt etiam evidentiam credibilitatis, ut postea videbimus; et ideo aliqui illam, non tantum fidem humanam, sed etiam scientiam quamdam acquisitam appellant ; at vero de veritatibus ipsis revelatis licet præcedere possit fides acquisita, quia hoc pendet ex voluntate credentis, non est tamen per se, neque ut causa per se, neque ut conditio, quia statim ac homo judicat esse credibile quod sufficienter proponitur , potest, si velit, cum auxilio divino, quod præsto est, immediate assentiri revelatis fide infusa, neque probabilis ratio alterius ordinis necessarii afferri potest, quia nec ex parte objecti nec ex parte voluntatis talis necessitas invenitur.

14. *Respondetur jam formaliter ad secundum argumentum. — Ad primam confirmationem. — Ad secundam.* — Ita ergo facilis est responsio ad secundum argumentum ; dato enim antecedente in vero sensu explicato, negatur consequentia, quia fides seu notitia credibilitatis objecti non est principium per se fidei infusæ, neque pertinet ad objectum formale ejus, sed est tantum conditio necessaria ut sufficienter proponatur. Prima etiam confirmatio nullius est momenti, quia infidelis , qui ad fidem convertitur, potest prius

credere fide infusa, quam justificetur vel pœnitentiam agat, ut est certum ex materia de gratia, et in sequentibus etiam dicetur; locus vero Pauli ostendit requiri prædicationem ut fides proponatur, non ut in ea nitatur. Ad secundam denique confirmationem, respondetur immerito Medinam et alios quosdam putare difficultatem propositam per hoc esse expediendam, quod fides nostra resolvitur in auctoritatem Ecclesiæ; nam si id intelligant de illa auctoritate, ut humana est, omnino falsum dicunt, ut ex supra dictis constat; et ita, licet fides, quæ datur Ecclesiæ sub hac ratione spectatæ, humana sit, nihil inde inferunt, quia illa non est fundamentum fidei. Si vero loquantur de auctoritate Ecclesiæ, ut regitur ab Spiritu Sancto, sic non sufficit illam credere, vel illi credere fide acquisita, sed necessarium est credere fide infusa, quæ resolvenda est in illud principium, *quod Deus dixit, et promisit assistentiam Spiritus Sancti suæ Ecclesiæ*, et ita necesse est tandem recurrere ad doctrinam traditam.

SECTIO XIII.

Utrum revelatio divina existimata, et non vera, possit esse ratio sufficiens credendi fide infusa?

1. *Ratio dubitandi.* — Quæstionem hanc non disputant ex professo Theologi, sed illius resolutionem tanquam certam supponunt; verumtamen, quia difficultate non caret, et explicatione ac defensione indiget, prætermitti non debet. Ratio ergo dubitandi est, quia revelatio divina quæ ad credendum movet in seipsa non videtur, sed ordinarie per homines sufficienter proponitur; contingere autem potest ut aliquid sufficienter proponatur tanquam revelatum a Deo, quod revera revelatum non sit; unde etiam continget, ut aliqua sit revelatio divina invincibiliter talis existimata, quæ revera a Deo facta non sit; ergo illa sufficit ad credendum ex proprio assensu fidei infusæ, ac proinde talis revelatio existimata sufficiet ad objectum formale fidei. Major constat ex dictis in superioribus sectionibus. Minor probatur, quia contingere potest ut simplex fidelis doceatur a suis pastoribus et Prælatis, vel ab homine docto, et catholico existimato, de re aliqua tanquam catholica et revelata a Deo, quæ non solum non sit revelata, sed etiam sit contra revelata; quæ propositio, respectu talis personæ, est sufficiens, tum ad excusandam illam ab errore, quia simplex fidelis non potest per se examinare veritatem, sed sufficientem diligentiam adhibet, pastores et doctores Ecclesiæ audiendo; et hoc modo fatentur fere omnes posse dari ignorantiam invincibilem in hujusmodi hominibus, etiam circa errores contra fidem. Imo etiam fieri potest ut talis homo obligetur credere ea, quæ sibi proponuntur hoc modo, quia non aliter possunt idiotæ ad credendum obligari, nisi per doctrinam pastorum et Doctorum, a quibus ex officio publico docentur. Consequentia vero probatur variis modis. Primo, quia in omnibus aliis virtutibus vel habitibus qui evidentes non sunt, non minus elicitur actus virtutis per rationem formalem objecti existimatam, quam veram; cur ergo non erit idem in fide, quæ evidens etiam non est? Antecedens patet primo in virtutibus moralibus; nam qui existimat prudenter hanc hostiam esse consecratam, verum actum religionis elicit adorando illam, etiamsi in re ipsa consecrata non sit; et similiter exercet verum actum misericordiæ, qui dat eleemosynam ficto pauperi, quem esse verum pauperem probabiliter existimat, et sic de aliis; imo etiam de virtutibus Theologicis, charitatis et spei, idem admittunt Theologi infra citandi; nam si quis diligat hominem propter sanctitatem quam in eo esse existimat, ex vera charitate diligit, etiamsi ille non vere sanctus, sed hypocrita sit; et qui invincibiliter putaret Deum esse videndum oculis corporeis, et illam visionem speraret ut præmium suorum operum, verum actum spei habere posset, licet ex falsa existimatione. Præterea prudentia etiam infusa dictare potest aliquid esse faciendum ex falsa opinione, ut patet in casu proposito de adoratione hostiæ non vere consecratæ, sed existimatæ; nam ibi præcedit hoc judicium prudentiæ: *Hæc hostia hic et nunc est adoranda;* et idem est in similibus. Denique, in fide humana ita contingit; nam qui credit aliquid quod existimat dictum ab Augustino, eadem fide humana credit, sive illud sit revera dictum ab Augustino, sive non sit, sed probabiliter putetur, quia fides illa semper procedit ex affectu et bona existimatione Augustini, quæ ratio æque procedit in fide infusa.

2. *Occurritur responsioni quæ afferatur ad supradicta.* — Responderi autem solet esse constituendam differentiam inter utramque fidem; quia fides humana non est virtus in-

tellectualis, et ideo versari potest circa apparens verum; fides autem infusa est virtus intellectualis, de cujus ratione est ut tantum circa verum versetur, teste Aristotele, 6 Ethic., cap. 4. Sed hæc responsio et assumit aliquid non certum (nam aliqui Theologi negant fidem infusam esse virtutem intellectualem, quia inevidens est), et præterea petit principium, et non solvit difficultatem, quæ videtur ostendere fidem non posse esse virtutem intellectualem speculativam, ut sic dicam, quia potest niti in testimonio divino existimato, et non vero, quamvis dici possit virtus practica, quia qui credit non errat in ordine ad affectum. Unde confirmatur et probatur aliter prima consequentia, nam in casu proposito, fidelis ille prudenter judicat rem sibi propositam esse credendam, quod judicium est etiam prudentiæ infusæ, ut admittit Bannes infra citandus, et patet, quia et colligitur ex supernaturalibus principiis, et proponit supernaturale præceptum credendi. Ex quo ulterius sequitur voluntatem credendi, quam habet talis homo, esse supernaturalem, et ex pia affectione ad fidem per se infusam; ergo etiam actus intellectus qui ex vi illius voluntatis elicitur, erit actus fidei infusæ, quia hic tantum est proprium objectum illius voluntatis, et proprius effectus ejus; et augetur difficultas, quia per illum actum impletur præceptum fidei, quod tunc obligat, saltem ex ignorantia invincibili. Item quia si ille homo tunc discrederet, esset hæreticus; quia licet non erraret materialiter, formaliter et in affectu recederet a formali objecto fidei; ergo, eadem ratione per oppositum, credendo elicit verum actum fidei.

3. *Vera et communis resolutio negativa. — Probatur primo ex D. Thoma. — Secundo, ex eodem alibi, et ex Bonaventura et aliis. — Item ex Tridentino. — Tertio, ex eo quod fides infusa sit virtus.* — Nihilominus tamen certum est solam revelationem divinam veram, seu in re ipsa factam, sufficere ad objectum formale fidei constituendum, quia illa sola sufficit ad fundandum et eliciendum supernaturalem assensum fidei infusæ. Hæc assertio sumitur ex communi sententia Theologorum. Primo, ex divo Thoma, 2. 2, quæst. 1, artic. 1, quatenus asserit primam veritatem testificantem esse objectum formale fidei, quod etiam alii Theologi asserunt, ut supra vidimus. Prima autem veritas non testificatur per revelationem existimatam, sed solum per veram, per quam Deus ipse loquatur. Secundo, ex eodem D. Thoma, dict. quæst. 1, artic. 2, asserente fidei non posse subesse falsum, quod etiam tanquam certum reliqui Doctores docent, tum ibi, ut Bannez et Aragonius; tum etiam in 3, distinction. 23 et 24; præcipue Bonaventura, quæst. 1; Paludanus, quæst. 2; Major etiam, quæst. 2 et 10. Imo etiam Concilium Tridentinum, sess. 6, capit. 9, dixit fidei non posse subesse falsum; ratio autem hujus est, quia semper fundatur fides in vera Dei revelatione. Unde etiam Theologi ex hoc principio, quod *Deus mentiri non potest,* concludunt fidei non posse subesse falsum; at vero si fides posset aliquando elicere actum ex revelatione tantum apparente, sæpe posset esse de re falsa (quamvis nec propterea tunc mentiretur Deus, sed is qui nomine Dei falsum loquitur); ergo necessario supponit illa doctrina revelationem sufficientem ad objectum formale fidei, tantum esse illam quæ vere procedit a Deo vero. Tertio, ex eodem principio docent Theologi fidem infusam esse veram virtutem intellectualem, de cujus ratione est ut non possit aberrare a vero; hoc autem non habet, nisi quia divina revelatio, in qua fundatur, non potest a vero aberrare, ut docuit D. Thomas 2. 2, quæst. 4, artic. 5; et Capreolus, in 3, distinct. 23, quæst. 4, artic. 1, et ibi alii; et Altisiod., libr. 3 Summ., tractat. 3, capit. 2, quæst. 3. Illud autem solum habet locum in revelatione divina vere subsistente, et a Deo procedente; nam revelatio tantum apparens facile potest a vero aberrare. Ex quibus testimoniis simul relinquitur probata conclusio nonnullis obiter rationibus.

4. *Probationes allatæ sunt a posteriori. — Probatio alia ab incommodo. — Ratio ostensiva.* — Si quis tamen attente consideret, intelliget prædictas rationes supponere potius veritatem quam proposuimus, quam a priori fundamentum ejus ostendere, licet a posteriori recte concludant. Unde etiam possumus ab inconvenienti assertionem confirmare, quia si assensus fidei infusæ posset fundari in revelatione apparenti, tota fidei certitudo periret; nam unusquisque credentium posset dubitare an fides ejus esset fundata in revelatione apparente aut vera. Consequens autem est contra doctrinam fidei, et contra illud Pauli, ad Galat. 1: *Licet angelus de cœlo*, etc., et contra similia testimonia Scripturæ, et sacrorum auctorum sententiam præponentium certitudinem fidei omni alii, quæ naturaliter comparari potest, ut disput. 6, sect. 5, a num. 8, videbimus. Ratio autem propria esse videtur,

quia nihil repugnat infundi a Deo lumen intellectuale divinum et supernaturale, natura sua determinatum ad assentiendum divino testimonio, vere et in re ipsa testificanti, et non alteri; quia in hoc nulla est repugnantia, sicut Deus fecit lumen principiorum aut scientiæ determinatum ad assensum verum. Tale ergo intelligendum est esse lumen fidei, tum quia, ut recte dixit Major, est veluti instrumentum Spiritus Sancti, per quod movet intellectum ad assentiendum, et ideo debet esse proportionatum veritati Spiritus Sancti; tum quia est singularis quædam participatio divini luminis et supernaturalis ordinis, et quasi inchoatio quædam luminis beatifici; et ideo necessarium fuit ut esset ad verum determinatum, et consequenter ad veram Dei revelationem; tum denique, quia nisi tale esset hoc lumen, non esset consentaneum fini a Deo intento, scilicet, quod homines summa fiducia et certitudine captivent intellectum in obsequium fidei et Dei.

5. *Expenduntur responsiones quorumdam ad rationem dubitandi propositam toto num. 1 et 2.—Quid respondeat Altisiod. — Refellitur.* — Difficultas vero est in explicando quo modo possit hæc veritas conciliari, cum modo quo homines inducuntur ad fidem per revelationem et testificationem aliorum hominum, quæ difficultas satis explicata est in argumentis in principio positis, et summa omnium est, quia interdum potest sufficienter proponi aliquid, ut credatur tanquam revelatum a Deo, cum revera revelatum non sit. Ad quam difficultatem variis modis ab auctoribus responsum est. Nam imprimis Altisiod. supra negat posse contingere ut aliquis, quantumvis simplex et idiota, ex ignorantia invincibili credat aliquid ut revelatum a Deo, quod revera revelatum non sit, alias posset credere falsum ut revelatum a Deo, et consequenter posset credere propositionem hæreticam sub eadem existimatione; quod ipse putat non posse contingere sine peccato mortali, etiam, ut ipse inquit, in vetula simplicissima a suis falsis pastoribus edocta, quia si faciat, inquit, quod in se est, illuminabitur a Deo ne decipiatur. Hæc vero sententia in hoc rigore sumpta incredibilis est, ut merito dixit Major, dict. quæst. 10, et ita illam rejiciunt alii Theologi; nam et est contra experientiam et contra humanam conditionem. Neque fundamentum illud est alicujus momenti, tum quia non constat de tali promissione; quia materialiter decipi circa rem aliquam fidei, non est contra salutem æternam, et ideo necessarium non est ut Deus speciali providentia quemcumque hominem illuminet, ne sic decipiatur, etiamsi alioqui sanctus sit; tum etiam quia de hoc ipso, scilicet, quod homo teneatur aliquid facere, ut illuminetur in eo casu, potest esse ignorantia vel inadvertentia invincibilis, ut per se patet, et infra tractando de infidelitate dicendum est latius.

6. *Quid Major.—Displicet primo.—Secundo.*—Secundo ergo respondet Major supra, in eo casu posse hominem credere falsum ex revelatione divina putata, et non vera; deinde sentit actum fidei, quem ille homo tunc elicit, esse ejusdem substantiæ cum vero actu fidei infusæ, et nihilominus ait non esse fidem, quia de intrinseca ratione fidei est veritas, et ille actus verus non est. Sed hæc responsio valde displicet, quia verbis tantum negat fidei posse subesse falsum, in re tamen ipsa non negat, sed admittit; quia si actus ille in substantia sua est ejusdem rationis cum assensu fidei infusæ, ergo habet idem objectum formale; ergo revelatio vera et apparens constituit unum et idem objectum formale. Item uterque actus erit ab eodem habitu, quia actus procedit ab habitu secundum suam substantiam, seu entitatem et speciem; ergo habitus fidei elicit actum qui in re falsus est, quod est impossibile, sive ille actus vocetur fides, sive non; hoc enim solum ad quæstionem de nomine spectat; et sincere loquendo, negari non potest quin ille actus sit fidei, quia et est ab habitu fidei, et fundatur in auctoritate dicentis, sive vera, sive cogitata; denominatio autem fidei sumitur ex objecto quatenus in auctoritate fundatur, non ex veritate vel falsitate, ut constat in fide humana. Unde si alioqui actus ille est ejusdem substantiæ cum actu fidei infusæ, in re ipsa actus fidei falsus est, etiamsi nomen illi negetur. Denique per illam nominis mutationem non evitatur, quin, juxta illam sententiam, tota fides reddatur incerta, quia dubitare posset is, qui assentitur rei sibi sufficienter propositæ, an suus assensus sit fides necne; quia posset dubitare an sit verus vel falsus, quandoquidem eidem actui ejusdem substantiæ potest subesse falsum.

7. *Tertia responsio, judicium de credibilitate, et volitionem credendi posse terminari ad revelata putata, non vero actum ipsum credendi infusum.* — Tertia responsio fere communis est; ad quam explicandam tres actus

in fide possumus distinguere : primus est judicium practicum antecedens voluntatem credendi, qua aliquis judicat credendum esse; secundus est voluntas ipsa credendi ; tertius, proprius assensus objecti propositi, in quo formaliter ipsa fides consistit, et respectu cujus formale objectum assignamus. De primo actu fatentur hi Doctores posse esse ejusdem rationis in casu proposito, quando aliquis invincibiliter decipitur; quia, non obstante illa deceptione, judicium illud in suo ordine verum est, utique practice. Et quoad hunc actum, admittunt exemplum de prudentia, nam judicium ejus semper est verum practice, quamvis interdum procedat ex judicio falso speculative, ex errore operantis, quod etiam est per accidens; nam in rigore non erat necessarium illud judicium falsum, verbi gratia, quod hic sit pauper, nam satis erat judicare talem probabiliter apparere, quod verum est. Item de actu voluntatis conceditur esse ejusdem rationis in illo casu, cum vera pia affectione ad fidem; quia hic actus comitatur judicium prudentiale, et revera est de objecto honesto, quia in tali homine honestum est credere, cum sit consentaneum rationi; et quoad hanc partem admittuntur exempla de virtutibus moralibus seu affectivis, quæ eodem modo operantur. De tertio vero actu negant esse fidei infusæ, quia deest illi proprium objectum ; et declaratur in hunc modum, quia hic assensus haberi non potest sine speciali motione Spiritus Sancti interna, neque sine illa sufficit quæcumque propositio externa; Spiritus autem Sanctus non potest specialiter movere ad id quod in re falsum est; alias virtute et facto ipso testificaretur falsum; et in hoc est magna differentia inter hunc actum et præcedentes; nam hic est speculativus, et ejus veritas sumitur ex conformitate ad rem ipsam, et non ad affectum, vel ad apparentem propositionem, ut in actibus practicis et moralibus contingit; potestque hæc ultima ratio sumi ex auctoribus dicentibus certam resolutionem fidei debere fieri saltem ex parte in internam motionem et illuminationem Dei, ut supra retuli ex Cano, 2 de Locis, cap. 8, quem hic, artic. 1, sequuntur Bannes et Arag.; et idem insinuant Hosius, in Confess., cap. 16, et Torres, de Trinitate, quæst. 32, articul. 4, in 3 parte commentarii, in responsione secundi argumenti.

8. *Hæc responsio partim incerta, partim difficilis.* — Hæc responsio probabilis est, tamen incerta quoad duas primas partes. Et ratio etiam, quam pro tertia adhibet, non caret difficultate, primo quia, ut supra dixi, motio interna seu illuminatio, quatenus se tenet ex parte principii effectivi, non potest pertinere ad rationem credendi, et consequenter nec ad formale objectum; tum quia totum principium efficiens supponit sufficiens objectum; tum etiam quia illud principium, præsertim ut in particulari movet hunc hominem, hic et nunc non est nobis ita certum sicut ipsa fides, nec etiam proponitur ut medium et ratio credendi; et ideo recte dixit Soto, in Apologet. contr. Catharin., capit. 2, certitudinem fidei non esse sumendam ex motione interna effectiva quantum ad rationem credendi; ergo ex hac parte non redditur ratio sufficiens, propter quam ille actus non sit verus actus fidei infusæ; nam in casu proposito in argumento, videtur ibi proponi sufficienter objectum formale fidei, nam, licet materialiter, ut sic dicam, et a parte rei tale non sit, nihilominus objective ut tale proponitur intellectui; ergo hoc satis est ut ex natura rei actus etiam debeat esse fidei. Dicere autem Deum nihilominus nolle concurrere vel movere, quia ipsum non decet, non videtur satisfacere ; quia Deus præbet concursum prout objecta postulant, et quia alias nemo posset esse securus, et certus quod vere credat; quia non est certus an verum credat, quia, licet propositio objecti sit sufficiens, adhuc dubitare potest an illi subsit falsum.

9. *Auctoris responsio.* — Et ideo probabiliter mihi videtur in re ipsa nunquam dari sufficientem propositionem rei falsæ, quæ ad credendum per fidem infusam sufficiat, nam si sit sermo de generali propositione, verbi gratia, facta a Deo immediate, clarum est non posse illi falsum subesse; quod si mediate facta sit a Deo respectu Ecclesiæ, in illa etiam semper interveniunt aliqua divina opera, per quæ Deus non potest falsum testificari; et infra ostendam hoc etiam ad specialem Dei providentiam pertinere: si vero loquamur de particulari et privata propositione, seu applicatione divinæ fidei ad singulos homines, de qua argumentum procedebat, sic dico illam non esse sufficientem ad credendum assensu fidei infusæ, nisi certo et indubitanter constare possit esse conformem doctrinæ Ecclesiæ, in qua falsitas esse non potest. Unde in illo casu, in argumento proposito, ille qui decipitur, si vellet advertere, dubitare posset an illa doctrina sit conformis Ecclesiæ, necne; et ideo non statim per fidem infusam assenti-

retur,, sicque merito Deus illum non movet ad talem assensum. Unde etiam fieri potest ut talis applicatio objecti fidei obliget quidem talem hominem ad non discredendum, donec majorem diligentiam adhibeat, vel forte etiam ad credendum aliqua fide generatim sumpta; non tamen ad credendum tali fide quæ nullam hæsitationem admittat, donec de doctrina Ecclesiæ certus sit. Hinc ulterius verisimile mihi est etiam judicium practicum, in eo casu, non esse tam perfectum quantum est in eo, qui vere credit ea quæ in re ipsa sunt revelata; quia in homine vere credente judicium illud est, quod sit credendum fide omnino indubitabili; in alio vero, vel non est tale judicium, vel non est secundum prudentiam in re ipsa, quia propositio non erat ad hoc sufficiens; nec satis est quod ex ignorantia appareat esse secundum prudentiam; nam etiam interdum homo putat esse demonstrationem, quod non est satis ut assensum scientiæ eliciat; et qui ex ignorantia operatur, licet putet se prudenter agere, nihilominus actum prudentiæ non elicit. Unde consequenter fit etiam actum voluntatis non esse ejusdem rationis, neque ita supernaturalem in illo casu, sicut est in homine vere fideli, quia vel non est de eodem objecto. id est, de eodem modo credendi; vel si ad hoc extenditur, non est secundum prudentiam infusam; in virtutibus autem moralibus etiam hoc reperitur, quod suos proprios actus non eliciunt, quando objecta per prudentiam non proponuntur, etiamsi esse talia ignoranter appareat, et ita videtur satisfactum difficultati propositæ, et omnibus membris ejus; et ex dicendis in sequenti disputatione res hæc difficilis profecto et obscura magis elucidabitur. Quare de objecto formali fidei hæc sufficiunt.

DISPUTATIO IV.

DE PROPOSITIONE OBJECTI FIDEI SUFFICIENTE AC NECESSARIA AD CREDENDUM.

Necessitas propositionis oritur tum ex parte objecti, quia obscurum est. — Tum ex parte nostri, quia nequimus aliter credere prudenter. —Diximus hactenus de toto objecto fidei, tam materiali quam formali. Indicavimus etiam, præter hæc duo, esse necessariam conditionem aliam ex parte objecti ad credendum, nimirum ut objectum fidei sufficienter proponatur, cujus conditionis necessitas ex ipsa obscuritate objecti seu revelationis fidei nascitur; nam quia objectum fidei in se non videtur, neque etiam revelatio ipsa evidenter cognoscitur ut emanans a Deo, nec Deus ipse ut revelans et testificans, ideo necesse est ut totum objectum credendum et revelatio ejus alio modo proponatur, et offeratur intellectui, ut circa illud versari et assensum præbere valeat. Potest etiam hæc necessitas alio modo declarari : nam fidei assensus, licet sit actus intellectus, a voluntate tanquam a movente seu imperante dependet : *Nemo enim credit nisi volens*, ait Augustinus. Igitur ante assensum credendi antecedit voluntas credendi; non potest autem voluntas ferri in incognitum; ergo ante assensum, et voluntatem credendi, necessario antecedere debet aliqua cognitio qua ipsummet credere proponatur ut honestum seu amabile, et rationi consentaneum; et consequenter etiam oportet ut id quod credendum est, proponatur ut credibile et dignum fide; ergo hac ratione propositio illius objecti antecedere debet, saltem ut conditio necessaria ad credendum. De hac igitur conditione et propositione nobis dicendum superest. Et tria circa illam explicabimus : primum a quo fieri possit aut debeat; secundo, quomodo aut qualis esse debeat; tertio, an de facto in fide nostra non sufficienter modo, sed etiam perfectissime reperiatur, quod a sect. 3 usque ad finem disputationis præstabimus.

SECTIO I.

Utrum ad credendum necessarium sit objectum fidei immediate a Deo proponi singulis credentibus.

1. *Hæresis affirmans. — Argumentum primum hæreticorum ex Scriptura. — Secundum argumentum ex ratione.*—In hoc puncto fuit antiqua hæresis, illud solum esse credendum ab homine, quod Deus illi immediate proponit et revelat. Hanc hæresim excitarunt hæretici hujus temporis, ut sumitur ex Hosio, lib. 1 cont. Brentium, et ex Bellarmino, lib. 3 de Verbo Dei, cap. 3; et ex hoc principio dicunt regulam credendi esse privatam inspirationem seu illuminationem, quæ unicuique interius fit, ut latius disputatione sequenti videbimus. Afferunt autem hi hæretici nonnulla Scripturæ testimonia ad hunc errorem suadendum. Primum et præcipuum est illud Hier. 31 : *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eam*, prin-

cipaliter enim loquitur de lege fidei: unde subdit: *Non docebit unusquisque proximum suum*, etc., significans omnes esse immediate docendos a Deo. Secundum est illud 1. Joann. 2: *Unctio docebit vos de omnibus*, unde ibidem etiam dicitur: *Non necesse habetis, ut aliquis doceat vos*, etc.; cui etiam consonat illud Matth. 23: *Unus est magister vester*, et illud Joan. 10: *Oves meæ vocem meam audiunt*, ac denique illud 1 ad Corinth. 2: *Spiritualis autem judicat omnia*. Secundo, possumus argumentari ratione, quia si propositio fidei per creaturam fiat, et præsertim per homines, eo ipso necessarium est, ut veritas fidei reddatur incerta: hoc autem est contra rationem fidei Christianæ: ergo perfectio hujus fidei exigit, ut objectum ejus immediate per Deum ipsum illi proponatur. Major (cætera enim clara sunt) declaratur exemplo: nam si aliquid nobis proponatur, ut credendum ex testimonio hominis fide dignissimi, et non ab illo verbum ejus audiamus, sed per alium minoris auctoritatis proponatur, hoc ipso infirmatur fides humana in suo ordine, et res minus certa efficitur, et tanto magis crescit hæc incertitudo, quanto plura media, seu plures proponentes intercedunt, quod totum evidenti experimento notum est; ergo idem erit, proportione servata, in fide divina, et objecto ejus: nam intercedit eadem ratio, videlicet quod certitudo assensus etiam pendeat a proponente, et ideo nisi ille sit æqualis auctoritatis, claudicat, ut ita dicam, assensus, et certitudo.

2. *Assertio de fide.—Probatur ex Scriptura.* Contrarium nihilominus docet fides Catholica, ad quam in hoc puncto explicandam, dico primo: non est necessarium ad credendum, ut fidei objectum per ipsum Deum immediate proponatur. Assertio est certa de fide, quæ probari potest simul inductione et divinis Scripturis; nam imprimis angelis omnibus sufficienter propositum est fidei objectum, et tamen, juxta doctrinam communem Theologorum, sumptam ex Dionysio, cap. 4 de Divinis nominibus, non omnibus immediate Deus locutus est; illuminat enim infima per media, et media per superiora, atque ita tantum supremo angelo creditur Deus immediate revelasse mysteria, et per eum cæteros suo ordine. Unde etiam de Adamo licet verum sit immediate accepisse a Deo infusam fidem, nihilominus quoad objecti propositionem per angelos fuit illuminatus et doctus, juxta eamdem communem doctrinam. Verum hæc minus certa sunt, licet sint verisimiliora. De hominibus autem in statu naturæ lapsæ certior fit inductio, nam imprimis in statu legis naturæ paucæ factæ sunt revelationes hominibus, quæ immediate a Deo processerint, scilicet, quibusdam Patriarchis, vel excellentioribus hominibus; ordinaria autem lex fuit, ut parentes filios docerent, et sic per continuam traditionem fides ad posteros deveniret, et hoc modo Adam instruxit in fide filios suos, et de Abraham dicitur, Genes. 18: *Scio quod præcepturus sit filiis suis*, etc. Deinde de tempore legis Moysis dicitur, Exod. 14: *Crediderunt Deo, et Moysi servo ejus*, utique Deo, ut testificanti et immediate loquenti cum Moyse, Moysi autem ut sufficienter proponenti; nam Deus ad totum populum per Moysem loquebatur; Deuter. autem 10 additur: *Eruntque verba hæc in corde tuo, et docebis ea filiis tuis*. Unde est illud Psalm. 77: *Quanta mandavit Patribus nostris, nota facere ea filiis suis*. Præter hæc autem sæpe Deus per Prophetas loquebatur, et novas revelationes proponebat, juxta illud Luc. 1: *Sicut locutus est per os Sanctorum, qui a sæculo sunt, prophetarum ejus;* et ad Hebr. 1: *Olim Deus loquens Patribus in prophetis*. Denique in lege gratiæ, idem modus providentiæ et prædicationis fidei servatus est. Nam imprimis missus est Joannes, *ut omnes crederent per illum;* postea vero Deus ipse per humanitatem assumptam docuit eos, qui illum immediate audire potuerunt. Ad reliquos autem misit Apostolos dicens, Matth. ultimo: *Prædicate Evangelium omni creaturæ;* et subdit: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit;* et Actor. 1: *Eritis mihi testes*, etc., *usque ad ultimum terræ*. Ergo hic est modus sufficiens, imo et ordinarius, ad proponendam et concipiendam fidem. Et ideo dixit Paulus, ad Rom. 10: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. Loquitur autem de verbo sensibili, nam subdit: *Quomodo audient sine prædicante*, etc.

3. *Confirmatur ab absurdo. — Item ex Patribus.* — Et confirmatur hæc veritas, quia alias inutilis esset Scriptura, et traditio, ac doctrina fidei per Ecclesiam, quia hæc omnia creata sunt; ergo si necessaria est immediata locutio, et propositio ipsius Dei, hæc non sufficiunt, imo parum deserviunt. Consequens autem est plane hæreticum; nam de Scripturis dicit Christus, Joann. 10: *Scrutamini Scripturas, nam ipsæ testimonium perhibent de me;* quamvis enim per homines scriptæ sint, tamen *Spiritu Sancto inspirati, locuti*

sunt Sancti Dei homines, et ipsæmet Scripturæ traditionem et doctrinam Ecclesiasticam commendant, ut infra suis locis videbimus. Unde etiam potest hæc veritas confirmari testimoniis Patrum, qui nos docent recurrere ad originem fidei, et per continuam traditionem credentium veram fidem retinere; et specialiter videri possunt Irenæus, lib. 4, cap. 43, et Cyprianus, in Epistol. 14; Eusebius, in principio librorum de præparatione Evangel.; Epiphan., in principio oper. cont. hæres., et optime Augustinus, in Procemio lib. de Doctrina Christian., et toto libr. de Utilitate credendi, et libro undecimo Confess. cap. 3.

4. *Denique confirmatur ex congruentiis. — Prima, quam attigit Augustinus. — Secunda congruentia. — Tertia.* — Denique addere possumus congruentias; prima desumitur ex suavi ordine divinæ providentiæ, quam tetigit Augustinus, libr. contr. Epistol. Fund., cap. 4 et 14, dicens : *Sicut Deus immediate creavit unum hominem, et ab illo ac per illum producti sunt cæteri successione continua, ita in fide per se instruxisse Deum quosdam homines, a quibus alii docerentur*. Et ita communis ratio prudentiæ est, ut homines per homines doceantur, sicut ad Cornelium missus est Petrus, Actor. 10, et ad Eunuchum Philippus, Actor. 8. Quod si interdum hic ordo mutatur, est speciale privilegium, sicut Paulus de se dicit, ad Galat. 1 : *Non ab hominibus, neque per hominem.* Secundo, fuit hoc conveniens ad conservandam consensionem et unitatem fidei inter homines, nam si fides concipi non posset, nisi per immediatam Dei propositionem, unusquisque præsumeret de sua fide, et fieret sibi regula fidei, quod est absurdissimum, ut infra videbimus. Sic enim Angelus Satanæ facile se transformaret in Angelum lucis, et inde nascerentur infinitæ divisiones et schismata, quia non tenerentur homines fidem dare exteriori doctrinæ, sed interiori imaginationi, contra illud Pauli : *Si Angelus de cœlo evangelizaverit vobis aliter quam evangelizatum est, anathema sit.* Tertio, potuit hoc conferre ad majus meritum fidei, et majorem humilitatem exercendam, dum in re difficillima homo subjicitur homini, etiam quoad intellectum, in quo solet esse major difficultas. Hæ autem rationes omnes supponunt hunc modum propositionis fidei posse esse sufficientem, quod ex usu ipso satis probatum relinquitur; modus autem hujus sufficientiæ insinuabitur statim respondendo ad rationem contrarii erroris, et latius in sequentibus explicabitur.

5. *Assertio secunda bipartita. — Prima pars assertionis. — Immediata propositio immediatione suppositi in tribus eventibus locum habet. — Primus eventus, necessitatis. — Secundus, dignationis. — Tertius, privilegii.* — Dico secundo : quamvis necessarium non sit ut sufficiens propositio fidei a Deo immediate fiat, necessarium saltem est ut divina virtus in ea proxime et specialiter intercedat. Hæc assertio potest commode declarari per distinctionem illam physicam de causa efficiente immediata immediatione suppositi, vel immediatione virtutis : prior enim pars procedit de immediatione suppositi; sic enim ostensum est in præcedenti assertione, non esse necessarium ut propositio fidei immediate a Deo fiat; quin potius regula generalis in hoc puncto est, ordinarie illam propositionem fieri per aliquos Dei ministros, vel homines, vel angelos, juxta occurrentem opportunitatem; in tribus autem casibus invenimus, Deum proposuisse fidem immediate immediatione suppositi. Primus vocari potest necessitatis; sic enim dixit D. Thomas, 3 Cont. Gent., cap. 154, necessarium esse ut propositio fidei interdum a Deo immediate fiat; nam si fides traditur per aliquem Dei ministrum, necessarium est ut ille sit doctus ab alio, unde cum non procedatur in infinitum, necessarium est pervenire ad aliquem qui sit immediate doctus a Deo, et hoc modo Deus immediate proposuit fidem primo Angelo, ut dixi. Procedit autem hic discursus, quando minister Dei per fidem tantum suscepit doctrinam quam aliis tradit; posset enim primus fidei prædicator doceri a Deo per scientiam infusam vel beatam, et tunc non esset necessarium proprium objectum fidei, quatenus tale est, alicui proponi a Deo immediate, sed solum ut objectum scientiæ vel visionis : et hoc modo Christus Dominus immediate aliis fidem proposuit, quamvis illi nulla sit facta propositio fidei; quia fidem non habuit, sed visionem et scientiam. Secundus ergo casus, in quo Deus proposuit immediate fidem, dici potest dignationis, seu specialis dispensationis; et hæc fuit propositio fidei per Christum Dominum facta, de qua Paulus, ad Hebr. 1 : *Olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissime locutus est nobis in Filio,* id est, per Filium; et hoc est quod, Isai. 14, prædictum erat : *Dabo filios tuos doctos a Domino.* Propter quod dixit Christus Dominus, Joan.

6: *Scriptum est in Prophetis: Erunt omnes docibiles Dei*, ut notavit Hieronymus ad dictum locum Isaïæ. Tertius casus vocari potest specialis privilegii, sicut Paulus de se dicit: *Non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum*, ad Galat. 1; et fortasse hoc privilegium concessum est Moysi, Davidi, aut aliis eximiis Prophetis, quamvis, juxta doctrinam Dionysii et Theologorum, probabilius sit omnes illas revelationes factas esse ministerio angelorum. Extra hos vero casus fit propositio per ministerium hominum, ut in præcedente assertione probavi.

6. *Secunda pars assertionis, de immediatione virtutis declaratur. — Ratione ostenditur.* — Altera vero pars assertionis procedit de immediatione virtutis; et sensus est, quoties fides prædicatur, ut propositio fiat sufficiens, necessarium esse ut speciali modo Deus circa illam cooperetur, non tantum generaliter concurrendo per modum causæ primæ, quod per se clarum est, sed etiam specialiter adjuvando, et peculiari modo doctrinam confirmando, juxta illud Marci, ultimo: *Prædicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Ratio autem est, quia doctrina fidei est valde supernaturalis, et magna ex parte repugnans humanæ concupiscentiæ, et ideo, ut credibilis fiat et amabilis, necesse est ut divina virtus interveniat, quæ et illam speciali modo persuadeat, et capacitati hominis accommodet. Potestque amplius in hunc modum declarari, nam hæc fides dupliciter potest proponi: primo per generalem prædicationem, quæ fit quando primum incipit introduci, sicut prædicata est per Christum, et per Apostolos, et tunc profecto necessarium fuit doctrinam confirmari signis propriis divinæ virtutis, ut sunt miracula, et quæ infra, sect. 3, commemorabimus, et ideo semper hunc ordinem Deus observavit, ut constat in promulgatione Evangelii, et in promulgatione veteris Testamenti, et fere in singulis Prophetis; ac denique de seipso dixit Christus: *Si non venissem, et locutus eis fuissem et si opera non fecissem in eis, quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent.* Alio modo contingit fidem jam sufficienter prædicatam et introductam, singulis prædicari et quasi applicari, et tunc non sunt necessaria exteriora signa divinæ virtutis; necessarium autem est ut divina virtus interius adjuvet et cooperetur, ut unusquisque sufficienter percipiat propositionem fidei, et de illa convenienter judicet; nam totum hoc est opus valde supernaturale, quod sine peculiari auxilio gratiæ præstari non potest. Et hoc insinuatum est Actor. 16, cum de quadam fœmina dicitur: *Cui Deus aperuit cor, ut intenderet his quæ dicebantur a Paulo*, quasi hoc fuerit necessarium ut crederet; nam, ut idem Paulus dixit, 1 ad Corinth. 3: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus;* propter quod dixit D. Gregorius, homil. 40 in Evangel.: *Nisi divinus Spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris;* quia licet necessarius sit, non sufficit sine spiritus cooperatione. His ergo modis propositio fidei est a Deo, vel immediatione suppositi, vel immediatione virtutis.

7. *Satisfit allatis in num. 1. — Ad locum Jeremiæ. — Aliud est interior revelatio, aliud auxilium.—Ad loca Joannis.—Ad cætera loca.* — Superest respondere ad motiva contrarii erroris. Et imprimis testimonium Jeremiæ nihil ad propositum facit, quia ut jam in libro 10 de Legibus, cap. 3, num. 8, exposuimus, ibi specialiter promittitur novum testamentum, et lex Evangelica hominibus tradenda, ut exposuit Paulus, ad Hebr. 8 et 10. Unde, quia hæc lex perfectissima et maxime spiritualis futura erat, ideo dicitur scribenda in cordibus et mentibus hominum; non quia non esset tradenda per exteriorem doctrinam, sed quia, mediante verbo Dei externo, erat cordibus imprimenda; insinuatur etiam ibi abundantia divinæ doctrinæ futura in tempore legis gratiæ, et præcipue in initio, in ipsomet Messiæ adventu, ut late et bene explicat Franciscus Ribera, ad Hebr. 8. Denique promittitur eo loco peculiaris gratia, et interna Spiritus Sancti illuminatio, danda hominibus in hoc tempore legis gratiæ, ad credenda et intelligenda mysteria quæ illis prædicantur, juxta illud Joel. 2: *Effundam de spiritu meo super omnem carnem;* unde in hoc valde errant hæretici, nam confundunt internum spiritum et auxilium gratiæ necessarium ad credendum, cum interna revelatione. Cum tamen hæc duo valde diversa sint, nam auxilium internum gratiæ, in singulis necessarium est ut credant; singularis vero revelatio interna, quæ per aures corporis non ingrediatur, non semper nec regulariter necessaria est, ut diximus. Et inde sumenda est responsio ad secundum testimonium, ex 1 Joan. 2; nam ibi *unctionem spiritus* vocat Joannes, internam inspirationem; nam per illam homo illuminatur et juvatur ad credendum; illa vero unctio supponit exteriorem doctrinam

regulariter loquendo, quod clare insinuavit ibidem Joannes, dicens : *Quod audistis ab initio, in vobis permaneat*, ubi recte Augustinus, tract. 3, notat superfluum fuisse Joannem monere, ut doctrinam datam retinerent, si sola interior illuminatio seu revelatio sufficeret, de quo etiam videri potest optime Gregorius, 5 Moral., cap. 18, alias 19. Et hinc patet responsio ad cætera testimonia ; nam ratione interni auxilii gratiæ, dicitur Deus specialiter docere credentes, juxta illud Psal. 93 : *Beatus quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum ;* et ideo Augustinus sæpe auxilium gratiæ vocat interiorem doctrinam, quæ regulariter exteriorem supponit, et hoc modo exponit Gregorius supra locum Matth. 23 : *Unus est magister vester.* Et sic etiam oves Christi dicuntur *vocem ejus audire*, et spiritualis dicitur *omnia judicare*, per regulas tamen et documenta fidei, et ad hunc modum intelligenda sunt alia, quæ afferri possent.

8. *Ad rationem in eodem num.* 1. — Ad rationem, dicitur imprimis eamdem fere difficultatem esse in propositione fidei, etiamsi a Deo immediate fiat : nam qui illam recipit, non videt evidenter Deum esse qui loquitur, quando revelatio est obscura, prout ad fidem necessaria est, ut in superioribus diximus. Eadem ergo difficultas relinquitur, quomodo talis propositio possit sufficere ad certitudinem infallibilem fidei. Responsio ergo generalis est, sufficere evidentiam credibilitatis, quæ tam in propositione externa, quam in mere interna inveniri potest. Qualis autem hæc sit, et quomodo sufficiat, paulatim explicandum est.

SECTIO II.

Qualis esse debeat propositio objecti fidei, ut ad credendum fide Christiana sufficiat.

1. *Vana infidelium reprehensio. — Aliorum hæretiorum extremus error.* — Solent infideles, ut ait Basilius in Psalm. 115, reprehendere Christianos, eo quod sine ratione, vel, ut ipsi putant, contra rationem credant ; qua de causa dixit Paulus, 1 ad Corinth. 1 : *Verbum crucis pereuntibus videri stultitiam*, et similiter ait *Christum crucifixum Judæis esse scandalum, Gentibus autem stultitiam.* Prophirius etiam, et Julianus Apostata, ut refert divus Hieronymus, Matth. 9, irridebant stultitiam eorum qui Christi doctrinam et vocationem sequuntur. Unde alii hæretici, ad vitandam hanc reprehensionem, in aliud extremum inciderunt, dicentes nil esse credendum, nisi quod ratione ostenditur, ut videri potest apud Augustinum, lib. de Utilitate credendi ; et Bernardum, epistol. 109. Vera autem et Catholica doctrina mediam viam tenet ; nam et levitatem animi et duritiem cordis reprehendit in credendo ; docetque, quamvis non semper possimus rationem reddere propriam earum rerum quas credimus, posse nihilominus sufficientem rationem reddere cur credamus ; sic enim dixit Petrus, 1 can., cap. 3, *paratos nos esse debere ad reddendam rationem ejus, quæ in nobis est spei seu fidei.* Hanc ergo rationem in præsenti inquirimus, nam ex hoc pendet ut sciamus quomodo possit talis esse propositio fidei, ut sit rationi consentaneum illam recipere.

2. *Ratio dubitandi in hac quæstione. — Confirmatur primo. — Secundo.* — Ratio autem dubitandi esse potest, quia vel hæc propositio ostendit sufficienter rem credendam in se ; et hoc dici non potest, quia per fidei doctrinam non ostenduntur veritates credendæ in seipsis ut est notum ; vel ostendit res credendas saltem sub ratione credibilis, et hoc etiam non videtur dici posse ; quia vel illa ostensio est tantum probabilis, vel est evidens ; prior est insufficiens, posterior autem videtur impossibilis ; ergo nulla est quæ sufficiat : minor quoad priorem partem probatur, quia si propositio fidei sit tantum probabilis, relinquet formidinem et dubitationem aliquam, saltem de certitudine veritatis propositæ ; ergo non potest sufficiens esse ad credendum fide Christiana, quæ debet esse ita certa, ut omnem formidinem et dubitationem excludat. Altera vero pars minoris probatur, quia mysteria fidei adeo superant rationem, ut interdum videatur necessarium prima principia, et alia quæ videntur evidentia, negare, ut illa credantur ; quomodo ergo fieri potest ut talia mysteria fiant evidenter credibilia ? Et confirmatur primo, nam videtur involvi repugnantia, cum res credenti dicitur evidenter credibilis, nam res denominatur credibilis ab ipsa fide per quam credi potest, sicut visibile dicitur per denominationem a visu, et intelligibile per denominationem ab intellectu ; sed non potest res denominari evidenter credibilis ab ipsa fide, cum fides non sit evidens ; ergo repugnat rem esse evidenter credibilem. Confirmatur secundo, quia non potest evidenter ostendi mysteria fidei quæ credenda propo-

nuntur, esse possibilia, vel non esse impossibilia; ergo non possunt fieri evidenter credibilia : antecedens patet, quia si evidenter ostenderetur illa mysteria esse possibilia, facile ostenderetur etiam esse vera, illa præcipue quæ ad naturam Dei spectant. Constat autem fidem non esse de evidentibus, id est, de his quæ evidenter vera demonstrantur; quod maxime verum est de mysteriis quæ sola fide cognoscuntur, ut sunt supernaturalia. Prima vero consequentia probatur, quia ut aliquid sit credibile, debet esse possibile ; unde quod est evidenter impossibile, est etiam evidenter incredibile; ergo, et e converso, ut res ostendatur evidenter credibilis oportet ut etiam ostendatur possibilis ; ergo cum hoc secundum fieri non possit, nec primum est ad propositionem fidei postulandum.

3. *Assertio prima.* — *Ejus ratio ex Eccles.* 19. — *Declaratur primo.*— *Declaratur secundo.*—*Declaratur tertio.*—*Objectioni occurritur.* — In hoc puncto, imprimis statuendum est, ad sufficientem objecti fidei propositionem, non satis esse objectum utcumque proponi tanquam dictum, seu revelatum a Deo, sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi, ut prudenter appareat credibile, eo modo quo proponitur. Hæc assertio indubitata est apud omnes, et ratio est, quia *qui cito credit, levis est corde*, Ecclesiast. 19; dicitur autem cito et leviter credere, qui imprudenter credit; ergo qui sic credit, non potest credere fide divina; ergo necessaria est talis propositio objecti credendi per hanc fidem, ut prudenter credi possit. Prima consequentia, nam reliqua omnia sunt clara, probatur, quia quæ a Deo sunt, ordinata sunt : fides autem Christiana speciali modo fit a Deo, et ex ejus auxilio ; ergo non fit imprudenter neque inordinate. Et declaratur in hunc modum ; nam voluntas credendi, quæ ad fidem supernaturalem sufficit, est etiam supernaturalis, et ex speciali Dei auxilio; ergo per se est voluntas studiosa et honesta; ergo supponit prudens judicium circa objectum suum. Nam prudentia est, quæ virtutes voluntatis ad operandum movet. Declaratur secundo, quia ex opposito modo credendi nascuntur hæreses et schismata, quia qui imprudenter credit, facile decipitur; credulitas autem fidei talis esse debet, ut sit immunis ab omni falsitate ; ergo non potest induci nisi per prudens judicium. Tandem id patet ex conditionibus hujus fidei, nam debet excludere omnem formidinem et mutabilitatem; nam qui semel credit prout debet, nunquam potest licite et prudenter recedere a tali fide; quotiescumque autem homo imprudenter aliquid credit, si id postea advertat, potest prudenter recedere a tali fide, vel saltem de illius veritate dubitare; repugnat ergo fidei Christianæ imprudens credulitas; ergo requirit talem objecti propositionem, quæ sufficiat ad prudenter judicandum illud esse credibile. Neque in hac assertione invenio difficultatem alicujus momenti; nam quod quidam objiciunt, quia homo est liberi arbitrii, ergo potest pro sua libertate credere, prout voluerit, objectum quomodocumque propositum, hoc, inquam, nullius momenti est; primo, quia licet homo voluntarie præbeat assensum, nihilominus non potest assentire propositioni in qua ratio veritatis non appareat, quia non potest voluntas movere extra objectum suum; simili ergo modo, licet homo possit leviter credere objectum fidei insufficienter propositum, solum credet imperfecta et humana fide, quia ex vi talis propositionis non apparet in objecto aut veritas aut credibilitas infallibilis; necessaria est ergo prudens propositio.

4. *Assertio secunda.* — *Probatur ratione.*— Dico secundo: ut propositio objecti fidei sit sufficiens, necessarium est ut id quod proponitur fiat evidenter credibile, tanquam dictum a Deo, ac subinde ut certum et infallibile. Hanc assertionem insinuavit satis D. Thomas 2. 2, quæst. 1, artic. 4, ad 2, cum de fidelibus dicit: *Non crederent, nisi viderent esse credibile.* Ubi notanda est distinctio et variatio illorum verborum *credere* et *videre*, nam prius dicit obscuritatem ; unde posterius, ut condistinctum ab illo, dicit claritatem et evidentiam ; neque illa duo repugnant, quia versantur circa diversa, nam creditur aliquid sub ratione veri, videtur autem sub ratione credibilis. Et ita intellexerunt D. Thomam Cajetanus et alii Theologi, qui communiter sequuntur hanc sententiam; ideoque in id maxime incumbunt, sicuti sectione sequenti videbimus, ut ostendant nostræ fidei mysteria esse evidenter credibilia; quia nimirum non minorem credibilitatem ad illam sufficere judicarunt. Est denique consentanea Patribus, quos ipsa sequenti sectione allegabimus; probatur autem ratione, quia ante fidem necessarium est velle credere, et ante hanc voluntatem necessarium est judicium, quo voluntas inducatur ad volendum credere, quod non est aliud nisi judicium de credibilitate objecti ; ergo vel illud judicium est certum vel in-

certum: si est certum, est etiam evidens; si autem est incertum, non est sufficiens ad credendum fide christiana. Ergo necesse est ut tale judicium sit evidens. Prima pars minoris seu prima conditionalis probatur, quia certitudo propria, et objectiva ac prudens non datur sine evidentia, nisi in assensu fidei Christianæ, ut constat ex dictis in superioribus de objecto formali fidei. Illud autem judicium de quo tractamus, nondum est fidei Christianæ, quia supponitur ad hanc fidem, et est via ad illam; ergo non potest esse certus et obscurus; ergo si est certus, est evidens. Altera vero pars minoris probatur et patet, quia judicium incertum de credibilitate objecti non potest esse sufficiens ad fidem certam, qualis esse debet Christiana.

5. *Evasio superioris rationis.* — *Obstruitur primo.* — *Obstruitur secundo.* — *Confirmatur primo.* — *Confirmatur secundo.* — Responderi vero potest judicium necessarium ad concipiendam voluntatem credendi, debere esse practice certum, quia esse debet judicium prudens, scilicet: *Hoc secundum rectam rationem est credendum.* Ad hanc autem certitudinem practicam sufficere potest judicium probabile de credibilitate objecti, nam ex probabilitate speculativa sæpe infertur certitudo practica, et ita in fide humana sæpe prudenter creditur, quod probabiliter tantum apparet credibile: et in aliis actionibus studiosis, sæpe ducimur judiciis probabilibus applicando illa cum certitudine practica; ergo simili modo in præsenti satis erit probabile judicium: *Hoc esse credibile,* ut inde cum certitudine practica inferamus *hoc esse credendum.* Respondetur imprimis, etiam in fide humana et aliis actibus moralibus, licet verum sit sufficere judicium probabile de honestate objecti, quod est quasi directum, si tamen fiat reflexio supra ipsam probabilitatem, semper dari evidentiam probabilitatis, licet non detur evidentia rei, et ideo cum proportione necessariam esse in præsenti evidentiam credibilitatis. Verumtamen, quia illud fortasse non est infallibile, addo ulterius esse rationem longe diversam in fide Christiana et humana; nam judicium prudens, fundatum in sola probabilitate speculativa, licet sit certum practice, est tamen mutabile, quia principia probabilia in quibus fundabatur possunt facile mutari, atque ita etiam potest humana fides mutari, si probabiliores conjecturæ in contrarium concipiantur. At vero Christiana fides ita est certa, ut semel concepta mutari non possit, juxta testimonium Pauli sæpe citatum, ad Galat. 1: *Si angelus de cœlo*, etc.; ideo talem certitudinem practicam requirit in judicio credendorum, ut fundetur in evidentia credibilitatis, et non in sola probabilitate, quæ facile potest deficere; alioqui posset illa probabilitas deficere advenientibus aliis conjecturis, et sic posset homo prudenter dubitare, vel etiam deficere a fide semel sufficienter proposita et prudenter concepta, quod est absurdissimum. Inde enim sequeretur posse hominem perdere fidem sine peccato, et consequenter posse perdere fidem et conservare gratiam; vel certe sequitur posse retinere habitualem fidem, discedendo ab his quæ prius crediderat fide infusa, vel ab aliquo illorum, quæ omnia absurda et impossibilia sunt. Et confirmatur, quia certitudo fidei non est tantum practica, sed speculativa, id est de veritate rei in se; ergo requirit etiam certitudinem speculativam de credibilitate sui objecti, nam impossibile videtur hominem determinari ad credendum aliquid firmiter et certo, si cum formidine tantum, et non certo judicet illud esse credibile. Denique hac ratione propositio fidei, ex divina providentia fieri non solet sine magnis argumentis, et signis divinæ auctoritatis. Ideo enim quando prædicatores mittit, dat eis potestatem faciendi signa, et mirabilia, ut patet Exod. 4, Luc. 19 et 10, et notat D. Thomas in illud ad Roman. 10: *Quomodo credent sine prædicante, et quomodo prædicabunt,* utique sufficienter, et ita ut obligent alios ad credendum, *nisi mittantur,* utique cum divina virtute, vel adjutorio quo possint res facere sufficienter credibiles, juxta dicta in sectione præcedente.

6. *Assertio tertia.*—*Sequitur ex præcedenti.*—Ex quibus infero, et dico tertio, ut objectum fidei sufficienter proponatur, non solum objectum debere fieri evidenter credibile, sed etiam evidenter credibilius quocumque alio objecto, seu doctrina sibi contraria, vel repugnante. Hæc assertio sequitur, ut dixi, ex præcedenti; nam fieri potest in humana fide et cognitione, ut duæ propositiones contradictoriæ sint probabiles, etiam evidenter quoad probabilitatem. Nam hoc non involvit repugnantiam, quia multa falsa sunt probabiliora veris, et quia ex vi illius probabilitatis solum datur judicium formidolosum et incertum de veritate, seu de re ipsa; at vero in præsenti repugnat aliquid esse evidenter credibile fide Christiana, et simul contrarium

etiam esse credibile, non solum evidenter, verum nec etiam prudenter; quia judicium, quod fieri debet ex tali credibilitate, debet esse certum et sine formidine; ergo impossibile est ut contraria doctrina sit evidenter vel prudenter credibilis. Alias talis credibilitas necessario pareret formidinem; imo etiam licitum esset homini, inter illa credibilia, eligere quod mallet, si utrumque esset evidenter credibile, non solum absolute spectatum, sed etiam comparative; hoc autem repugnat et certitudini et obligationi fidei Christianæ; nam si sufficienter proponatur, tenemur illam credere cum certitudine, ac præferendo etiam illam omni doctrinæ contrariæ; ergo necesse est ad hanc sufficientem propositionem, ut tale objectum fiat evidenter credibile, non solum absolute, sed etiam comparative.

7. *Assertio quarta.— Notatio pro ea probanda.— Probatur jam ex D Thoma.— Et ratione.—* Ex quibus ultimo concludo non solum debere objectum fidei esse evidenter credibile, verum etiam requiri evidentiam, quod secundum rationem naturalem tale objectum sit credendum, et talis fides sit præferenda cuicumque opinioni contrariæ. Ad hujus assertionis probationem, advertendum est hæc duo esse diversa, scilicet, aliquid esse credibile, vel etiam esse credendum secundum rectam rationem; differunt enim tanquam potentia et actus seu obligatio ad actum; non enim semper tenemur credere quidquid credibile est, ut in humanis constat; nihilominus tamen in divina fide dicimus, quoties objectum proponitur sufficienter ut credibile tali fide, consequenter etiam esse credendum, secundum rectam rationem; propter quod dixit D. Thomas, in quæst. 2 hujus materiæ, quod, licet præceptum fidei simpliciter sit supernaturale, quia est de actu supernaturali, nihilominus, facta sufficienter propositione objecti fidei, ipsam rationem naturalem ostendere, talia credibilia esse credenda; et consequenter inferius, quæst. 10, dicit infidelitatem positivam, licet proxime et immediate sit contra præceptum divinum supernaturale, remote et quasi radicaliter esse etiam contra rationem naturalem, dictantem credendum esse quod Deus dicit, et credendum esse dici a Deo, id quod nomine et virtute ejus sufficienter proponitur. Et ratione amplius declaratur, quia ipsa ratio naturalis dictat, propositis pluribus sectis seu viis ad felicitatem æternam consequendam, et ad colendum Deum debito modo, illam esse sequendam, quæ evidenter credibilior apparet; sed quando doctrina fidei sufficienter proponitur, ostenditur evidenter credibilior quacumque secta illi contraria; ergo ipsa ratio naturalis dictat illam esse credendam. Consequentia est clara, et minor in prioribus conclusionibus probata est; major autem ex terminis videtur evidens, quia illud est credendum quod majorem veritatis speciem præ se fert, et præsertim in negotio salutis, in quo omne morale periculum vitandum est.

8. *Ad rationem dubitandi in num. 2.— Ad primam confirmationem.— Objectum aliquod dupliciter dici potest credibile.—* Ratio ergo dubitandi in principio posita facile ex dictis solvitur; quantumvis enim res sit supernaturalis, potest fieri evidenter credibilis per signa et alia media sensibus objecta, adjuvante lumine et discursu naturali, quia credibilitas provenit ex medio extrinseco, quod naturaliter potest evidenter cognosci. Et potest etiam cadere in mysterium supernaturale, et illud denominare credibile, ut explicando rem ipsam in sequentibus manifeste constabit. Unde prima confirmatio, fundata in denominatione *credibilis*, in æquivoco laborat, ut facile intelligi potest iisdem exemplis quæ in illa afferuntur. Intelligibile enim et sensibile duobus modis accipi possunt, ut ex Metaphysica constat, disputat. 44, sect. 11, a num. 64, et libr. 2 de Ang., cap. 2, num. 24, scilicet formaliter et fundamentaliter; et priori modo verum est illas denominationes sumi a potentia intellectus vel sensus, quatenus potest intelligere vel sentire tale objectum, quod inde passive denominatur intelligibile vel sensibile; posteriori autem modo, scilicet fundamentaliter, non est illa denominatio a potentia, nam potius ad potentiam ipsam supponitur, et sumitur ab aliqua intrinseca proprietate rei, quæ est veritas in objecto intelligibili, et virtus immutandi sensum in sensibili. Quæ distinctio (licet in lib. 2 de Grat., cap. 11, num. 25, pro re subjecta non placuerit) dari etiam solet de objecto possibili, et dedimus disput. 30 Metaph., sect. 17, num. 10. Ita ergo in præsenti dupliciter potest objectum denominari credibile, scilicet formaliter et quodammodo fundamentaliter, seu dispositive; et priori modo concedimus denominationem sumi ab ipsa virtute fidei; posteriori autem modo negamus inde sumi, sed a testimoniis, et aliis conjecturis, quæ concurrunt ad sufficientem applicationem fidei. Est tamen hic

nonnulla differentia : nam utraque denominatio credibilis est extrinseca; parum autem refert, quia formæ extrinsecæ denominantes distinctæ sunt, et una ad aliam comparatur, sicut dispositio ad formam, quia testimonia illa per quæ objectum propositum fit evidenter credibile, præparant viam ad fidem introducendam, quæ, considerata in habitu, seu in potentia, denominat rem formaliter credibilem; sumpta vero in actu denominat creditam.

9. *Ad secundam confirmationem quomodo responderi possit secundum alios.— Vera responsio.*—In secunda confirmatione, fit argumentum ab evidenter credibili ad evidenter possibile, seu non impossibile, ubi posset tractari opinio quorumdam Theologorum, qui dixerunt mysteria fidei posse demonstrari non esse impossibilia, ad quam videtur ex parte accedere Cajetanus, 1 part., quæst. 1, art. 8, quatenus dicit posse Theologum evidenter solvere argumenta quæ ab infidelibus fiunt contra mysteria probando esse impossibilia; idque non tantum negative, sed etiam positive, ut ipse loquitur, utique demonstrando in talibus argumentis esse deceptionem; et potest etiam citari Richar. de S. Victore, lib. 1 de Trinitate, cap. 4, quatenus dicit non deesse rationes necessarias ad persuadenda mysteria fidei; verius tamen est non posse Theologum demonstrare esse possibilia principalia mysteria supernaturalia fidei, ut de Trinitate, Incarnatione et Eucharistia suis locis ostenditur, libr. 1 de Trinit., cap. 11; de Incarnat., disput. 3, sect. 1; de Sacram., disput. 46, sect. 7. Et longe certius est hoc non esse necessarium ad sufficientem propositionem objecti fidei, alioqui pauci possent credere, et multo pauciores obligari ad credendum; nec Cajetanus citato loco contrarium sentit, quod etiam posteriores alii notarunt [1], nec de omnibus rationibus, quæ fiunt contra fidem, dicit posse evidenter positive solvi, sed de aliquibus, quod incertum est; et si contingat, est per accidens, quatenus talia argumenta assumunt aliquid contra rationem naturalem; per se autem loquendo satis est solvere hujusmodi rationes negative, id est, negando aliquid quod probari non potest, et evidenter ostendendo non probari, etiamsi non demonstretur esse falsum, ut quod una essentia non possit esse in tribus personis, vel aliquid simile. Richardus autem exponendus est de rationibus necessariis non ad ostendendam veritatem, sed vel credibilitatem, vel consonantiam aliquam cum veritate, de quo videri potest Scotus, in 3, distinct. 24. Ad confirmationem ergo negatur illatio; quia loquendo in communi, latius patet credibile quam possibile; nam aliquid impossibile potest fieri credibile, quia credibilitas sumitur ex medio extrinseco et testimonio quod potest cadere in rem impossibilem; et ideo, ex negatione evidenter possibilis, non sequitur negatio evidenter credibilis; et quamvis in nostra fide nihil sit credibile, quod non sit possibile, hoc tamen solum est certum, non autem evidens; et ideo ex evidentia credibilitatis non sequitur possibilitatis evidentia.

[1] In his est Cumel., 1 p., q. 1, a. 8, in sua q. 3, dub. 2.

SECTIO III.

Utrum mysteria fidei Christianæ sint evidenter credibilia.

1. *Assertio de qua dubitare non licet.—Probatur auctoritate Scholasticorum. — Et antiquorum Patrum.—Consonat Scriptura.*—In præcedenti sectione, solum declaratum est quid requiratur ad sufficientem propositionem fidei; nunc ostendendum est quomodo illud totum perfectissime inveniatur in catholica fide; et quoniam dixi evidentem credibilitatem esse necessariam, non tantum absolute, sed etiam comparate, ideo hic priorem partem ostendam, et in sequentibus posteriorem. Dico ergo mysteria fidei Christianæ esse evidenter credibilia : est assertio certa, de qua nullus Catholicus potest dubitare; tradit illam D. Thomas 2. 2, quæst. 1, artic. 4 ad 2, ubi Cajetanus et omnes; idem D. Thomas, 3 part., quæst. 42, 43 et 44, agens de doctrina et miraculis Christi, et 1 Contra gent., cap. 6; reliqui Scholastici, in Prolog. Sententiar., ubi bene Scotus, quæst. 2; et ex modernis late illam ostendit Medina, libr. 2 de Recta in Deum fide, et latius Bosius, in duobus tomis de Signis Ecclesiæ; Valentia, tom. 3, disput. 1, quæst. 1, punct. 4. Et ex antiquis in hac veritate demonstranda laboravit Tertullianus, in Apol.; Justin. Martyr, in Apolog. pro Christianis; Euseb. Cæsar., fere toto opere de Præpar. Evang., et nomine Augustini, lib. de Fide rerum invisib., præsertim cap. 7; et certius idem Augustinus, lib. contra Epistolam Fundamenti, cap. 4, ubi habet illa verba

præclara : *Multa sunt quæ in Ecclesia me justissime tenent, consensio populorum, et gentium auctoritas miraculis inchoata, spe aucta, caritate firmata, et vetustate nutrita, tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas Dominus mandavit, usque ad præsentem Episcopatum successio sacerdotum ; tenet denique ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sola hæc Ecclesia obtinuit.* Consonat etiam huic veritati Scriptura, dicens : *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis,* Psalm. 92. Et quod dixit Paulus, ad Hebr. 2 : *Quomodo nos effugiemus*, scilicet iram Dei, *si tantam neglexerimus salutem, quæ cum initium accepisset narrari per Dominum, in nos confirmata est, contestante Deo, signis et portentis,* etc. ? Cui consonant illa verba Christi Domini, Joan. 15 : *Si opera non fecissem in eis,* etc., *nunc autem excusationem non habent de peccato suo.*

2. *Motivum primum credendi, sumptum ex triplici prærogativa fidei. — Prima prærogativa* — Ut autem veritatem hanc ratione ostendamus, oportet fundamenta seu motiva hujus credibilitatis paulo fusius afferre et explicare ; et primum quidem motivum principale sumi potest ex conditionibus vel qualitatibus ipsius doctrinæ, quæ possunt ad tres revocari. Prima est veritas sine admixtione alicujus falsitatis. Nam, ut supra diximus, cum Deus sit prima veritas, non potest vel minimam falsitatem testificari. Unde, eo ipso quod aliqua doctrina miscet aliquid falsum, etiamsi multa vera doceat, est sufficiens signum illam non esse a Deo ; atque etiam, e contrario, si doctrina sit omnino pura, et quæ non possit de aliqua falsitate convinci, magnum argumentum est, quod habeat Deum auctorem ; tum quia homines facile decipiunt, quia *omnis homo mendax* ; tum etiam quia multo facilius decipiuntur ; non enim potest homo sine Dei auxilio veritatem in omnibus assequi, quin interdum vel sæpe erret, et maxime in rebus divinis, et quæ ad immortalitatem spectant, ut in materia de Gratia probatum est, lib. 1, cap. 1, et lib. 2, a princip., et ipsa experientia satis ostendit in omnibus philosophis et gentibus ; non possumus autem evidenter ostendere omnia quæ fides docet esse vera, neque in hoc sensu accipienda est hæc conditio, quia non de veritate sed de credibilitate agimus. Intelligendum est ergo duo esse genera veritatum in hac fidei doctrina : quædam, quæ naturali lumine cognosci possunt ; aliæ vero sunt omnino supernaturales. In prioribus invenimus, et cum evidentia cognoscimus, saltem in multis, fidem hanc docere ea quæ sunt maxime vera, et rationi consentanea. Primum in his quæ tradit de Deo ipso, ut est unus et creator omnium, et finis ultimus hominum ; deinde in his quæ spectant ad immortalitatem animæ, et ad veram beatitudinem, præsertim vitæ futuræ ; in quibus etiam multos errores philosophi docuerunt. Ex his ergo magna credibilitate colligimus, cætera etiam quæ rationem superant, vera esse, seu maxime credibilia ; tum quia tota doctrina ab eodem auctore profecta est ; tum etiam quia ipsa ratio naturalis docet Deum esse incomprehensibilem humano ingenio, et esse altioris ordinis ab omni creatura, et ideo altius et excellentius esse de illo sentiendum, quam naturale lumen assequi possit. Illa vero quæ fides de Deo docet supra naturale lumen, omnia commendant excellentiam divinæ majestatis, et omnem imperfectionem ab ipso auferunt, et non ostenduntur nec ostendi possunt impossibilia, ut ratio etiam ipsa naturalis assequitur ; ergo in tota hac doctrina est magna consonantia veritatis, quæ ex hoc capite sufficit ad evidentiam credibilitatis, et de hac conditione videri possunt Clemens Alexandrinus, lib. 7 Stromat. ; et Eusebius, lib. 8 de Præparat. Evang.

3. *Secunda prærogativa.*—Secunda conditio est, sanctitas et puritas doctrinæ, ad quam spectat, ut omnia quæ doceat sint honesta, et nihil approbet quod turpe sit, atque etiam ut omnia tradat, quæ ad rectitudinem vitæ necessaria sint et sufficiant ; nam cum Deus sit summe bonus, non potest pravitatem docere, aut consulere, juxta illud Psalm. 18 : *Lex Domini immaculata ;* et Psalm. 118 : *Non enim qui operantur iniquitatem, in viis ejus ambulaverunt.* Et quia Dei etiam providentia perfecta est, nihil in sua doctrina omittit, quod ad vitæ honestatem sit necessarium. Quod autem in doctrina nostræ fidei hæc conditio perfectissime reperiatur, facile ostendi potest discursu simili præcedenti. Nam inter hæc moralia, quædam etiam naturalia sunt, quædam supernaturalia : priora pertinent ad legem naturæ, quam doctrina fidei illustrat, et non solum nihil continet illi contrarium, verum etiam multa declarat et consulit, quæ ad perfectiorem illius observationem conferunt, ut constat ex doctrina Christi, Matth. 5, quæ est maxime consentanea rationi naturali ; et nullus philosophorum illam assequi potuit. Supernaturalia vero habent easdem conditiones supra insinuatas, quia præ se ferunt ho-

nestatem, et nihil illi contrarium in eis ostendi potest, et alioqui sunt consentanea excellentiæ divinæ, ut ea quæ pertinent ad perfectionem amoris ejus, et ad gravitatem offensionis illius; et consequenter quæ pertinent ad supplicium peccatorum, etc. Denique sanctitas vitæ illorum hominum, qui hanc doctrinam sequuntur, eique parent, manifeste ostendit ejusdem doctrinæ puritatem et excellentiam, quæ illam reddit maxime credibilem. Nam licet inter professores hujus fidei multi sint pravi, nihil derogat puritati, et veritati ipsius doctrinæ; tum quia ipsa non tollit libertatem arbitrii, a qua illa mala proveniunt; tum etiam quia ipsa condemnat et reprehendit similia peccata, quod pertinet ad integritatem et veritatem ejus. E contrario vero, multitudo et excellentia Sanctorum profitentium hanc fidem, evidenter ostendit sanctitatem etiam et puritatem ipsius doctrinæ. Nam obediendo præceptis, et sequendo consilia illius, tanta sanctitas comparata est, et in mundum introducta, ut infideles nihil habeant quod reprehendant in hujusmodi hominibus, nisi nimiam sanctitatem, ut dixit Augustinus, lib. de Moribus Eccles., cap. 31, et prosequitur usque ad finem libri, et attingit lib. 2 cont. Julian.; et eumdem locum tractat Chrysostomus, homil. 6 in 1 ad Corinth., et videri potest Bosius, lib. 1, a cap. 3, usque ad 11.

4. *Tertia prærogativa.* — Tertia proprietas hujus doctrinæ est efficacia ejus quæ cernitur in modo quo in mundum introducta est; nam, ut dixit Augustinus, libr. 22 de Civitat., cap. 7, quod mundus in Christum crediderit, *virtutis fuit divinæ, non persuasionis humanæ;* quod ex sequentibus circumstantiis facile intelligi potest, nam pauci homines, pauperes, inermes, et paulo antea idiotæ, imo per humanam sapientiam non instructi, per hujus doctrinæ prædicationem mundum superarunt; non ergo *in humanæ sapientiæ verbis, sed in virtute Spiritus,* ut dixit Paulus, 1 ad Corinthios, 2. Nam *quæ infirma sunt Dei, fortiora sunt hominibus,* ut idem dixit, in eadem Epistola; et in secunda, capitulo decimo: *Arma militiæ nostræ, non carnalia sunt, sed spiritualia potentia Deo;* et hoc maxime persuadet, quod hujusmodi homines, nec temporalia præmia aut honores quærebant, neque illa suis discipulis promittebant, nec etiam prædicabant doctrinam delicias aut voluptates foventem, sed potius illis maxime repugnantem; et nihilominus illam doctrinam mundo persuaserunt; ergo signum est non fuisse verbum hominum, sed verbum Dei, quod efficacissimum est *ad convertendas animas,* Psalm. 18; et Jerem. 23 dicitur esse *malleus conterens petras;* et ad Hebr. quarto, dicitur *sermo efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti,* etc., de quo videri potest Chrysostomus, homil. 66 ad Populum. Huc accedit quod, per efficaciam hujus verbi, brevi tempore idola fuerunt destructa, et cultus veri Dei inter homines restitutus; de quo videri possunt Athanasius, l. de Humanitate Verbi, et historiæ Ecclesiasticæ.

5. *Secundum motivum credendi, multitudo probatissimorum testium.—Primus testis ipse Christus. — Deinde Moyses Deut.* 18. — *Item Joannes Baptista.—Præterea Apostoli.—Ipsi quoque dæmones, vel inviti, testes sunt.* — Secundum principale motivum sumitur ex multitudine et auctoritate testium hujus doctrinæ, in quo ordine possemus primo loco ponere testimonium ipsius Trinitatis in Christi baptismate, et præsertim testimonium æterni Patris, quod in confirmatione suæ doctrinæ Christus adduxit, Joan. octavo. Item possemus afferre testimonia Angelorum in Christi nativitate, et aliis mysteriis; tamen, quia hujusmodi personæ testificantes non erant visibiles sensibus humanis, ideo nunc his testimoniis non utimur. Primum ergo et præcipuum testimonium sit ipsiusmet Christi, qui Evangelicam doctrinam prædicavit, quem etiam, ut hominem, esse fide dignissimum, externi quoque homines confitentur, et præcipue Josephus, libro decimo octavo Antiquitatum, et constat ex sanctitate et puritate vitæ ejus; unde præsumi non potest quod per malitiam talem doctrinam prædicaverit, neque etiam per ignorantiam, quia ipsamet doctrina præ se fert excellentem sapientiam, quam Christus etiam semper ostendit in responsis et prædicationibus suis. Deinde etiam ante adventum Christi habuit hæc doctrina testimonium a lege et Prophetis, et specialiter Moyses præmonuit: *Prophetam sicut me suscitabit tibi Dominus, ipsum audies.* Præcessit etiam testimonium Joannis Baptistæ, quod maxime propter vitæ admirationem fuit sufficiens de se ad persuadendum et præparandum mundum, præsertim vero populum Judæorum ad Christi adventum. Post ipsum vero Christum, Apostoli fuerunt gravissimi testes hujus doctrinæ; de illis enim etiam præsumi non potest quod per malitiam prædicaverint, cum essent contemptores omnium rerum humanarum, nec etiam per ignorantiam, propter easdem fere rationes, scilicet, quia ipsa doc-

trina præ se fert summam lucem et sapientiam, et quia sapientes hujus sæculi nullum errorem in ea ostendere potuerunt, quod bene prosequitur Augustinus, libr. 83 Quæstionum, q. 79. Possumus etiam addere ipsos dæmones coactos fuisse interdum ad ferendum testimonium pro veritate hujus doctrinæ. Nam, licet testimonium dæmonis per se nullius sit auctoritatis, quia est *pater mendacii*, et si interdum aliquid verum dicit, est animo fallendi, ut in aliis decipere possit, hoc nimirum verum est quando ipse sua voluntate et spontanee loquitur ; at vero, quando divina virtute cogitur, *ut credat et contremiscat*, et ita veritatem fateatur, tunc magnum argumentum inde sumitur veritatis doctrinæ ; quia non potest cogi dæmon ad testimonium ferendum contra se ipsum, nisi divina virtute coactus ; et etiam hoc argumento utuntur Sancti Patres, et videri etiam possunt sacræ Historiæ, et præsertim Ruffinus, libro primo Histor., capite undecimo, et libro secundo, cap. 4; et Nicephor., lib. 11 Histor., cap. 27 ; et Tripartita, lib. 2, cap. 21.

6. *Martyres etiam, junctis martyrii ipsorum circumstantiis. — Prima circumstantia. — Secunda. — Tertia — Quarta. — Quinta.* — Ad hunc locum spectat etiam testimonium Martyrum, qui inde etiam nomen acceperunt, quod suo sanguine magnum fidei testimonium præbuerunt, et ita frequenter sancti etiam utuntur hoc argumento[1]. Est tamen advertendum perseverantiam unius vel plurium hominum in confitenda aliqua veritate usque ad mortem, non esse argumentum sufficiens veritatis aut testimonii divini; nam multi hæretici pro suis erroribus mortui sunt, affirmantes se mori propter Christum ejusque doctrinam. Unde Nicephorus, libro quarto Histor., capite vigesimo tertio, ex Apollinari refert hæc verba : *Plures hæreses de suis martyribus gloriantur, non tamen propterea in earum sententias imus.* Idem notat Eusebius, lib. 5 Hist., cap. 15, in fine; et de Massalianis affirmat idem Epiphan., Hæres. 80; de Anabaptistis Bernardus, sermon. 66 in Cant.; et de Donatistis Augustinus, Epistol. 65, qui propterea, in lib. 1 de Sermon. Domini in monte, cap. 5, inquit : *Multi hæretici nomine Christiano animas decipientes, multa alia patiuntur, sed ideo excluduntur ab ista mercede, quia non propter justitiam patiuntur ; ubi enim vera fides non est, non potest esse justitia ;* quia vero hoc ipsum est, quod oportet discernere, quando, scilicet, mortes martyrum sint propter justitiam, et ita sint testimonia veræ fidei, ideo considerandæ sunt peculiares circumstantiæ Catholicorum martyrum. Una est, quia sunt in multo majori multitudine ; pro aliis enim sectis, rari sunt qui mortem sustineant ; pro fide autem Christiana, innumerabiles fuere martyres, ut nostris etiam temporibus visum est, et plura leguntur in Hist. Eccles., et præsertim videri potest Victor Uticensis, l. 1 de Persecut. Vand., et Euseb., lib. 5 Histor., per totum, et lib. 7, cap. 19; Niceph., lib. 7, et lib. 8, cap. 36, et lib. 10, c. 9. Secundo, ponderandus est modus patiendi, non solum æquo animo, ut supra dixit Augustinus, sed etiam summa lætitia, et cum magnis signis innocentiæ et sanctitatis, et sæpe etiam sapientissima responsa, et rationes plusquam humanas suæ fidei reddentes. Accedit tertio quod non solum viri, sed etiam feminæ, et non solum provectæ ætatis, sed etiam puerilis eamdem animi constantiam, alacritatem, et sapientiam in suis martyriis ostenderunt. Quarto, accedunt infinita prodigia, quæ accidebant dum Martyres patiebantur, et non solum in eorum mortibus, sed etiam postea in eorum tumulis et sepulchris, ut est notum in historiis; et videri potest Niceph., l. 3, cap. 29, et l. 4, c. 27. Denique considerarunt Patres per tot hominum mortes non fuisse Ecclesiam diminutam, sed potius mirum in modum auctam, quia *singula grana quæ in terram cadebant, multiplicata enascebantur*, ut dixit Leo Magnus, serm. 1 de Apostolis Petro et Paulo ; et Justinus Martyr, Dialog. cum Triphone, multo ante finem, citans illud Psal. 127 : *Uxor tua sicut vitis abundans*, dicit, sicut vinea crescit dum putatur, ita Ecclesiam crevisse per suos martyres. De quo argumento plura videri possunt in Cyprian. (si tamen Cypriani est), lib. de Duplici martyrio, et Tertul., in Apolog., circa finem ; August., 18 de Civit., c. 50.

7. *Testes quoque Prophetæ sunt. — Doctores testes habet Ecclesia. — Accedit tandem multitudo populorum ubi magna sanctitas ex vi doctrinæ fidei elucet.* — Denique inter hos testes fidei maxime numerari possunt prophetæ, quorum vaticinia per se sufficiebant ad credibilitatem fidei confirmandam, ut significavit D. Thom. 1 Cont. gent., cap. 6; nam prædictio vera futurorum contingentium, per se loquendo, est propria Dei, quia solus ipse virtute sua prævidet futura contingentia ; quod

[1] Consule l. 1 Defensionis fidei, cap. 19.

maxime verum est de illis futuris quæ ex Dei voluntate et omnipotentia pendent; nam, sicut ait Paulus : *Mentem hominis nemo novit, nisi spiritus hominis;* multo minus potest aliquis cognoscere voluntatem Dei, nondum per effectum declaratam, nisi Spiritus Dei. Hinc ergo plane concluditur tales prophetias, si veræ sunt, a spiritu Dei esse, et illius testimonium continere ; quamvis autem prophetia, dum non est impleta, non possit evidenter cognosci an vera sit, licet possit fide credi, attamen, postquam videtur impleta, satis aperte constat fuisse veram. Cum ergo multa mysteria fidei prædicta sint a Prophetis, etiam cum particularibus circumstantiis, prius quam fierent, et nunc cernantur impleta, optimum est argumentum veritatis fidei quæ talia docet mysteria, credibilitatis autem indicium est evidentissimum. His denique adjungi possunt Doctores Ecclesiæ, qui etiam sunt maximi testes veritatis fidei, et multum conferunt ad credibilitatem ejus, tum propter excellentia ingenia, et summam sapientiam quæ in eis relucet, tum propter magnam sanctitatem, tum propter eorum multitudinem : accedit quoque (quod Augustinus dixit) *consensus et multitudo populorum,* quod per se non sufficeret, nisi in his populis essent sapientes et probi pastores, nisi etiam in iisdem populis magna sanctitas ex vi talis doctrinæ conspiceretur, universaliter quidem in professione, et magna etiam ex parte in vita et executione.

8. *Miraculum quid, de quo etiam l. 4 de Angelis, c. 19, a num. 3.* — Tertium principale motivum sumitur ex variis modis quibus Deus particulariter subscripsit, et auctoritatem præbuit testimoniis hominum prædicantium hanc fidem, in quo ordine primum locum tenent miracula. Est enim miraculum pignus quoddam omnipotentiæ Dei, ut dixit Chrysostomus, homil. 14 in Matth., quia est proprium opus ejus, juxta illud Psalm. 136 : *Qui facit mirabilia magna solus.* Ratio est, quia de ratione miraculi est, ut sit opus extraordinarium et rarum præter legem ordinariam Dei, et supra omnem virtutem causarum naturalium, ut sumitur ex D. Thoma, 1 p., quæst. 105, art. 7 et 8, et lib. 3 Cont. gent., cap. 101 ; et ex Augustino, l. 3 de Trinitate, cap. 4 et 5, et lib. 26 cont. Faustum, cap. 3 et sequentibus, et l. 6 de Genes. ad litt., cap. 13. Hinc ergo concluditur illam doctrinam, quæ miraculis confirmata est, tanquam a DEO dicta et revelata, plane esse credibilem, tanquam veram et a Deo dictam ; nam, ut Augustinus dixit, Epist. 49, quæst. 6 : *Deus mirabilibus operibus loquitur,* et ideo quæ per mirabilia opera confirmantur, credibilia fiunt, tanquam a Deo dicta. Quod autem doctrina fidei nostræ hujusmodi miraculis confirmata sit, notissimum est. Primo, ex miraculis Christi Domini, quæ ad confirmandam doctrinam suam operatus est, ut Evangelistæ referunt, qui, licet non faciant evidentiam, ut scriptores Canonici, quia sola fide credimus eos in scribendo errare non potuisse, ex Spiritus Sancti directione ; nihilominus, etiam humano modo loquendo, faciunt certam fidem, quod vera narraverint, quia scripserunt iisdem fere temporibus, et apud illos quibus Christus Dominus prædicavit; et neque ipsi Judæi ausi sunt eos falsitatis arguere; quin potius Joseph., lib. 16 Antiquit., generaliter ea confirmat, dicens de Christo Domino : *Fuit vir sapiens, et operum plane mirabilium effector, hominumque qui libenter animis veritatem amplecti vellent, magister et doctor.* Deinde per Apostolos non minora vel potius majora opera facta sunt ad eamdem veritatem confirmandam, ut ipsemet Christus Dominus promiserat, et in iisdem libris canonicis ex parte narratur. Multa denique similia per Sanctos suos postea operatus est Dominus ad eumdem finem, ut in Historiis Ecclesiasticis et Historiis de Sanctorum vitis passim narratur, et attigit Augustinus, l. 10 de Civit., c. 8, et l. 22, cap. 8, 9, et seq., et videri potest Eusebius, l. 4 Hist., c. 5 et alii.

9. *Objicitur primo potuisse esse falsa miracula. — Diluitur ex indiciis veri miraculi. — Augustini argumentum ad idem.* — Difficultas vero in hoc puncto est, quia, licet negari non possit illa signa facta esse quoad externam speciem et apparentiam, tamen non est evidens fuisse miracula vera ; sæpe enim virtute dæmonis fiunt similia prodigia, quæ vix possunt humano modo discerni a veris miraculis, ut constat ex his quæ operabantur magi in Ægypto, Exodi 7; item ex his quæ, ut 3 p., tom. 2, disp. 54, sect. 4, dixi, Antichristus operabitur, quæ talia erunt, *ut (si fieri potest) per ea inducantur in errorem etiam electi,* ut dicitur Matth. 24, et colligitur ex Apocal. 13. Item hæretici interdum profitentur se facere miracula, et idem de gentibus refert Tertullianus, in Apolog., cap. 22 et 23; et Augustinus, lib. 10 de Civit., cap. 11 ; et Eusebius, lib. 4 et 5 Histor. Nihilominus tamen iidem Patres docent distinguere falsa miracula a veris; et in miraculis confirmantibus fidem nos-

tram, observant circumstantias ex quibus potuit videntibus evidenter constare, evidentia quadam naturali, vera esse quæ agebantur; et de operibus Christi Domini, magnum argumentum est quod, licet Pharisæi interdum ausi fuerint illum calumniari, quod in virtute dæmonis ejiceret dæmonia, nunquam autem ausi sunt dicere opera ejus miraculosa non habuisse veros effectus, ut, non resuscitasse vere Lazarum, illuminasse cæcum, sanasse paralyticum, et similia. In his ergo operibus primum consideranda est diuturnitas effectus, et perseverantia, quæ est magnum indicium veritatis; nam quæ ficte tantum fiunt, subito evanescunt; et ita mors Lazari per quatuor dies probata est quod fuerit vera, et postea vita illi restituta per longa tempora. Deinde accedunt effectus per quos talis veritas manifestatur; qualis maxime esse solent actiones vitæ, ut videre in cæco ex nativitate. Tertio, consideratur multitudo et frequentia talium effectuum, cum omnibus signis et indiciis veritatis, quæ esse solent in omnibus rebus quas præ manibus gerimus; qua enim majori evidentia constare potest, aliquod vinum esse verum vinum, quam fuerit illud in quod Dominus aquam convertit? Unde consideratur etiam quarto multiplex modus mirabilis operandi talia signa, per imperium, per orationem ad Deum, adjungendo simul aliud opus proprium Dei, ut manifestationem cogitationum cordis, quod sæpe Christus faciebat. Præterea considerandus est finis talium operum, quia nihil temporale et humanum, nihilve pravum per illa intendebatur, sed potius rectitudo et honestas morum, et veri Dei cognitio, et ipsius dæmonis expugnatio; ergo nulla verisimili ratione potest falsitas in eis conjectari. Denique argumentatur recte Augustinus, dicta epistola 49, quæst. 6; nam vel omnia quæ pro nostra fide narrantur falsa sunt, vel aliquod est verum. Primum per se est incredibile, propter dicta: si autem secundum admittatur, eo ipso ponitur Deus ut auctor vel confirmator hujus doctrinæ, et ex uno tali miraculo recte colligitur etiam alia, quæ simili auctoritate narrantur, esse vera; quia non est major ratio de uno quam de aliis; et hoc modo ex veritate miraculorum Christi recte colligere possumus, vera etiam fuisse quæ Apostoli faciebant, quia ad eumdem finem, et eadem virtute illa faciebant, ut ipsi profitebantur; et simile argumentum in posterioribus Sanctis fieri potest.

10. *Objicitur secundo potuisse fieri miracula ad testandam falsitatem.* — *Diluitur.* — Adhuc tamen instari potest, quia non repugnat bonitati Dei, per pravos homines interdum vera miracula facere; ergo miracula, et si constet esse vera, non satis confirmant fidei credibilitatem; antecedens patet, quia operatio miraculorum pertinet ad gratias gratis datas, quæ et malis et bonis communicantur; unde est illud Pauli, 1 ad Corinth. 13: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest;* consequentia autem probatur, quia si pravus homo potest facere verum miraculum, etiam potest esse deceptor et falsum dicere: ergo ex veritate miraculi non recte colligitur veritas doctrinæ. Respondetur duobus modis posse fieri miraculum. Primum, sine ullo respectu ad veritatem aliquam per illud confirmandam, sed solum propter illius utilitatem, ut ad conferendam sanitatem, vel quid simile. Secundo, fit miraculum in testimonium alicujus doctrinæ, ut veram esse confirmet; priori modo, verum est posse Deum facere miracula per pravos homines, et hoc modo procedit objectio facta, quamvis fortasse rarissime hoc contingat; et quando evenit, magis est ex fide recipientis, quam ex virtute operantis; posteriori autem modo, fieri non potest ut miraculum fiat in confirmationem falsitatis, quia alias Deus cooperaretur mendacio, et esset testis ejus, ut sentit Augustinus, lib. de Utilitate credendi, c. 6; et latius D. Thomas, 3 p., q. 43 et 44, ubi in disput. 31 multa de hoc puncto dixi. Et videri etiam potest Canisius, l. 5 de Deip., cap. 15; et Bellarminus, l. 4 de Notis Eccles., cap 14; et Bosius, supra citatus, in fine num. 3.

11. *Quartum motivum: perpetuitas ejusdem fidei in Ecclesia.* — Tandem inter miracula magna divinæ potentiæ, quibus hæc fides facta est credibilis, numerari potest perseverantia et duratio ejusdem fidei, et Ecclesiæ per illam fundatæ, ab initio prædicationis Evangelicæ usque nunc. Nam cum hæc fides ex una parte sit valde difficilis ad credendum, quia multum superat naturalem intellectus capacitatem, et ex alia sit valde ardua ad observandum, quia præcipit multa valde spiritualia, et concupiscentiæ repugnantia, et aliunde quamplures sectas et errores destruxerit, et ideo infinitos habuerit hostes ac potentissimos, nihilominus integra permansit, et in persecutionibus ipsis et contradictionibus numero et merito aucta est, et in cognitione veritatis illuminata, quod profecto, sine speciali Dei virtute et

auxilio, nulla virtus humana efficere potuisset. Atque ita experimento videmus impletam Christi prophetiam : *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* et ejusdem promissionem : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Atque hoc ipsum intendit Augustinus in suo tertio motivo, quod sumpsit ex continua successione Summorum Pontificum in sede Petri; nam quia illa est Petra supra quam Christus fundavit Ecclesiam, eadem virtute immobilis perseverat, qua ipsa Ecclesia et ejus fides; quod si illum motivum est Augustino sufficiens post quadringintos annos a Christi adventu, et post quadraginta successiones Episcoporum Romanorum, profecto longe mirabilior est, magisque divinam virtutem ostendit, ejusdem sedis usque ad nostra tempora continua successio, ut disp. 10, sect. 2, tractabitur.

12. *Assertio posita numero primo, conglobato ex dictis argumento, probatur.* — Ex his omnibus conglobatur demonstratio, qua credibilitas nostræ fidei evidenter ostenditur in hunc modum. Doctrina, quæ per se est valde consentanea rationi, majestati ac excellentiæ divinæ, bonisque moribus, innumerabilesque habet testes fide dignissimos, qui non solum humana, sed etiam divina virtute per signa mirabilia illam confirmarunt, et ita firmarunt, ut potentia mundi et dæmonum contra illam prævalere non potuerit, credibilis est; sed talis est doctrina fidei Christianæ; ergo est credibilis. Consequentia est evidens, ut per se patet; præmissæ etiam sunt evidentes; ergo et conclusio evidens est. Et quidem de minori quod sit evidens, ex ipso facto et experimento constat; neque obstabit quod multa ex his quæ diximus ad nos pervenerint per historiam et traditionem humanam; nam illa est tam constans, tamque universalis et nota, ut sufficiat ad evidentiam humanam in testificante faciendam, qualis est de hac propositione : *Roma est,* et similibus. Illa ergo multo magis sufficit ad evidentiam credibilitatis. Prima etiam præmissa est evidens ex terminis, et ex definitione ipsius *credibilis.* Addere vero possumus, ad majorem illius confirmationem, naturaliter evidens esse Deum habere providentiam rerum humanarum, et ideo non deserere hominem, in his maxime quæ ad ipsiusmet notitiam et cultum, et ad felicitatem æternam pertinent. Unde incredibile est Deum ita sua providentia destituisse homines hanc fidem amplectentes, ut permittat eos decipi cum tanta credibilitatis evidentia, maxime cum inter eos sint multi, qui toto corde Deum ipsum ejusque veritatem quærunt. Propter quod dixit Chrysostomus in quadam homilia de Providentia, sine magna injuria providentiæ divinæ, non posse hanc fidem falsam reputari, et quod si, per impossibile, falsa esset, non posset hominibus imputari, quia prudentissime illam credunt. Accedit denique quod, cum hæc doctrina sub divina auctoritate proponatur, ad ipsius etiam Dei auctoritatem et veritatem spectat, non permittere ut sub ejus nomine et testimonio, homines cum tanta credibilitate decipiantur; propter quod Rich. de Sancto-Victore, l. 1 de Trin., cap. 2, cum Deo loquens ausus est dicere : *Si error est quem credimus, a te decepti sumus; iis enim signis doctrina hæc confirmata est, quæ nisi a te fieri non potuerunt.*

SECTIO IV.

Utrum fides Christiana ad alias sectas comparata sit evidenter credibilior illis, imo illæ sint plane incredibiles comparatione istius?

1. *Assertio affirmativa summatim probatur.* — *Probatur deinde comparando fidem ad tres generales sectas infidelitatis.* — *Discrimen inter illas sectas.* — Resolutio hujus quæstionis, generatim loquendo, manifesta est ex dictis; nam, stante credibilitate catholicæ doctrinæ, qualis a nobis demonstrata est, impossibile est doctrinam illi repugnantem, in comparatione ejus esse credibilem. Primo, quia ostensum est hanc doctrinam ita esse credibilem, ut repugnet providentiæ divinæ tantam credibilitatem cadere in rem falsam; ergo non possunt propositiones contrariæ, simul esse credibiles tanta credibilitate; ergo, sumpta credibilitate hujus doctrinæ, necesse est ut credibilitas cujuscumque repugnantis doctrinæ sit longe minor, quod etiam unicuique fiet evidens, applicando omnia motiva adducta ad alias sectas; in nulla enim alia ita invenientur. Ut autem utilior et evidentior sit hæc collatio, oportet sectas infidelium distinguere, et de singulis aliquid dicere. Distinguuntur autem a Theologis tres species infidelitatis, Paganismus, Judaismus, et Hæresis, inter quas hoc differt, quantum ad præsens spectat, quod pagani neque aliquas Scripturas divinas admittunt, neque in Christo ullo modo credunt; Judæi vero admittunt Scripturas veteris Testamenti, et profitentur se credere

Messiam; non tamen credunt jam venisse, et ita errant in ejus persona; Hæretici vero utrumque testamentum admittunt, et in verum Christum se credere profitentur, in ejus tamen doctrina multum errant. Igitur cum singulis speciebus harum sectarum comparatio facienda est.

Comparatio fidei Christianæ ad Paganismum.

2. *Primo, quoad unam ejus speciem, idololatriam.* — Circa primum subdistinctio adhiberi potest; nam inter paganos, sub illis Gentiles comprehendendo, quidam sunt qui unum Deum non agnoscunt, sed plures colunt; et hujusmodi sunt idololatræ, cum quibus facilis est et expedita disputatio; nam, ut dixit Augustinus, l. 12 Gen. ad litt., cap. 14 : *Cum ad aliquid pervenitur, quod est contra bonos mores, non magnum est tunc falsam sectam a vera discernere;* quia, ut supra dicebamus, vera fides non potest esse rationi contraria, etiamsi supra illam sit; et ideo non potest aliquid approbare quod sit contra bonos mores, secundum rectam et evidentem rationem naturalem. At vero omnes sectæ Gentilium idola colentium, in multis peccant contra rationem naturalem, quæ illorum sectæ approbant; nam imprimis ipsamet idololatria, et plurium Deorum opinio, est contra evidentem rationem naturalem; et deinde fere omnes admittunt alia multa manifeste prava secundum rectam rationem; quod argumentum sufficit ut hujusmodi sectæ sint incredibiles, et ita eo maxime utuntur sancti Patres, disputantes contra Gentiles, et contra Idola, ut videre licet in Justino, in Apol.; Cypriano, cont. Idol.; Tertulliano, in Apolog., et aliis; et hæc etiam ratio valet contra omnes antiquos Philosophos et eorum sectas; pauci enim illorum sunt qui unum verum Deum agnoverint; et si aliqui illum cognoverunt, *non illum glorificaverunt sicut Deum, aut gratias egerunt,* ut ait Paulus, ad Rom. 1, quia vel circa Dei providentiam, vel circa veram hominis felicitatem, multum erraruut; unde etiam in alios errores et vitia prolapsi sunt, ut prosequitur Paulus, citato loco; cui rationi addendum est in nulla hujusmodi secta inveniri ea testimonia credibilitatis, quæ nos adduximus, neque multo etiam inferiora; ergo nulla potest fieri comparatio talium sectarum, cum nostræ fidei credibilitate. Unde Augustinus, lib. de Vera religione, cap. 3, concludit quod si Plato, vel alius similis philosophus, testimonia nostræ fidei cognovissent, sine dubio credidissent.

3. *Secundo, quoad alteram speciem, sectam, scilicet, Mahometi.* — Alia veluti species hujus generis infidelitatis, est quæ proprie Paganismus dicitur; sic enim appellantur qui sectam Mahometi sequuntur; nam illi unum Deum confitentur, et illum se colere profitentur; eodem tamen argumento errare convincuntur in sua speciali secta, tum quia multa etiam admittunt rationi contraria, et turpia, ut quod felicitas sit in voluptatibus corporis, et alia quæ prudenter referri non possunt; et de illis videri potest Medina, lib. 1 de Recta in Deum fide, cap. 4, ubi etiam ostendit in Alcorano, quam ipsi ut suam scripturam admittunt, multas esse contradictiones et inconstantias in doctrina, quæ ostendunt manifeste ejus incredibilitatem. Accedit etiam quod auctor illius sectæ nullam habuit auctoritatem fide dignam, etiam humana. Nam, ut commune est in historiis, fuit homo imperitus et vitiis deditus. Credibilitas autem doctrinæ multum pendet ex qualitate primi doctoris ejus, seu primi proponentis. Et hæc ratio multum etiam valet contra sectas quorumcumque philosophorum; nam auctores earum regulariter vitiis subjecti fuerunt, quæ plurima et enormia Paulus recenset in dicta Epist. ad Rom., ab illis verbis : *Propter quod tradidit illos Deus in desideria*, etc., usque ad fin. capit.; et si quis videtur bonis moribus fuisse, saltem humanam gloriàm et vanitatem affectabat. Propter quod dixit Augustinus, l. 3 contr. Academ., capit. ult., nullius auctoritatem posse cum Christi auctoritate comparari. Denique motivum illud, quod de miraculis adduximus, magnam efficaciam habet contra omnes has sectas, sive Paganorum, sive Gentilium, quia nulla talia ab eis fieri potuerunt; quod si interdum aliqua similia fingere ausi sunt, falsitatis et deceptionis facile sunt convicti, ut Patres supra allegati ostendunt. Prophetiæ denique mysteriorum nostræ fidei eos possunt sufficienter convincere, tum quia licet non admittant vetus Testamentum tanquam divinam Scripturam, nihilominus negare non possunt fuisse scriptum ante Christi adventum. Et ideo notant Patres divina providentia factum esse, ut in græcam linguam converteretur, ut posset etiam valere ad gentiles convincendos, ut notat Eusebius, l. 5 de Demonstrat.; Augustinus, l. 8 de Civ., c. 42 et 46; et Irenæus, l. 3, c. 25; tum etiam quia ex eadem Dei providentia est, ut inter Gentiles

quoque essent aliquæ prophetiæ de mysteriis Christi, ut est vulgare de Sybillis apud Lactant., l. 4 Divinarum institut., c. 5 et seq., et Augustinum, l. 18 de Civ., c. 23, et concione ad Catechum. contra Pagan.; et alia videri possunt in Ruffino, l. 2 Hist., c. 29; et Tripartita, l. 9, cap. 29.

Comparatio ad Judaismum.

4. *Proprius Judæorum error ex Scripturis convincitur.* — Secundo, facienda est comparatio cum Judaismo, quæ est multo facilior et evidentior ex concessis, quia isti Testamentum vetus, et prophetias admittunt. Est autem advertendum, Judaismum totum ad duos errores principales reduci : unus et præcipuus est, quia non admittunt nec credunt Messiam venisse; et ideo si de hoc errore convincantur, tota illorum secta facile destruitur ; convincuntur autem præcipue ex prophetiis veteris Testamenti, ostendendo aperte illas esse impletas; et ideo aiebat Christus Dominus, Joan. 5 : *Scrutamini Scripturas ; illæ enim testimonium perhibent de me* ; quia non solum continent promissionem ipsius Messiæ, sed etiam signa particularia et sufficientia temporis adventus ejus, et ideo subjungit Christus Dominus : *Si crederetis Moysi, crederetis utique et mihi, ille enim de me scripsit*; quod intelligendum est, non solum quia, Deut. 18, habetur expressa promissio : *Prophetam suscitabo eis,* etc., sed etiam quia tota lex Moysis fuit quædam prophetia et figura Christi, ut dixit Augustinus, 16 cont. Faust., cap. 22; atque hoc modo persuadendi fidem de seipso usus est Christus Dominus, Luc. ult., ubi *incipiens a Moyse, et omnibus Prophetis, interpretabatur illis in omnibus Scripturis, quæ de ipso scripta erant*; et infra dicit : *Necesse erat impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et Prophetis, et Psalmis de me.* Eodem argumento usi sunt omnes qui testimonium Christo dederunt. Angelus enim annuncians mysterium incarnationis, statim antiquas prophetias indicavit, dicens : *Dabit illi Dominus sedem David Patris ejus* ; et Beatissima Virgo, in suo Cantico : *Sicut locutus est ad patres nostros* ; et Zachar., in suo : *Sicut locutus est per os Sanctorum, qui a sæculo sunt prophetarum ejus*; et Simeon in suo : *Quod parasti ante faciem omnium populorum,* Luc. 1 et 2; et Joan., Matth. 3 : *Hic est enim qui dictus est per Isaiam Prophetam.* Idem servarunt Evangelistæ, ut de Incarnatione patet, Matt. 1, vers. 12 ; de Nativitate, Matth. 9, vers. 8 ; de Passione, Matth. 26, vers. 31, et Joan., 19, vers. 24, 36, 37. Ac denique idem servarunt Apostoli, præcipue quando ad Judæos prædicabant, ut patet Act. 2, 3 et 13, ac 15; et optime Paulus in Epist. ad Hebr., et ad Rom. 1, in principio ; et Petrus, 2 Epist., c. 1.

5. *Item ex Patrum argumentis.* — Præterea sancti Patres locum hunc locupletarunt, ut videre licet in Cypriano, l. 1 et 2 ad Quirinum, et lib. de Montibus Sina et Sion; Tertulliano, et Gregorio Nyssen., lib. contra Judæos; et Chrysost., orationibus 5 contra eosdem; et Augustino, alia oratione contra eosdem, et oratione ad Catech. contra varios errores, a cap. 11, et in Dialogo Ecclesiæ et synagogæ; et bene Euseb., l. 2 de Demonstrat Evangel. De applicatione autem præcipuarum prophetiarum, designantium tempus adventus Messiæ in Christi Domini adventum, videri possunt quæ in primo tomo de Incarnatione, in principio, late prosecuti sumus. Ex his ergo non solum concluditur nostram fidem esse credibiliorem, sed etiam convincitur judaicam, perfidiam plane esse, solumque procedere ex nimia ignorantia et mentis cæcitate, ut dixit Paulus ad Ephes. 4, versu 18, et prædixit Christus Joan. 12: *Ambulate dum lucem habetis, ut non tenebræ vos comprehendant,* etc.

6. *Christi facta specialiter dirigebantur ad conversionem Judæorum.* — *Alter error minus proprie Judæorum.* — Huic vero evidenti argumento accedit aliud, sumptum ex Christi Domini operibus ; nam specialiter facta sunt ad illuminandos et convertendos Judæos, et in se continent tum rationem sumptam ex testimonio divino per miracula, quam supra late declaravimus, tum etiam rationem sumptam ex complemento prophetiarum, quam modo exposuimus, quia illamet opera erant signa a prophetis prædicta, et prænuntiata pro adventu Messiæ, et ideo in his operibus semper fecit vim magnam ipsemet Christus : *Si mihi non vultis credere, operibus credite* ; et : *Si opera non fecissem in eis,* etc. Ac denique Joan. 5 : *Ego,* inquit, *habeo testimonium majus Joanne* ; et illud explicans addit : *Opera quæ ego facio, illa testimonium perhibent de me* ; quod dixit esse testimonium Patris, non hominis. Denique ipsamet experientia possent Judæi suum errorem cognoscere, nam in eis impleta sunt quæ ipsemet Christus prædixit : *Auferetur a vobis regnum Dei,* Matt. 21 ; *et non relinquetur hic lapis super lapidem,*

Matt. 24; et hæc nunc sufficiunt de primo et proprio errore Judæorum. Fuit vero etiam alius, qui proprius dicitur judaizantium, potius quam Judæorum; nam erant isti credentes in Christum, volebant autem judaismum conjungere cum Evangelio, asserentes debere Judæos, etiamsi Christum ut Messiam amplectantur, servare legem Moysis; sed hic error non spectat ad illam speciem infidelitatis, quæ est Judaismus, sed ad speciem hæresis; et ideo quæ statim generatim dicemus de hæresi, contra illam valent, et specialiter impugnari solet tractando de cessatione legalium in materia de Legibus, 2. 2, quæst. 103. Vide l. 9 de Legibus, et prolegom. 5 de Gratia.

Comparatio ad sectas Hæreticorum.

7. *Notationes pro hac comparatione.* — Tertio, comparanda est fides nostra cum sectis hæreticorum generatim. In quo puncto, imprimis est advertendum hæreticos omnes confiteri doctrinam a Christo et Apostolis traditam esse veram; in quo cum Catholicis conveniunt. Item conveniunt in hoc, quod fatentur fidem Christi tantum esse unam, juxta illud Pauli, ad Ephes. 4: *Unus Deus, una fides.* Item fatentur hanc fidem debere esse puram ab omni falsitate; nam doctrina quæ revera procedit a Christo, necessario debet esse in omnibus vera et infallibilis; alias tota esset incerta, et non posset haberi ut doctrina Dei; unde fit, inter omnes doctrinas, quæ nomine Christi in mundo existunt, unam tantum illarum esse revera a Christo, ac subinde illam solum esse credibilem, ut a Deo dictam, quia cum illæ doctrinæ contraria doceant, non possunt esse omnes veræ; ergo una tantum illarum est vera doctrina Christi. Difficultas autem est, quia unusquisque hæreticorum contendit suam doctrinam, esse quam Christus et Apostoli crediderunt et miraculis confirmarunt, et in quam denique conveniunt omnia quæ superiori sectione diximus. Ut ergo contra omnes hæreticos ostendamus incredibilia docere, comparatione fidei quam Ecclesia catholica et Romana docet, nonnulla motiva vel signa hæresis proponenda sunt. Possumus autem illa signa reducere ad tria capita, posita in sectione præcedente, quæ sunt qualitas doctrinæ, testes ejus, et Dei subscriptio seu confirmatio per propria opera ejus: hæc namque conferendo seu contraponendo, intelligitur facile quanta sit differentia inter credibilitatem fidei Romanæ et cujuscumque hæreticæ doctrinæ.

8. *Fit jam tertia comparatio ex primo motivo prærogativarum fidei posito sect. 3, n. 1, quibus accedunt aliæ.* — *Prima est antiquitas.* — *Hujus prærogativæ ratio.* — In primo capite addenda est hic conditio, quæ est magnum indicium veræ vel falsæ doctrinæ fidei, vel quæ tantum de fide prædicatur; quæ conditio est *antiquitas* vel *novitas*, nam vera fides debet esse antiqua, novitas autem in materia fidei signum est hæresis; talis autem debet esse antiquitas, ut ejus origo possit reduci ad Christum et Apostolos, vel formaliter, vel virtute, id est, ad aliqua principia ab Apostolis tradita; omnis autem novitas quæ ab hac antiquitate discedit, signum est falsæ doctrinæ, seu alienæ a vera fide. Hæc autem diversitas evidenter reperitur inter doctrinam Ecclesiæ et hæreticorum; nam doctrina Ecclesiæ habet prædictam antiquitatem, ut patet tum ex perpetua successione Pontificum Romanorum a Petro usque ad hunc qui modo sedet, Paulum V, et Ecclesiæ, quæ illos ut Pastores semper agnovit, et fidem Petri retinuit; nullum enim aliud initium hujus fidei inveniri aut fingi potest: item quia hæc fides in antiquis Patribus Ecclesiæ invenitur, qui a temporibus fere Apostolorum usque ad nostra tempora sibi successerunt; at vero, e contrario, in quacumque hæresi initium ejus notatur, et tempus et locus ubi incepit, et auctor a quo ordinarie nomen accepit; et hanc differentiam inter doctrinam et hæresim notarunt Patres: Cyprianus, de Veritate Ecclesiæ: *Non enim nos ab illis, sed illi a nobis discesserunt.* Idem fere Epiphanius, in Anchorato, circa finem, et Hæres. 76, cum Aerius Catholicos vocaret antiquarios, ex ipsomet verbo illum convincit: *Nam fides*, inquit, *semper antiqua, nunquam veterascit;* et Justinus Martyr, in Dialog. cum Triphone: *Quoniam,* inquit, *omnis hæresis ab aliquo ducit originem, qui a Christo desciverit, a nomine auctoris suos sequaces nominat.* Alia videri possunt in Irenæo, l. 8 contra Hæres., cap. 3; Athanasio, serm. 2 contra Arianos; Hieronymo, cont. Lucif., circa finem. Ratio autem hujus conditionis et differentiæ est manifesta; nam vera fides, quam profitemur, est fides Christi; ergo ab illo debet ducere originem, et consequenter ab Apostolis, quia per illos prædicata est, et per mundum seminata; ergo doctrina, quæ non reducitur ad hanc originem, non est credibilis ut fides Christi, et deinde non potest esse

credibilis ut divina, tum quia fides contraria fidei Christi non potest esse divina, tum etiam quia nullus hæreticus ostendit nec credibilem facit novam revelationem doctrinæ sibi factam ; ergo convincitur esse humanum inventum incredibile respectu fidei Romanæ.

9. *Hæretici antiquitatem quoque suorum dogmatum ostendunt. — Refelluntur a Tertulliano et a Hieronymo.—Refelluntur primo. — Secundo.— Tertio.— Quarto.—* At vero hæretici nostri temporis, pressi hac difficultate, fingunt suam doctrinam esse antiquam [1], et in primitiva Ecclesia fuisse, postea vero per multa tempora latuisse usque ad Lutherum, verbi gratia, vel aliud simile; e contrario vero fidem Romanam antiquam per aliqua tempora durasse, postea vero sensim defecisse, et ita illam quam nunc profitemur non esse antiquam, sed novam. Simile autem effugium hæreticorum recte coarguit Tertullianus, de Præscriptionibus Hæreticorum, et Hieronymus, Epistola 65 ad Pammachium et Oceanum, unde inter alia dicit : *Quisquis assertor es novorum dogmatum, quæso te ut parcas Romanis auribus, parcas fidei, quæ Apostoli voce laudatur ;* et infra : *Usque ad hunc diem sine ista doctrina mundus Christianus fuit ; eam senex tenebo fidem, quam a parentibus accepi; cur post quadringentos annos docere nos niteris, quod antea nescivimus?* Præterea illud prius, quod hæretici dicunt de antiquitate suæ doctrinæ, sæpe est contra suosmet auctores, qui novitatem profitentur, imo de illa maxime gloriantur. Deinde est voluntarie assertum, ac subinde fide indignum ; nam si eorum opinio antea erat et latebat, ostendant aliquod vestigium ejus, vel quomodo eis innotuerit quod lateret, et qua via ad illorum notitiam pervenit. Cum enim nihil horum suadere aut probare possint, manifeste convincuntur gratis hæc confingere ad suam novitatem occultandam. Denique non minus falsum et varium est quod aiunt, Romanam fidem sensim defecisse, quia, ut dixi, tota invenitur in veteribus Patribus, et quia assignare non possunt tempus in quo cœpit deficere, nec dogma novum quod cœperit docere antiquis contrarium, nec auctorem illius temporis qui tale dogma confutarit ; cum tamen experimento constet, nunquam in Ecclesia fuisse exortum novum errorem, quin statim fuerit a catholicis notatus et expugnatus.

10. *Secunda prærogativa doctrinæ fidei, quod sit Apostolica. — Tertia, quod sit Catholica. —* Atque hinc colliguntur duæ aliæ conditiones veræ doctrinæ fidei, quas etiam hæretici negare non audent, et frustra conantur sibi illas accommodare : una est ut sit fides *Apostolica* [1] ; nam, sicut est de ratione veræ Ecclesiæ, ut sit *Apostolica*, ut habetur in Symbolo, ita est de ratione veræ fidei ut *Apostolica* sit; tum quia vera Ecclesia per veram fidem constituitur; tum etiam quia eamdem habent originem. Ex dictis autem constat fidem quam profitemur esse *Apostolicam*, non enim ita nominatur nisi ex origine et successione, et quia Apostolico testimonio fundata est. E contrario vero hæretici ostendere non possunt hanc successionem, ut probavimus. Altera conditio est, ut vera fides sit *Catholica* [2], quæ simili modo ex Symbolo probari potest, ubi etiam Ecclesia *Catholica* esse dicitur. Augustinus, contra Epist. Fundam., c. 4, ex solo nomine *Catholicæ* probat suæ fidei veritatem ; dicitur autem Catholica fides, quia universalis; hoc enim vox illa græca latine significat : debet autem fides Christi esse universalis, tempore, loco et personis, quia Ecclesia Christi, ex quo fundata est, universalem temporis durationem postulat, juxta illud : *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, et pro toto mundo fundata est, et pro omnibus gentibus, juxta illud : *Euntes in mundum universum, docete omnes gentes*, etc. Et alibi : *Prædicabitur Evangelium hoc in universo mundo, et universæ creaturæ;* ergo fides hujus Ecclesiæ iisdem modis universalis esse debet ; quod ergo spectat ad universalitatem temporis, recte colligitur ex dictis, non inveniri in hæretica doctrina, quia non habet illam antiquitatem, quæ ad hanc universalitatem necessaria est, id est, ut post Christum nullo tempore defecerit; et hoc satis est ut non sit *Catholica ;* quod vero spectat ad universalitatem loci et personarum, constat ordinarie hæresim in quodam peculiari loco aut gente versari, et non habere eam universalitatem quam Ecclesia Catholica postulat, ut ex dicendis magis patebit.

11. *Tertia prærogativa, quod sit doctrina sana et irreprehensibilis. —* Præter has conditiones doctrinæ, considerari possunt aliæ superius tactæ, quas comprehendit Paulus ad Tit. 2, dicens, verbum fidei debere esse *sanum et irreprehensibile*, quale ostendimus esse in Ecclesia Romana ; doctrina autem hæretico-

[1] De quo vide l. 1, c. 25 Defensionis fidei.

[1] De qua vide l. 1, c. 17 Defensionis fidei.
[2] De qua vide ibid., c. 12.

rum ordinarie non est irreprehensibilis, quia semper aliqua miscet quæ etiam rationi naturali non sunt consentanea, quod notavit in antiquis hæreticis Irenæus, l. 1 et 2; et Ephiphanius, Hæres. 26 et 27; Augustinus epistola 50; maxime vero invenitur hic defectus in hæreticis nostri temporis; tollunt enim liberum arbitrium, quod est fundamentum moralis bonitatis et honestatis, et Deum faciunt auctorem peccati, et negant necessitatem bonorum operum, affirmantque Deum non imputare peccata credentibus, et similia, quæ manifeste sunt contra omnem rationem et honestatem; non est ergo verbum illorum *irreprehensibile*, et consequenter non potest esse *sanum*, quia nec ad sanitatem animæ confert, neque est sibi constans, nec proportionem aut soliditatem habet, cujus ratio propria est, quia nullam habent hæretici credendi regulam, præter humanam conjecturam, quæ ordinarie est juxta uniuscujusque affectum, et inde fit ut ex iisdem rebus habentibus eamdem Dei auctoritatem æque propositam, seu æqualiter credibilem, quædam credant, alia non credant, solum quia ipsis ita videtur, vel quia unum est consentaneum eorum affectui, et non aliud, ut notavit Epiphanius, hæres. 47, ubi admiratur quam inconstanter omnia dicantur et fiant apud hæreticos, de quo videri potest epist. Athanasii ad Liberium, et epist. Joviniani August., l. 7 Tripartitæ, cap. 3.

12. *Hæreticæ doctrinæ vitia, e contra recensentur. — Primum vitium, contradictio. — Secundum, inconstantia. — Tertium, divisio in plures.* — Atque hinc fit ut in doctrina hæreticorum summa sit mutabilitas et inconstantia, quæ maxime repugnat veræ fidei. Tribus autem modis hæc inconstantia contingit: primus est, quia auctor hæresis sæpe in uno loco contrarium illius affirmat, quod prius dixerat per incogitantiam vel inadvertentiam, quod in novis hæreticis maxime notatum est. Secundo, aliquando mutant opinionem quam prius tenuerant, quod est apertum signum opinionis humanæ, non veræ fidei, juxta doctrinam Pauli, ad Gal. 1, fere per totum. Tertio, frequentius contingit ut, post exortam hæresim, statim dividatur in plures, per varietatem discipulorum, quod repugnat etiam unitati fidei; de qua varietate et divisione doctrinæ inter hæreticos, multa leguntur in Patribus et in Historiis, et præsertim videri potest Augustinus, l. 1 de Baptismo, cap. 6, de Agone Christiano, cap. 29, et 1 de Peccatorum meritis, cap. 34, ubi ad Pelagianos inquit: *Prius apud se ipsi consentiant, et ita fiet ut a nobis nulla ex parte dissentiant;* sic etiam dixit Tertullian. libro de Præscriptionibus hæreticorum: *Dum sibi adversantur, fidem nostram confirmant.* Plura habet Irenæus, l. 1, cap. 5 et 21; et Cyprianus, l. 4, epistola secunda; Ambrosius, quinto de Fide, cap. 4; et videri potest epistola Agathonis Papæ, in sexta Synodo, action. 4; et Tarasii, in septima Synodo, action. prima; refert etiam Sozomen., l. 9 Histor., cap. 5, multos hæreticos, propter hanc varietatem et inconstantiam doctrinæ, ad fidem Catholicam rediisse. Ratio autem hujus inconstantiæ est, quia hæresis non fundatur in Spiritu Dei, sed in proprio judicio, et ideo, sicut inter philosophos invenitur hæc divisio sectarum et opinionum, ita etiam inter hæreticos; de quo videri potest Augustinus, sermone 11 de Verbis Apostoli, et 18 de Civitate, cap. 41; et Niceph., l. 4 Histor., cap. 29.

13. *Quartum, depravatio Scripturæ.—Quintum, inefficacia ad convertendas animas.* — Hinc etiam notant Patres aliud signum hæreticæ doctrinæ, quod est mutilare Scripturam, et eam proprio arbitrio interpretari, vel potius corrumpere; quoties enim ita urgentur aliquo testimonio Scripturæ, ut illi respondere non possint, magna facilitate negant librum illum esse canonicum, sicut modo hæretici negant libros Machabæorum, primum et secundum, esse canonicos, quia ex illis manifeste probatur Purgatorium; et alii negant Epistolam Jacobi, quia ex illa convincitur necessitas operum, atque ita fit ut proprio arbitrio, conjectura vel affectu admittant, vel negent libros canonicos, per quod destruitur tota certitudo et constantia fidei; de quo videri potest Irenæus, l. 1, c. 29, et l. 3, c. 20 et 22. Aliquando vero et sæpius evertunt Scripturas, per falsas interpretationes, ut figurate intelligendo quæ in proprio sensu ab Ecclesia et Patribus intellecta sunt, sicut fecit Calvinus in verbis consecrationis. Unde recte dixit Irenæus, l. 5: *Coguntur multa male interpretari, quia unum nolunt bene intelligere;* de quo etiam Augustinus, de Utilitate credendi, cap. tertio, et vigesimo octavo cont. Faust., cap. vigesimo secundo; et Epiphan., Hæres. 44. Tandem adnotavi doctrinam Christi fieri maxime credibilem, ex efficacia ejus ad convertendas animas; contrarium ergo notant Sancti Patres et Catholici Doctores in doctrinis hæreticorum; nam ordinarie non convertunt animas ad Christum, neque hoc intendunt, sed pervertunt credentes in Christum, et hoc maxime

procurant. Ratio autem est, quia non habent verbum Dei, quod est potens et efficax ad convertendas animas; sed habent verbum mere humanum, quod est aptum ad pervertendum, quia ordinarie docent ea, quæ placent sensui et affectui humano; de quo videri potest Gregorius, 8 Mor., cap. 2.

14. *Progreditur tertia comparatio ex secundo motivo in sect.* 3, *a num.* 5. — Secundum caput credibilitatis, erat *auctoritas testificantium et prædicantium doctrinam:* hæc autem maxime deficit in doctrinis hæreticorum, quod maxime notarunt Patres, quia auctor hæresis ordinarie esse solet vitiis deditus, et ideo fide indignus; maxime autem duci solent spiritu superbiæ; unde Augustinus, lib. de Pastoribus, cap. 8: *Una,* inquit, *superbia omnes illos genuit;* sæpe etiam ducuntur avaritia, ut de Simone Mago legimus, Actor. 8, et Cyprianus notat, l. 1, epistola 4, et videri potest libro quarto, epistola nona, et Epiphan., hæres. vigesima quinta; aliquando vero concupiscentia et voluptate ducuntur, ut notat Hieronymus, Epistola ad Ctesiphontem; et Vincent. Lyrinensis, contrà profanas vocum novitates; quæ omnia, et alia plura complectitur Paulus 2 ad Timot. 3, dicens de hæreticis: *Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi;* et infra: *Corrupti mente, et reprobi in fide.* Similia habet epistola prima, capite quarto, quæ loca ponderat Cyprianus, dicta Epistola quarta, lib. primo, et epist. etiam 6; et videri etiam potest Gregorius, l. 3 Moral. cap. 17. His accedit, quod regulariter initium hæresis sumitur ex aliqua humana occasione, ut ex indignatione aliqua propter dignitatem non obtentam, vel aliquid simile, quod in antiquis hæreticis notat Eusebius, lib. septimo Histor. cap. 33; et Nicephor., lib. quarto, cap. quarto, septimo et vigesimo, et lib. sexto, cap. tertio. De novis autem hæreticis, et præsertim de Luthero, nota est historia, de qua videri potest Coclæus, in Actis Lutheri, anno 1517; et Hosius, l. 1 contra Brentium; est etiam nota et notabilis historia Henrici VIII, regis Angliæ, et similes. Accedit denique quod doctrina hæretica non habet majorem auctoritatem a sequacibus quam ab auctore, tum quia discipuli doctoris hæretici, nec meliores nec doctiores esse solent magistro; et ad minimum nullum habent judicium insignis sanctitatis, quæ in doctoribus Ecclesiæ catholicæ inventa est; quod maxime in hæreticis nostri temporis verum habet, quia non solum Evangelicam perfectionem non sequuntur, verum etiam illam condemnant et reprobant, consilia perfectionis abnegantes; tum etiam quia doctrina hæretica dici non potest in suum testimonium habere consensum populorum; quia licet interdum plures per illam pervertantur, nihilominus, ut dixi, ipsi inter se non consentiunt, et præterea major pars orbis christiani illi resistit; tum denique quia nullum habet signum supernaturalis doctrinæ aut divini auxilii, quia nec Prophetiam habent, nec miracula, ut jam dicam.

15. *Ulterius progreditur tertia comparatio ex tertio motivo in sect.* 3, *n.* 8. — Tertium caput credibilitatis fidei sumebatur ex divinis et miraculosis operibus, quibus Deus ipse quasi subscribit tali doctrinæ, quæ maxime necessaria sunt, quando doctrina quæ ut supernaturalis proponitur, incipit introduci, ut indicavit Augustinus, l. 10 de Civit., cap. 8. Doctrina autem hæretica nova est, ut dixi, et ab ipsis hæreticis ut supernaturalis venditatur, et tamen in illius confirmationem nullum miraculum exhibent; signum ergo est non esse divinam, quia ordinarius modus providentiæ divinæ, est doctrinam suam confirmare miraculis, præsertim quando prædicari incipit: quod supra monstratum est de doctrina Ecclesiæ Catholicæ. Imo ait Augustinus l. 22 de Civit., cap. octavo, non solum in principio Ecclesiæ, sed etiam in progressu ejus, hanc doctrinam veris miraculis confirmari, quod usque ad nostra tempora factum esse conspicimus. Et in tot historiis legimus, ut nonnisi impudenter negari possit. Atque hinc factum est ut hæretici sæpius miracula edere, vel potius ostentare voluerint; facile autem intellectum est illa esse falsa et conficta; de quo aliquid videri potest in 6 Synodo, actione 15; et Epiph., hæresi 66, et Tertull., de Præscript. hæretic. Et de novis hæreticis alia referunt Alan. in Dial. 6, cap. 29, 30 et 31, et Bellarm, l. 4 de Notis Ecclesiæ, cap. 14, ubi specialiter de Calvino refert voluisse fingere resurrectionem mortui, et vivum occidisse. Igitur, conferendo omnia judicia veritatis et signa credibilitatis in utraque doctrina, non solum est evidens Romanam fidem esse credibiliorem, sed etiam solam illam esse credibilem.

SECTIO V.

Quomodo possit hæc fidei credibilitas ad usum applicari.

1. *Dubium primum, an evidentis credibilitatis hactenus ostensa, sit humana tantum vel divina.—Arguitur imprimis quod non sit humana. — Deinde quod nec sit divina.* — Hanc quæstionem propono, ut duo vel tria dubia, quæ circa hanc credibilitatem oriuntur, breviter explicem, et ita doctrina data clarior fiat: primum dubium est, de qua credibilitate accipiendum sit quod diximus, objectum fidei esse debere *evidenter credibile;* nam credibile dicitur per respectum ad fidem; unde sicut duplex est fides, humana et divina, acquisita vel infusa, ita duplex potest esse credibile, scilicet, vel fide acquisita, vel infusa. Cum ergo dicitur objectum fidei esse evidenter credibile, vel intelligitur de re credibili per fidem humanam, vel de credibili per infusam; primum videtur insufficiens, secundum autem videtur falsum et impossibile; ergo. Prior pars minoris patet, quia si objectum tantum esset credibile humana fide, neque amplius ostenderetur per dictam evidentiam, non posset homo conari ad credendum illum objectum, nisi humana fide, quod est contra rationem, et contra sufficientem propositionem objecti fidei; probatur autem sequela, quia ex vi illius evidentiæ solum posset sequi hoc judicium practicum: *Hoc est credendum sicut res aliæ humanæ;* ergo solum etiam posset sequi voluntas credendi illo modo; ergo non posset homo conari ad altiorem fidem, quia per voluntatem debet incipere. Altera vero pars minoris probatur, quia non est evidens homini dari vel posse dari fidem infusam, ut per se constat, quia est supernaturalis, et sola fide creditur; ergo non potest esse evidens, aliquod objectum esse credibile per fidem infusam, quia hæc est quasi denominatio formalis ab illa forma; et ideo si possibilitas formæ non est evidens, nec credibilitas illa potest esse evidens. Item non est evidens Deum dixisse res fidei; ergo neque est evidens illas esse credibiles fide divina.

2. *Resolutio dubii.* — Ad hoc vero dubium, breviter dicendum est *credibilitatem fidei, ut evidentem*, non esse mere humanam sed superiorem et perfectiorem. Hoc probat prima ratio facta, et declaratur, quia objectum fidei proponitur ut credendum fide tam certa, ut excludat omne dubium et omnem formidinem, et tam infallibili, ut non possit illi subesse falsum; ergo proponitur ut credendum altiori fide seu perfectiori, quam sit fides mere humana. Probatur consequentia, quia fides humana, ut talis est, non habet illas proprietates. Deinde proponitur objectum fidei credendum tanquam dictum a Deo, et non tantum ab homine; ergo proponitur ut credibile fide divina; nam per hanc fidem, ut sic, solum intelligimus illam quæ auctoritate divina nititur; objectum autem fidei, eo modo quo credendum proponitur, fit evidenter credibile; ergo evidentia credibilitatis est per ordinem ad fidem omnino certam et divinam.

3. *Notatio prima duplicis fidei divinæ, pro responsione ad argument. in num.* 1. — Ut autem rationi dubitandi satisfaciamus, oportet distinguere tam divinam fidem, quam humanam; dici enim potest fides aliqua divina, vel ex parte objecti, quia est fides quæ datur Deo, et in divina auctoritate fundatur; vel ex parte principii, quia est fides quæ a solo Deo dari et infundi potest; sic ergo dicimus esse evidens, objectum fidei esse credibile divina fide priori modo sumpta, nam hoc probat ratio facta, quod tale objectum hoc modo credendum proponitur, et omnia motiva persuadent hoc modo esse credibile, atque etiam est evidens homini, sibi esse possibile credere Deo dicenti; nam si est evidens posse credere homini, vel angelo, cur non Deo? At vero non est evidens tale objectum esse credibile fide divina posteriori modo sumpta, quia non est evidens fidem infusam esse possibilem. Quod si quis instet, quia de facto non potest dari in nobis fides divina priori modo, quin sit etiam divina posteriori modo, ac subinde non posse esse evidens objectum esse credibile fide divina, vel uno modo, quin etiam sit alio, respondetur imprimis antecedens non esse certum; nam aliqui existimant posse dari fidem divinam ex parte objecti, quin sit divina ex parte principii. Deinde respondetur, dato antecedente, quod longe verius semper mihi visum est, negando consequentiam, quia, licet in re ipsa illa duo non separentur, tamen hoc ipsum non est nobis evidens; et quia illæ duæ rationes formaliter, seu nostro modo concipiendi, distinguuntur, fieri potest ut fides divina, tanquam possibilis, sit nobis notior sub priori ratione quam sub posteriori; et ideo, licet sit evidens objectum fidei esse credibile per ha-

bitudinem ad fidem divinam objective, non est necesse ut eodem modo sit evidens per habitudinem ad fidem divinam, ut divinitus infusam. Hoc autem intelligitur de credibilitate, ut sic dicam, antecedente, id est, quæ ex parte objecti, præsupponitur ad credendum; nam consecutione quadam etiam sunt res fidei evidenter credibiles in ordine ad fidem infusam, quatenus una propositio ex creditis, est dari in nobis fidem infusam, ac subinde illam esse possibilem ; unde fit ut hoc sit etiam evidenter credibile, sicut cætera.

4. *Notatio secunda duplicis fidei humanæ pro eadem responsione. — Concluditur ex dictis responsio ad dubium.* — Simili modo distinguere possumus de fide humana; nam denominari potest vel ab objecto formali, scilicet, quia humana auctoritate fundatur, et hoc modo negamus objecta nostræ fidei esse tantum evidenter credibilia per habitudinem ad fidem humanam. Alio modo potest fides denominari humana a principio, quia ab homine fieri potest. Quoniam vero ab homine fit actualis fides (de hac enim præcipue loquimur), non solum naturalis seu acquisita, sed etiam supernaturalis et infusa, distinguendum est modus efficiendi, nam una fit solis viribus naturæ, et hæc proprie denominatur humana. Alia vero fit principaliter virtute divina, et homo se habet quasi instrumentum, ideoque a principali causa divina denominatur. Ex quo sequitur fidem nostram non fieri, etiam evidenter, credibilem, per habitudinem ad fidem humanam, etiam denominatam ex parte principii, sed per habitudinem ad fidem, quæ ab homine dari possit quocumque modo, et quibuscumque viribus adjuto. Unde quando in objectione interrogatur an hæc fides ostendatur credibilis fide acquisita vel infusa, utrumque membrum negandum est, quia ad neutrum determinatur, sed abstracte dicit habitudinem ad fidem, quæ ab homine præstari possit, et ita facile expeditur difficultas.

5. *Secundum dubium, evidentiam credibilitatis videri inutilem. — Imprimis de doctis. — Deinde de idiotis.* — Secundum dubium est, quomodo ex parte credentium possit hæc evidentia credibilitatis deservire, vel esse necessaria ad usum credendi. Ratio autem dubitandi est, quia inter credentes, quidam sunt docti et eruditi, qui possunt omnia motiva credendi intelligere et ponderare, et ita consequi dictam evidentiam credibilitatis. Alii vero sunt simplices et rudes; qui illa motiva non assequuntur; neutris autem deservire potest ad fidem dicta evidentia; ergo non est utilis ad fidem. De prioribus probatur minor quoad priorem partem, nam illa evidentia saltem excludit libertatem in credendo; nullo enim modo fieri posse videtur, ut qui evidenter cognoscit hanc fidem esse credibilem, et secundum prudentiam credendam, in gradu a nobis declarato, scilicet, ut comparatione illius omnis doctrina contraria sit incredibilis, fieri, inquam, non potest ut talis homo non credat ea quæ sibi hoc modo proponuntur, neque ut recedat a tali fide semel recepta; at vero de ratione fidei Christianæ est ut sit libera, ut supra dictum est, et latius dicetur in disp. 6. Ergo talis evidentia impedit Christianam fidem in ejusmodi hominibus. Altera vero pars minoris de idiotis patet; nam illa evidentia consurgit ex multis rationibus et circumstantiis, quæ a talibus hominibus non solum non considerantur, verum etiam nec moraliter considerari possunt, vel quia non sunt instructi, vel etiam quia sæpe sunt incapaces ad tantam rerum comprehensionem obtinendam; et ideo dixit Eusebius, de Præpar. Evangel., cap. 3, hujusmodi homines, qui altiora consequi non possunt, fide debere esse contentos; et melius Augustinus, contra Epistolam Fundam., c. 4 : *In Catholica,* inquit, *Ecclesia, ad sincerissimam sapientiam pauci spirituales perveniunt in hac vita ; cæteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit ;* ergo neque his hominibus deservit ad credendum evidentia credibilitatis; imo illam in eis postulare, est eis impossibilem reddere fidem.

6. *Resolvitur dubium quoad doctos, primo.* — Hæc ratio dubitandi duo postulat dubia, unum spectat ad personas sapientes in fide, quæ possunt comprehendere hanc evidentiam credibilitatis, et omnia illius motiva ponderare, et quoad hoc non est difficilis resolutio. Dico enim imprimis hanc evidentiam non impedire actum fidei circa res sic credibiles, quia semper fides retinet suam majorem certitudinem ac perfectionem ; nam in superioribus [1] dictum est etiam evidentiam veritatis, si sit inferioris ordinis, non impedire verum actum fidei ejusdem veritatis; ergo multo minus impediet evidentia credibilitatis, quæ semper relinquit obscuram veritatem ipsam. Deinde dico hanc evidentiam etiam non impedire quominus assensus fidei sit voluntarius et liber, quia cum in se non sit clarus, nun-

[1] Disp. 3, sect. 9.

quam intellectus cogitur ad illum præstandum : deinde quia, non obstante judicio evidente de honestate alicujus objecti, potest voluntas non velle, vel etiam nolle illud pro sua libertate; ergo, non obstante judicio de credibilitate objecti fidei, potest voluntas non movere intellectum ad assensum illius, quæ est libertas quoad exercitium; imo etiam potest movere ad assensum contrarium, seu alterius rei contrariæ. Verum est tamen hoc secundum moraliter non fieri, nisi avertendo intellectum ab actuali judicio credibilitatis, præsertim si judicium sit comparativum, quod hoc objectum sit credibilius aliis; potest autem hoc facile fieri, quia evidentia credibilitatis pendet ex consideratione multarum rerum, quam potest facile homo dimittere, præsertim si habeat affectum non recte ordinatum; nam hinc etiam interdum provenit ut multi, etiam capaces hujus evidentiæ, per proprium discursum et considerationem illam non assequantur; sic ergo hæc evidentia non impedit libertatem fidei. Potest autem aliquo modo minuere illam formaliter sumptam; non tamen diminuit meritum, quia in causa præcedit integra libertas, nimirum in consideratione ipsius evidentiæ, et applicatione ad illam, quæ semper piam voluntatis affectionem requirit.

7. *Quoad idiotas quo pacto Gabriel et alii resolvant.*—Altera difficultas, et obscurior, est de personis simplicibus, quæ per se non valent dictam evidentiam assequi, de quibus aliqui, argumento convicti, confitentur posse credere sine evidentia credibilitatis, imo interdum teneri; pro qua sententia refertur Gabriel, in 3, distinct. 24, art. 3, dub. 1. Et patet, quia pueri baptizati, et inter Christianos educati, cum perveniunt ad usum rationis, vere credunt, et tamen non percipiunt illam evidentiam, nec videntur capaces illius; similiter infidelis, quando primum ei prædicatur fides, sine novis miraculis, per solam rationabilem prædicationem, non percipit istam evidentiam credibilitatis, et tamen cum convertitur ad fidem, vere credit, alias malefacerent prædicatores evangelii, admittendo ad Baptismum eos qui ita incipiunt credere. Denique in aliis rebus humanis non postulatur ista evidentia, præsertim in hominibus indoctis; sed satis est ut probabiliter judicent, hoc esse bonum, vel melius; ergo etiam ad credendum sufficiet probabile judicium credibilitatis, saltem in his qui evidentiam assequi non possunt. Unde, juxta hanc sententiam, quando dicitur evidentiam credibilitatis esse necessariam ad fidem, intelligendum erit respectu corporis Ecclesiæ, non vero respectu singularum personarum ejus; et hæc opinio fortasse probabilis est.

8. *Probatior resolutio.—Ejus ratio.—Declaratur.*—Nihilominus existimo nullum hominem præbere verum et perfectum assensum fidei Christianæ, nisi prius aliquo modo assequatur vel participet hanc evidentiam credibilitatis, quod docuit Cajetanus 2. 2, q. 1, art. 4, et sequuntur ibi moderni Thomistæ, præsertim Aragon. et Cumel., 1 p. disput. 1, dub. 2, conclusione 4. Neque Gabriel contradicit, ut statim dicam; convincor autem ratione suprafacta, quod judicium credibilitatis debet esse certum, ut ad fidem certam et indubitatam inducat. Nam si quis potest prudenter dubitare vel formidare de credibilitate objecti, poterit etiam de ipsa fide dubitare aut formidare, et ita non erit fides perfecta et Christiana; judicium autem credibilitatis non potest esse certum, nisi sit evidens, ut supra etiam ostendi; ergo in quocumque vere credente debet supponi tale judicium. Quocirca si quis credat ante judicium certum et evidens credibilitatis, concipiet quamdam fidem humanam de rebus divinis, quæ interdum potest esse prudens, et honesta; non tamen concipiet propriam fidem Christianam, id est omnino certam et immutabilem, quia, stante sola probabilitate, et prudentia in illa fundata, posset quis, propter majorem probabilitatem de novo apparentem, judicium prudentiæ mutare, et consequenter fidem, vel de illa prudenter dubitare, quod de vero assensu fidei nullo modo admittendum est. Addo tamen, ad respondendum objectionibus et difficultati propositæ, hanc evidentiam non esse æqualem in omnibus, nec eodem modo esse postulandam in simplicibus credentibus ac in sapientibus; nam isti per se illam percipiunt, penetrando ejus media et principia, illi vero in fide et traditione Ecclesiæ et sapientum illam participant; nam illis satis est quod videant sapientissimos viros, et multitudinem Christianorum hanc fidem amplecti, ut indubitatam et infallibilem, et quod audiant illam esse confirmatam multis miraculis, et quod hoc fiat illis moraliter, et humano modo certum, ac denique quod intelligant talem doctrinam esse consentaneam rationi, nihilque contrarium in illa inveniant; nam hæc sufficiunt ut respectu illorum fiat doctrina fidei evidenter credibilis.

9. *Amplius declaratur.* — Addo denique, si contingat exteriorem prædicationem fidei et propositionem non esse sufficientem ad formandum judicium, ita firmum et evidens de credibilitate fidei, vel absoluta, vel comparata cum alia doctrina, tunc per divinam inspirationem et vocationem internam, posse compleri hujusmodi credibilitatem; ita sumo ex D. Thoma, Quodlib. 2, art. sexto, ubi dicit, quamvis ordinarie fides fiat credibilis per miracula et alia externa signa, nihilominus sine illis posse Deum per vocationem internam, propositionem complere, juxta illud Joan. 6: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me;* imo *potest,* inquit, *talis esse interna vocatio, ut teneatur homo non resistere, sed fidem adhibere,* juxta illud Isaïæ 50: *Dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico;* et ad hunc modum reprehensus est Zachar., Luc. 1, eo quod Angelo annuntianti filii conceptionem, non statim firmam fidem adhibuerit, sed dubitarit; nam credendum est cum illa externa locutione adfuisse internam inspirationem, quæ faceret rem sufficienter credibilem; nam de sola externa posset interdum dubitari, cum *Angelus Satanæ transfiguret se in Angelum lucis.* Et eamdem sententiam videtur mihi docere Gabriel, loco citato, dum ait in hujusmodi eventu, quando exterior doctrina veritatis non fit evidenter credibilior quam opposita, si homo faciat quod in se est, non defuturam divinam inspirationem, per quam homo possit certus reddi de credibilitate veræ doctrinæ; quia Deus non deficit in necessariis, et tunc illa illuminatio interior necessaria est, et potest esse non solum sufficiens, sed etiam efficax, ut per se notum est.

10. *Concluditur resolutio dubii quoad idiotas.*—Ita patet responsio ad rationem dubitandi in contrarium; nam, licet simplices homines per se non sint capaces hujus evidentiæ, immediate, ut sic dicam, et speculative deductæ ex suis principiis et motivis, sunt capaces ejus mediante fide humana de miraculis, et aliis testibus et testimoniis hujus fidei; et juvari possunt interna Dei illuminatione, ut dixi; et ob hanc causam prædicatores Evangelii, qui versantur inter infideles, et catechizant adultos nove conversos, non male faciunt illos admittendo ad Baptismum post sufficientem instructionem; debent autem imitari Philippum, qui postquam instruxit Eunuchum, et ille interrogavit an liceret se baptizari, respondit: *Si credis ex toto corde, licet;* pondero enim ibi particulam, *ex toto corde,* per quam postulavit fidem super omnia, juxta phrasim Scripturæ atque adeo omnino certam; hanc ergo fidem debent postulare hujusmodi prædicatores noviter conversis, et illos ita instruere, partim docendo, partim excitando ad postulandum divinum auxilium, ut possint illam concipere; et tunc credere possunt et debent illis dicentibus se ita credere, et consequenter illos baptizare, sicut Philippus fecit.

SECTIO VI.

Utrum hæc evidentia credibilitatis ex lumine fidei oriatur?

1. *Affirmant Cajetanus, Ferrar., et quidam moderni.* — *Eorum motivum primum ex D. Thoma.* — Difficultatem in hoc puncto facit D. Thomas 2. 2, q. 1, art. 4 ad 3, et art. 5 ad 1, ubi ait *lumen fidei facere videre objecta fidei esse credenda,* ubi Cajetanus, quem alii moderni Thomistæ sequuntur, ita hoc intelligit, ut dicat judicium evidens, de objecto fidei sub ratione credibilis, elici a lumine fidei; idem sentit Ferrar., 3 cont. gent., c. 40. Probatur primo, quia *videre* dicit actum evidentem et clarum; sed lumen fidei facit *videre;* ergo facit actum evidentem, et non de veritate objecti; ergo saltem de credibilitate. Secundo hoc confirmant, quia omne lumen manifestat aliquid clare et evidenter, juxta illud, ad Ephes. 5: *Omne quod manifestatur, lumen est;* sed fides est quoddam lumen; ergo aliquid manifestat evidenter; et non sub propria et specifica ratione; ergo saltem sub generali ratione credibilis, sicut lumen visibile imperfectum et remissum, quod non potest manifestare objectum sub ratione albi aut nigri, saltem manifestat sub ratione colorati. Tertio, omnis actus potest distinguere suum objectum ab omni alio quod non habet rationem talis objecti; ergo et fides potest distinguere objecta credenda a non credendis; hoc autem facere non potest, nisi ostendendo manifeste objecta credibilia, quatenus fide digna sunt; ergo hujusmodi actus, et judicium discernens credenda a non credendis, est actus fidei. Ultimo hoc judicium de evidentia credibilitatis, est actus supernaturalis; ergo est elicitus a lumine fidei; antecedens probari potest, quia illud judicium nequit haberi sine gratia, nam est sancta cogitatio inducens ad fidem, quæ sine

gratia haberi non potest, teste Augustino, de Prædest. Sanct., cap. 1, ex illo, ad Philipp. 2: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis.* Consequentia vero probatur, quia nullus est alius habitus supernaturalis ad quem possit ille actus pertinere.

2. *Negativæ partis assertio.*—Nihilominus sententiam hanc sic explicatam falsam esse existimo. Unde dico evidentiam credibilitatis non fieri a lumine fidei, tanquam ab habitu eliciente illud judicium evidens, quo fidei objectum judicatur credibile, vel credibilius aliis; ita tenet Capreolus, in 3, dist. 32, art. 3, ad 3, contra primam conclusionem; et Vega, q. 9 de Justit., ad ult., et idem sentit Gabriel, dist. 24, dub. 1; et probatur primo, quia in hoc objecto non invenitur ratio formalis objecti fidei; ergo actus circa tale objectum non potest esse elicitus a lumine fidei: consequentia clara est, quia non potest habitus ferri extra objectum suum formale; antecedens vero patet, quia ratio formalis objecti fidei est divina auctoritas obscure revelans; hæc autem credibilitas non revelatur a Deo, sed ex signis per experientiam cognitis sumitur; nec etiam obscura, sed clara est; ergo non est ex objecto formali fidei. Secundo, hoc judicium credibilitatis non est actus credendi; ergo non est elicitus a lumine fidei; patet consequentia, quia officium adæquatum luminis fidei, est credere; et inde suam speciem sumit, tanquam habitus ab actu sibi adæquato. Antecedens vero multipliciter ostendi potest, imprimis quia illud judicium est actus prævius disponens hominem ad credendum, ut supra est explicatum; ergo non potest esse credendi actus; alioqui ante illum esset necessarium aliud judicium prævium, et procederetur in infinitum. Deinde, quia actus credendi non concipitur per humanum discursum demonstrativum; hoc autem judicium concipitur per hujusmodi discursum, ut in fine sectionis tertiæ declaratum est; ergo non potest esse credendi actus.

3. Tertio, probatur simul et prædictum antecedens, et ipsa assertio, quia hoc judicium de credibilitate non est tam certum, sicut assensus fidei; ergo non potest esse actus elicitus a lumine fidei. Consequentia clara est, quia lumen fidei semper operatur cum eadem certitudine et infallibilitate; assumptum vero patet, tum quia illud judicium per se fundatur in humano discursu, et in principiis humano modo cognitis, ex quibus non potest inferri certitudo supernaturalis, qualis esse debet certitudo fidei; tum etiam quia dubitans de evidentia, et consequenter de certitudine illius credibilitatis, non esset hæreticus, persistendo tantum in certitudine illa, quatenus ex evidentia causatur; dubitans autem de certitudine fidei, hæreticus esset; ergo non sunt æquales illæ certitudines. Unde etiam possumus e converso argumentari. Quarto, quia actus fidei licet interdum esse possit concomitanter cum actu evidente, non potest esse formaliter evidens; sed judicium illud est formaliter evidens, ut ostensum est; ergo non est actus fidei; ergo non est elicitus a lumine fidei; nam, ut dixi, lumen fidei solum potest elicere actus ejusdem ordinis et rationis, ac subinde obscuros, sicut ejus objectum formale postulat. Tandem in fide humana etiam objectum ejus potest esse, et sæpe est evidenter credibile, et tamen illa evidentia non est ab ipso habitu fidei humanæ, ut videtur per se notum; ergo idem est in fide divina. Nam est eadem ratio et proportio, nec potest probabile discrimen assignari.

4. *Prima assertio. — Suadetur declarando. — Notatio duplicis sensus assertionis. — Ad primum motivum ex D. Thoma in num.* 1. — Ut ergo ad D. Thomam respondeamus, addimus secundo, quamvis lumen fidei non eliciat dictum actum evidentem, nihilominus conferre aliquo modo ad dictam evidentiam, per modum congruentis dispositionis ex parte subjecti, vel tanquam unum ex motivis, quod potest dictam evidentiam juvare vel confirmare. Declaratur, quia dispositio subjecti, quasi connaturalis objecto, causat quamdam convenientiam et congruitatem, ratione cujus facilius percipitur proportio vel convenientia talis objecti, sicut homo bene affectus ad temperantiam facilius judicat de medio temperantiæ; ita ergo habitus fidei disponens et inclinans ad objecta credibilia, consequenter etiam disponit ad bene judicandum de illorum credibilitate, et illamet proportio interna fidei est unum ex motivis suadentibus illud objectum esse credibile et divinum. In hoc autem adverto posse intelligi vel de ipso formali habitu et inclinatione ejus, tantum in actu primo, vel etiam de motionibus divinis quæ præparant hominem ad talem habitum, et postea solent ipsum comitari. Si ergo hæc assertio posteriori modo intelligatur, est facilis et clara, quia homo potest in se experiri has divinas motiones, et ex effectibus earum vehementissime conjectari illas esse divinas, et a bono spiritu; et ideo recte numerantur inter

motiva quæ conferunt ad fidei credibilitatem, sicut etiam diximus, sectione præcedente, numero nono, vocationem internam sæpe complere hanc credibilitatem, et aliqua de hoc addemus disputatione sequenti. At vero si sermo sit de solo habitu, et ejus informatione, aliquid etiam fortasse potest conferre; parum tamen est, quia informatio et habitualis inclinatio habitus infusi non sentitur experimento. Et præterea, licet aliquid conferre possit, non tamen ad primam fidei generationem, quia infusio habitus fidei jam supponit actum ejus, poterit tamen conferre ad augmentum credibilitatis, et ad majorem firmitatem ejus; D. Thomas ergo in sensu hujus assertionis locutus est, quamvis modum in particulari non explicaverit; quod autem hæc fuerit mens ejus, constat, quia ita loquitur de lumine fidei, sicut de habitibus aliarum virtutum, et sicut nos posuimus exemplum de temperantia; constat autem alias virtutes, verbi gratia, temperantiam, non elicere judicium de convenientia vel mediocritate objecti sibi propositi, nam hoc est officium prudentiæ; sed tantum concurrere virtutis habitum per modum dispositionis, ut explicatum est. Ita ergo intellexit D. Thomas de lumine fidei, et ita responsum est ad primum motivum contrariæ sententiæ.

5. Ad secundum, negamus omne lumen intellectuale facere evidentiam objecti sub aliqua ratione, sive specifica, sive generali, quia per lumen spirituale intelligimus omnem habitum intellectus, qui præbere potest cognitionem alicujus rei; at vero non omnis habitus intellectus est clarus vel evidens, et ideo aliqui habitus sunt in intellectu, qui nullum objectum evidenter ostendere possunt, ut manifeste constat in habitu opinionis, et in habitu fidei humanæ. Idem ergo est in lumine fidei divinæ; nam, licet in certitudine excedat, in obscuritate æqualis est; neque est simile quod afferebatur de lumine remisso; nam illud est ejusdem speciei cum lumine intenso, et ex vi suæ speciei est clarum; et ideo non est mirum quod possit clare ostendere objectum, saltem sub generica ratione; lumen autem fidei differt specie a lumine claro, et ex vi suæ speciei claritatem non confert. Neque etiam ad rem facit testimonium Pauli: *Omne quod manifestatur*, etc., tum quia manifestatio potest abstracte sumi, ut comprehendit claram et obscuram; nam etiam res quæ creduntur, suo modo manifestantur, juxta illud Christi Domini, Joan. 16: *Manifestavi nomen tuum hominibus*; et ita universaliter verum est et omne lumen manifestare, et omnem manifestationem esse a lumine; tum etiam quia, licet verba intelligantur de manifestatione evidente, Paulus solum dixit omne quod manifestatur, lumine manifestari, non tamen dicit, e converso, omne lumen facere evidentem manifestationem alicujus rei. Ad tertium, negatur omnem habitum evidenter discernere suum objectum ab extraneis, nam hoc est proprium scientiæ; reliqui vero discernunt modo sibi accommodato, et ita fides Christiana discernit cum certitudine, humana vero cum probabilitate; habitus denique voluntatis, neutro modo, sed tantum operando, seu in actu exercito, ut sic dicam. De materia ultimi argumenti dicenda sunt multa in disputatione 6, nam ante voluntatem credendi, duo actus possunt intelligi in intellectu, unus practicus, scilicet, credendum est, de quo est magna quæstio, an sit naturalis aut supernaturalis, quæ ibi tractabitur; alius est speculativus, scilicet, hoc est credibile, et de hoc est sermo in præsenti; et de illo dicimus esse naturalem, quia est per naturalem discursum, et ex principiis naturaliter cognitis, ut probatum est; et ita potest argumentum in contrarium retorqueri.

DISPUTATIO V.

DE REGULIS QUIBUS FIDEI OBJECTUM INFALLIBILITER PROPONITUR.

Proponens fidem alius proximus, remotus alius. - Discrimen inter ipsos. — Quamvis certitudo fidei ex sola infallibili Dei auctoritate essentialiter pendeat, quia tamen doctrina ejusdem fidei non immediate a Deo ad singulos credentes descendit, juxta dicta disputatione præcedenti, sect. 1, ideo inter Deum et nos necessaria censetur aliqua via, per quam doctrina illa Ecclesiæ infallibiliter innotescat; et hæc vocatur regula infallibilis fidei, quæ, ex parte objecti, per modum proponentis seu applicantis se tenet; et ideo ejus tractatio ad hunc locum spectat; et ita tractari solet a Theologis 2. 2, q. 1, art. 10, et ab aliis qui de fundamentis fidei scripserunt, ut a Driedone, lib. de Dogm., et Cano, in opere de Loc. Theol.; Bellarmino, secundo tomo, in lib. de Verbo Dei, et seq.; Castro, libro primo de Hæres., et aliis multis. Ut autem melius intelligatur de qua re sit sermo, distinguere

possumus, inter proponentes fidem, quemdam proximum, et alium remotum. Proximum voco ipsum prædicatorem vel doctorem qui fidem docet, et suadet; remotum appello Scripturam, Concilia, vel aliquid simile, in quo solet fundari verbum doctoris, ut suam doctrinam veram fidem esse persuadeat. Inter quos duos, quoad nos, hæc cernitur differentia, quod proximus proponens non habet de se auctoritatem, ut doctrinam suam certam esse ostendat, sed oportet ut aliunde illam confirmet; in proponente autem remoto, ut in suo ordine sit sufficiens, debet supponi hæc auctoritas, et ideo illud vocatur regula fidei. De hac ergo regula, seu proponente remoto, in præsenti nobis sermo est; ut autem paremus viam ad illius necessitatem ostendendam, oportet pauca de proximo proponente præmittere.

SECTIO I.

Utrum proxime fidem proponens infallibilis auctoritatis aut veritatis esse debeat?

1. *Partis negativæ argumentum.*—Videtur pars negativa hujus quæstionis per se manifesta; nam hic proximus proponens solet esse privatus homo, seu doctor, qui non habet majorem auctoritatem quam humanam, et non habet promissionem divinam quod veritatem infallibiliter assequatur, vel aliis tradat; ergo non est unde habeat infallibilem auctoritatem; unde hac ratione docent Theologi, non sufficere plures Theologos, etiam Sanctos [1], et sapientissimos, ad confirmandam doctrinam, ut infallibilem et certam, quia sunt homines, qui possunt vel decipere, vel decipi. Præterea sæpe contingit ut qui hoc tempore Catholicus est, et veram doctrinam docet, postea fiat hæreticus, ut in Tertulliano, Origene, Eusebio et aliis, videre licet; ergo nullius hominis proponentis immediate doctrinam fidei, potest esse auctoritas vel veritas infallibilis. Denique sæpe contingit hæreticum hominem suam doctrinam proxime proponere tanquam fidem certam, quem tamen constat esse fallacem; sed non est major ratio infallibilis auctoritatis in doctore catholico docente veritatem; ergo nunquam requiritur hæc auctoritas in proximo proponente.

2. *Partis affirmantis argumentum.* — *Confirmatur primo.* — *Secundo.* — In contrarium vero est, primo, quia ea quæ docentur a proximo fidei prædicatore, accipienda sunt tanquam certa et infallibilia; ergo necesse est ut credamus illum non posse mentiri in his quæ affirmat, nam si hoc posset de illo existimari, aut in dubium revocari, consequenter dubitari posset de veritate doctrinæ ab eo traditæ, et ita jam non haberetur certa, et infallibilis; ergo necesse est ut is qui proxime fidem proponit, sit apud credentes infallibilis auctoritatis, nam hæc auctoritas solum in hoc consistit, quod is qui loquitur mentiri non possit, nec falsum dicere. Et confirmatur, quia qui sic proponit fidem, obligat ad credendum fide infusa id quod proponit; ergo obligat ad credendum eadem fide, ipsum non decipere in eo quod dicit, neque decipi, quia unum ex altero manifeste sequitur; ergo etiam obligat ad credendum eadem fide, ipsum habere infallibilem auctoritatem in eo dicto. Denique confirmatur, quia alias falsa doctrina vel hæretica posset æqualiter proponi ac catholica, quod non videtur admittendum; quia jam videretur impossibile fideles reddi certos de veritate doctrinæ sibi propositæ, cum hæc veritas in suo genere pendeat a proponente; et quamvis hoc sit secundario et tanquam ab applicante, nihilominus illa dependentia sufficit ut doctrina reddatur incerta, si potest esse falsa, cæteris paribus ex parte proponentis; ergo oportet ut ille aliquo modo participet infallibilem auctoritatem in dicendo.

3. *Infallibilis propositio fidei duplex.*—*Assertio prima negat de priori propositione infallibili.*—Brevis resolutio in hoc puncto est, duobus modis posse intelligi esse infallibilem auctoritatem in proponente: uno modo permanenter, et, ut ita dicam, per modum habitus; alio modo, solum actualiter, quantum ad certitudinem illius doctrinæ quam sufficienter proponit, ut a Deo traditam, vel ut definitam ab aliquo habente auctoritatem. Dicendum ergo est proximum proponentem fidem, non habere auctoritatem infallibilem priori modo, hoc enim convincunt priora argumenta. Ratio autem propria est, quia res fidei proposita ab aliquo prædicante non habet auctoritatem ab ipso secundum se spectato; nam ille tantum applicat divinam auctoritatem; et quamvis conditio seu qualitas proponentis possit aliquid conferre ad credibilitatem rei propositæ, non tamen sufficit ad infallibilitatem; imo etiam, in ratione credibilis, solum est unum ex motivis, quod, nisi

[1] Vid. Sancium, libro secundo Decal., cap. septimo, num. 25.

multis aliis adjuvetur, non sufficit ad necessariam propositionem fidei; ergo signum est in proximo proponente nec requiri nec inveniri regulariter hanc infallibilem auctoritatem. Neque contra hoc procedunt argumenta posteriori loco facta, nam ad illa sufficit quod in sequenti assertione dicemus.

4. *Assertio secunda affirmat de posteriori propositione.—Quo pacto probetur.—Quid valeant argumenta posita num.* 1. — Dico ergo ulterius, quoties proximus proponens sufficienter facit credibilem veritatem propositam, ita ut inde oriatur obligatio illam credendi, tanquam dictam a Deo, necessarium esse ut proponens credatur esse infallibilis auctoritatis, seu veritatis actualis in eo quod dicit. Hanc assertionem probant rationes factæ secundo loco, quarum summa est, dictum et dicentem esse inter se necessario connexa, ita ut non possit res dicta existimari infallibiliter vera, quin etiam ipse dicens credatur non posse fallere, in eo quod sic dicit; sed quoties veritas fidei sufficienter proponitur, obligatur homo ad credendum rem dictam tanquam infallibilem; ergo consequenter debet necessario credere sic loquentem non fallere, et hoc est credere illum in tali actu habere infallibilem auctoritatem. Neque contra hoc urgent priora argumenta, nam solum probant talem personam ex se non habere hujusmodi auctoritatem, nec etiam ex infallibili assistentia Dei illi promissa; sed habere illam ex omnibus requisitis ad sufficientem propositionem fidei, cum qua credimus esse conjunctam talem Dei providentiam, ut non permittat sub ejus auctoritate ita proponi, quod revera ab ipso revelatum non est; nam hæc providentia necessaria est ut homines possint certo credere Deo sic loquenti.

5. *Amplior explicatio pro iisdem argumentis.* — Et explicari amplius potest, nam duobus modis valet quis proponere rem credendam. Primo, tanquam sibi immediate revelatam; et tunc necesse est ut aliquo miraculo vel signo divino suam revelationem confirmet, ut dicitur in cap. *Cum ex injuncto*, de Hæret.; et sic, cum Deus confirmet specialiter talem sermonem, inde habebit infallibilem veritatem, quia, ut diximus, non potest Deus facere miraculum in confirmationem falsitatis. Alio modo, proponit aliquis fidem tanquam aliis revelatam, et tunc necesse est ut illam confirmet aliqua infallibili regula fidei, quia non potest aliter obligare ad credendam illam veritatem ut infallibilem; imo necesse est ut illam infallibilem regulam applicet cum morali evidentia ac certitudine, ita ut de illa non possit rationabiliter dubitari; et ita imprimis necesse est ut quod proponitur non sit contrarium antiquæ fidei; deinde ut publice et in conspectu Ecclesiæ proponatur, sine ulla contradictione ex parte Ecclesiæ, et cum sufficiente attestatione pastorum ejus : si autem hæc concurrant, non poterit esse falsum id quod proponitur. Quod si aliquando videtur ita proponi quod falsum est, solum est ex ignorantia et inadvertentia audientium; in re tamen ipsa nunquam erit sufficiens propositio, ut supra etiam dixi. Unde tandem considerari potest differentia inter duos prædictos modos locutionis infallibilis; quando enim auctoritas infallibilis quasi permanenter convenit ipsi loquenti, talis ejus auctoritas dat infallibilitatem, et conciliat auctoritatem rei dictæ, saltem quoad nos; quia, eo ipso quod res aliqua traditur ab habente hujusmodi auctoritatem, fit infallibile quod dicitur. At vero e contrario, in alio modo, potius ipse proponens, auctoritatem accipit infallibilem, ut sic dicam, a doctrina quam tradit, et a signis vel regulis quibus illam confirmat, ut satis explicatum est.

SECTIO II.

Utrum sit necessaria in Ecclesia aliqua infallibilis regula fidei.

1. *Ad regulam fidei requisita quatuor.—Primum.—Secundum.— Tertium.— Quartum.— Pro parte negativa ratio prima.—Secunda.— Tertia.*—Ex dictis sectione præcedente, satis constare potest quid per regulam fidei infallibilem intelligamus; requiritur enim imprimis ut sit aliquid distinctum ab auctoritate divina, quia non se habet ut prima ratio credendi, sed ut applicans illam. Deinde oportet ut infallibiliter applicet, ita ut non possit subesse falsum dicto ejus, quia alias non erit regula infallibilis. Unde ulterius necessarium est ut hanc auctoritatem habeat permanentem, et ex aliqua certa promissione divina, quia alias neque esse poterit, neque habere auctoritatem. Tandem debet esse generalis regula omnibus communis, quia in hoc differt a proximo proponente, et est quasi intrinsecum, et de ratione regulæ. Videtur ergo non esse necessaria talis regula. Primo, quia sufficit ad fidem revelatio Dei, et sufficiens propositio, juxta superius dicta; sed illa duo

possunt concurrere sine tali regula; ergo non est necessaria. Secundo, videtur impossibilis vel inutilis, quia illa regula, cum sit quid creatum, non habet ex se talem auctoritatem infallibilem; ergo oportet ut aliunde illam habeat; ergo necessarium est ut hoc ipsum de fide sit certum; ergo necessaria erit regula, per quam id constet; quæ igitur erit talis regula? non enim sufficiet ipsamet, quia nemo potest de se testimonium perhibere; nec potest esse alia, quia eadem difficultas vel interrogatio de illa fiet, et sic in infinitum procedetur, vel inter ipsas regulas committetur vitiosus circulus, si sibi mutuo testimonium præbeant; ergo nullo modo potest intelligi utilitas talis regulæ. Tertio, ante Ecclesiam, Christi jam incarnati fuit vera fides in mundo, imo etiam ante Moysem, et tamen tunc non erat aliqua sensibilis seu creata regula fidei; ergo non est necessaria ad credendum.

2. *Assertio affirmativa de fide.—Tridentini auctoritate probatur. — Ratio prima pro eadem.* — Nihilominus dicendum est necessariam esse in Ecclesia regulam aliquam infallibilem fidei, cui omnes summa certitudine credere teneantur, et qua uti possint prædicatores fidei et doctores Ecclesiæ, ad discernendam catholicam doctrinam a falsa, et ad fidem ipsam sufficienter proponendam. Assertio est de fide, specialiter tradita a Concilio Tridentino, sess. 4, neque oportet nunc aliis testimoniis illam probare; tum quia in particulari id commodius fiet circa singulas regulas; tum etiam quia nullus fere est hæreticorum, qui aliquam regulam fidei infallibilem non admittat, saltem divinam Scripturam; quod si aliqui fuerint qui nullam recipiant, parum contra illos auctoritas valebit; sed agendum contra illos erit, sicut contra paganos, ex signis credibilitatis fidei nostræ, et ex ratione. Duplex ergo ratio præcipua occurrit ad confirmandam assertionem positam. Prima sumitur ex dictis in sectione præcedenti, et ex ordinaria lege, et modo quo fides propagatur et conservatur in mundo, per hominum prædicationem et doctrinam; nam in hac fidei conservatione et derivatione a quibusdam in alios, non fiunt illa miracula et signa quæ in fidei plantatione facta fuerunt; ergo ut fides nunc possit proponi sufficienter tanquam infallibilis et certa, necessarium est ut detur aliqua regula infallibilis doctrinæ, ut is qui proxime fidem proponit, possit illam sufficienter confirmare, ostendendo sub tali regula esse contentam; alias nullus superesset modus proponendi hanc doctrinam, ut infallibilem.

3. *Ratio altera declarans præcedentem. — Concluditur assertio.* — Secunda et potissima ratio, et quæ præcedentem magis declarat, est, quia Ecclesia Christi una est, et perpetuitatem habet, juxta verbum Christi : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, Matt. 16; hæc autem Ecclesia non potest in suo esse et in sua puritate conservari, nisi una et eadem fides in ea semper duret; tum quia sicut est una Ecclesia, et unus Deus, ita est *unum baptisma et una fides*, teste Paulo, ad Ephes. 4.; tum etiam quia fides est quasi vinculum hujus Ecclesiæ, et quasi forma per quam constituuntur membra ejus. Impossibile autem est unitatem fidei conservari in hac Ecclesia, nisi sit in ea aliqua infallibilis regula, quam omnia hujus Ecclesiæ membra in credendo sequi teneantur; ergo talis regula necessaria est, et ideo in Ecclesia deesse non potest; nam prudentissime et sufficientissime instituta est, neque Christus illi defuit in necessariis. Tantum superest probanda minor, cætera enim omnia ostensa sunt, et per se sunt clara. Quod ergo impossibile sit unitatem fidei conservari sine regula, probatur, quia, deficiente regula, necessarium esset ut unusquisque judicium suum et opinionem pro regula sumeret, in discernenda vera fide a falsa; vel certe quoniam vulgaris populus, et fideles indocti non possunt suo judicio hoc discernere, necessarium esset ut unusquisque populus doctorem aliquem pro regula sibi proponeret; tunc autem et incertissima esset talis regula, et tot essent regulæ quot judicia Doctorum, unde necessario fieret tot esse fides quot capita Doctorum, quia hæc est naturalis conditio hominum, ut inter se vix conveniant in judiciis et opinionibus, maxime in rebus quæ evidenter non cognoscuntur. Et hoc evidenter confirmat experientia supra notata [1], de hæreticis discedentibus a regulis fidei, nam eo ipso in sectas pene infinitas inter se dividuntur, et nunquam in eodem statu permanent. Confirmatur etiam, quia quotidie oriuntur in Ecclesia dubia et controversiæ circa res fidei; ergo nisi sit aliqua regula infallibilis ad definiendas illas, omnia tandem ad humanam opinionem revocabuntur. Verbi gratia de veritate Trinitatis fuit magna olim controversia

[1] Disp. 4, sect. 4, num. 12.

in Ecclesia, quæ, nisi per regulam infallibilem definita esset, non posset nunc esse certa de fide, quia post illam controversiam non est facta nova revelatio illius mysterii; ergo non potuisset certo definiri sine regula infallibili; et idem est de Incarnationis mysterio, de Eucharistia, et aliis; quia nullum est quod hæretici in dubium non revocaverint vel negaverint. Ergo, ut fides Apostolica sine novis revelationibus et miraculis, quibus illa confirmetur, possit pura et certa conservari, necessaria est aliqua infallibilis regula, quam in illa retinenda et sequenda amplectamur.

4. *Ad primam rationem in num.* 1. — *Ad secundam.—Ad tertiam.* — Rationes autem in contrarium non multum urgent, et secunda, quæ aliquam difficultatem habet, pendet ex dicendis. Ad primam ergo respondeo, revelationem et proximam propositionem fidei sufficere quidem in primis credentibus, quia a Deo immediate fidem receperunt; item posset sufficere in quolibet particulari credente, si per nova miracula vel signa unicuique applicaretur fides; hoc tamen extraordinarium est et extra legem; et ideo, ad ordinarium modum propagandi fidem, vel conservandi illam per continuam successionem, et discernendi illam cum certitudine a falsis doctrinis, necessaria est aliqua regula infallibilis, ut explicatum est. Ad secundam, pro nunc dicimus regulas fidei sese mutuo juvare, et unam alteri auctoritatem conciliare, et hoc sine defectu certitudinis, quia sunt diversarum rationum, et singulæ sunt sufficienter propositæ, et omnes simul inter se collatæ faciunt quamdam evidentiam credibilitatis, quod omnino sufficiant in suo genere ad confirmandam fidem, ut ex sequentibus patebit. Addi etiam potest quod, licet homo non possit de seipso testimonium ferre, Deus tamen potest, propter suam infinitam auctoritatem; et ita etiam regula fidei, quatenus est speciale organum per quod Deus loquitur, interdum potest testimonium præbere, et in se habet aliquid peculiare ex divina providentia et ordinatione, unde fiat evidenter credibile, talem esse regulam fidei, et divinam assistentiam habere, ut est in Scriptura, verbi gratia, concordia Prophetarum cum eventibus, et sic de aliis, quæ postea explicabimus. Ad tertiam negatur assumptum; semper enim fuit in mundo aliqua certa regula fidei, ut in sectione 4 specialiter dicam.

5. *Quot sint loci Theologici, et quo pacto a fidei regulis distinguantur.* — *Consensus Patrum, et Doctorum per se non est regula fidei.* — *Collectio regularum fidei.* — Supererat vero hoc loco quærendum quot sint hæ regulæ fidei, sed hoc constabit melius ex tractatione singularum. Nunc solum adverto non esse confundendas has regulas cum locis Theologicis, id est, ex quibus Theologia solet suas assertiones confirmare; nam hi loci decem numerari solent; quinque tamen illorum ad regulas fidei non pertinent, qui sunt, *ratio humana*, *auctoritas philosophorum*, *historia humana*, *etiam Ecclesiastica*, *sententia scholasticorum Theologorum et sententiæ Patrum.* Nam hæc quinque utilia quidem sunt ad suadendas veritates Theologicas, et afferri possunt, non solum ad principia Theologiæ, sed etiam immediate ad conclusiones comprobandas. Non tamen habent infallibilem auctoritatem, neque plusquam humanam, et ideo ad regulas fidei non pertinent; nam regula fidei infallibilis esse debet. Aliqui vero *consensum Sanctorum Patrum*, vel etiam *scholasticorum omnium* excipiunt, sed non est necessarium, ut ex dicendis constabit; quia, licet Patres vel scholastici in aliqua sententia conveniant, non asserendo illam esse de fide, sed judicium suum in ea proferendo, non facient rem de fide; quia semper manent intra mensuram auctoritatis humanæ, licet magna sit temeritas ab eis dissentire. Si autem conveniunt asserendo rem esse de fide, semper applicabunt aliquam regulam fidei, cujus ipsi sunt quasi testes, et ratione illius faciunt certam fidem. Igitur quinque alia solent a Catholicis inter regulas fidei numerari, quæ sic colligere possumus : regula enim fidei esse potest vel inanimis, quæ sensum explicare non potest; vel viva et animata, quæ loqui potest. Prior duplex est, scilicet, scripta, vel non scripta. Nam Scriptura, quæ est prima regula, non loquitur, nec potest interpretari seipsam; regula autem non scripta vocatur traditio, quæ semper fundata est in antiqua consuetudine eorum qui nos præcesserunt, et ideo inter mortuas regulas computatur. Viva autem regula dicitur persona quæ vivat et loqui possit, quæ duplex distingui potest, scilicet, ficta seu mystica, aut vera : prior est Ecclesia, quæ est corpus mysticum Christi, quæ dupliciter potest etiam considerari, scilicet, vel in se et formaliter, quatenus est congregatio omnium fidelium sub uno capite, Vicario Christi, et sic proprie vocatur Ecclesia; vel potest considerari quatenus est in principibus ejus congregatis in unum, quæ congregatio Concilium appellatur. Quod si generale sit et legitimum,

universalem Ecclesiam repræsentat. Persona autem vera quæ sit regula fidei, solum esse potest Pontifex Summus, et Christi Vicarius, seu Episcopus Romanus, et ita resultant quinque regulæ, quæ ad tres reduci possunt, scilicet, *Scriptura, Traditio*, et *Ecclesia*, vel secundum se sumpta, vel ut loquens per Concilium, vel per suum caput, de quibus breviter dicendum est.

SECTIO III.

Utrum Scriptura sacra sit regula fidei.

1. *Supponitur dari aliquam Scripturam sacram. — Quæritur vero an quæ continet sint omnia de fide.* — Supponimus dari in Ecclesia quosdam libros quos canonicos vocamus, in quibus verbum Dei scriptum contineri credimus; quæ suppositio tanquam dignitas, seu primum principium accipitur ab omnibus qui Christianorum nomen profitentur, et ideo inter eos probandum non est, ut recte Castro, l. 1 cont. Hæres., c. 2, notavit, quia nulla doctrina, juxta Philosophum, probat sua prima principia; et ita hoc fundamentum admittunt omnes qui confitentur Christum, etiamsi alias hæretici sint; qui autem Scripturas negant, præsertim novi Testamenti, solum sunt pagani, aut Judæi, contra quos ex aliis principiis agendum est. Hoc ergo posito, inquirimus an Scriptura hæc sit regula fidei; quæ quæstio duos potest habere sensus: unus est an hæc Scriptura sit talis regula fidei, ut nihil sit credendum, nisi quod in ea continetur. Et nunc non proponitur in hoc sensu, sed tractabitur sectione sequente. Alter sensus est, an hæc Scriptura sit talis regula, ut quidquid in ea continetur, tanquam de fide divina certum recipiendum sit; et hoc est quod nunc agimus.

2. *Arguitur primo pro parte negativa. — Secundo. — Tertio. — Quarto.* — Ratio autem dubitandi est, quia regula debet esse nota et certa; quia alias non poterit applicari, neque esse veluti mensura credendorum. Hæc autem Scriptura non est nota neque certa: nam plures partes ejus in dubium revocatæ sunt, et a multis non admittuntur; neque apparet via, qua fiat certum et notum quæ sit vera Scriptura. Secundo, regula debet esse uniformis, et semper eadem, et quasi indivisibilis, ut de mensura dicunt Philosophi; Scriptura autem hoc non habet; nam ipsa originalis littera, prout a primo scriptore scripta fuit, non extat, sed per varia transumpta, imo per plures translationes ad nos pervenit, in quibus est magna varietas, vel lectionum in eadem lingua, vel translationum in diversis; ergo non potest hæc regula applicari tanquam certa et uniformis mensura. Tertio, regula debet esse clara et perspicua: Scriptura autem est valde obscura, et, quod amplius est, sub una littera plures habet sensus, vel mysticos, vel litterales, ex quibus mystici non faciunt per se certam fidem, ut etiam Theologi fatentur. Litterales autem sunt ambigui, et ideo difficillimum est sensum ab Spiritu Sancto intentum attingere; et aliquando necessarium est proprietatem litteræ tenere, aliquando vero *littera occidit*, ut dixit Paulus, 2 ad Cor. 3; et ita exponit Augustinus, in principio de Doctrin. Christ.; ergo non potest Scriptura esse utilis regula. Quarto, possumus argumentari, quia scriptores Canonici interdum aliqua interponunt ex proprio spiritu, ut aliqui censuerunt, teste Hieronymo super epistolam ad Philemonem, quia interdum proferunt aliqua, quæ non videntur Spiritu Sancto digna, ut sunt multa quæ valde familiariter Apostoli in suis epistolis scribunt, ut salutationes familiares, etc.; talis etiam videtur excusatio auctoris l. 2 Mach., in ultimis verbis, ubi veniam petit si aliquid minus digne tractavit. Item juramentum Pauli, ad Gal. 1: *Ecce coram Deo quia non mentior*, et similia, quæ omnino efficere videntur, ne Scriptura sit regula infallibilis; nam si alicubi est pure humana, tota redditur incerta.

3. *Pro resolvenda quæstione, quid Scriptura sit definitur.—Prima particula definitionis.—Secunda ostenditur Tridentino, et ipsa Scriptura.—Et ratione.*—Priusquam veritatem catholicam ostendamus, definiri oportet quid sit de ratione Scripturæ sacræ, quæ varie solet definiri; nobis vero nunc placet sequens descriptio: *Est scriptura instinctu Spiritus Sancti scripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba.* In qua descriptione, *scriptura* ponitur loco generis, ut constat; debet autem hæc Scriptura habere Deum auctorem proprium (quæ est altera definitionis particula), ut docet Tridentinum, sess. 4, et habetur in ipsamet Scriptura; sic enim ait Petrus 2 Canon., c. 1: *Non voluntate humana, sed Spiritu Sancto inspirante, locuti sunt Sancti Dei homines;* et ad Hebr.: *Olim Deus loquens Patribus in prophetis;* sicut etiam Christus dicit Matth. 10: *Non enim vos estis qui loquimini; sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis;* et Moysi dixit Deus

Exod. 4: *Ego ero in ore tuo,* et plura alia statim afferemus. Ratio autem et necessitas hujus conditionis est, quia nisi Scriptura habeat Deum auctorem, non potest divinam auctoritatem habere; ergo neque infallibilem veritatem, quia solus Deus infallibilis est; et ideo dixit egregie Augustinus, concione 2 in Ps. 90: *De Civitate a qua peregrinamur, scriptæ nobis venere litteræ.*

4. *Tertiam particulam quidam non admittunt. — Primum eorum motivum. — Secundum. — Probatur tamen ex Scriptura.— Item ex Patribus. — Item ex nominibus Scripturæ sacræ.* — De tertia particula, videlicet, Scripturam, ut Canonica sit, debere esse ab Spiritu Sancto, *etiam quoad verba,* aliqui dubitant, tum quia non videtur necessarium ad certitudinem fidei et veritatis Scripturæ sacræ; tum etiam quia verba scriptoris sacri interdum sunt minus polita, et aliquando fortasse non satis congrua, et ideo non videntur Spiritui Sancto attribuenda. Nihilominus dubitandum non est de veritate et necessitate illius particulæ: primo, quia videtur ex ipsamet Scriptura colligi, Psal. 44: *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis,* quæ de scriptore canonico, comparato ad Spiritum Sanctum, ibi interpretantur Basilius, Theodoretus et alii. Item Gregorius, in præfat. Moral., c. 1, et quos affert Lorinus ad eumdem locum, et optime Genebrar. et Bellar., Azor, t. 1, l, 8, c. 1, q. 11. Sicut ergo verba quæ loquitur lingua, vel quæ calamus scribit, ab spiritu loquentis, vel scribentis dictantur, ita verba Canonici scriptoris ab Spiritu sancto: quod idem David confirmat, 2 Reg. 23, dicens: *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam;* sic etiam dixit Psalm. 86: *Dominus narrabit in scripturis populorum.* Si ergo Dominus narrat, ipse est qui principaliter verba profert; et hoc modo idem confirmatur ex illo Lucæ 1: *Sicut locutus est per os Sanctorum.* Est etiam optimum testimonium, Mat. 22, ubi Christus argumentatur: *Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum, si filius ejus est?* Supponit ergo illud verbum *Dominus* fuisse ab Spiritu Sancto dictatum. Item Matt. 5 ait: *Iota unum, aut unus apex non præteribit a lege,* indicans omnia esse divina. Denique facit illud Ezech. 1: *Ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur,* quod de Evangelistis intelligit Ecclesia; nam in suis scripturis ex impetu Spiritus movebantur. Secundo, hoc sentiunt Patres: Augustinus, 7 Conf., c. ult.; Chrysostomus, hom. 29 in Joan.; Ambr., super Lucam, in principio; Theod., in initio Psalmor.; Gregorius, supra; et alii quos referunt Bellarm., l. de Verbo Dei, c. 2, Cano, l. 2 de Locis, c. 18, et plures moderni scribentes de hac materia. Tertio, ex nominibus sacræ Scripturæ colligitur etiam hæc dignitas ejus; vocatur enim *verbum scriptum Dei,* et *Scriptura divina,* et *eloquia Dei,* ad Rom. 3; quæ omnia, et similia, supponunt verba ipsa esse a Deo; alias si tantum sensum Spiritus Sanctus dictaret, posset quidem doctrina dici esse a Deo, non tamen ipsa verba, seu scripta; et propterea etiam hæc Scriptura vocatur *sacra,* ex materia et ex auctore; et libri ejus vocantur *sancti,* 1 Mach. 12; ac denique sola illa per antonomasiam *Scriptura* vocatur, ad Rom. 9; de quibus nominibus plura videri possunt, in Salmerone, t. 1, Prolog. 1; Serario, in prolegomeno ad Epist. Canonicas, c. 25; denique particula illa videtur necessaria ad distinguendam Scripturam sacram ab aliis scripturis, quarum sensum etiam Spiritus Sanctus dictat, et nihilominus in Canone sacrorum librorum non numerantur; unde etiam hæc Scriptura *canonica* appellatur; id patet de Conciliis, quia etiam in eorum definitionibus, seu decretis, Spiritus Sanctus dictat sensum et veritatem, et nihilominus sacra scriptura non sunt, quia scilicet verba non dictat, etsi Lorinus, et alii pie sentiant oppositum. Vide 2 Petr. 1, § *Accedit.*

5. *Ad primum adversariorum motivum in num. 4.—Notatio qua satisfit secundo motivo.* — Atque ita patet responsio ad primum motivum in contrarium insinuatum. Nam, licet fortasse hæc proprietas Scripturæ non esset necessaria ad certitudinem sententiarum, fuit tamen necessaria ad specialem dignitatem et prærogativam talium librorum; et ut in majori veneratione haberentur, tanquam verba Dei, sicut revera habiti sunt; item, ut non solum intelligeremus servari in eis veritatem quoad sententias præcipue intentas, sed etiam in omnibus quæ per occasionem seu incidenter dicuntur; ac denique ut singula verba mysterium aliquod continere posse intelligeremus. Ut autem hoc facilius creditu fiat, et respondeamus ad aliud motivum dubitationis, adverto duobus modis posse intelligi singula verba Scripturæ esse ab Spiritu Sancto, scilicet per specialem motionem antecedentem, vel tantum per assistentiam, et quasi custodiam. Prior modus erit, quando Spiritus Sanctus vel imprimit conceptum verbi per species infusas, saltem per accidens, vel peculiariter

movendo et excitando species præexistentes; et hic modus est maxime proprius et perfectus, et verisimilius est observari ab Spiritu Sancto, quoties mysteria quæ scribuntur supernaturalia sunt, et captum humanum excedunt; non videtur autem necessarium, etsi eruditi quidam recentiores [1] id contendant, ut semper dictentur verba hoc peculiari modo; quando enim auctor canonicus scribit aliquid, quod secundum se humanum est, et subjacet sensibus, satis videtur quod Spiritus illi specialiter assistat, et custodiat illum ab omni errore et falsitate, et ab omnibus verbis quæ non expediunt vel decent talem scripturam, avertendo scilicet speciali providentia omnia objecta quæ conceptus talium verborum excitare possunt; et in reliquis, permittendo ut scriptor sua memoria et suis speciebus ac sua diligentia utatur in scribendo, sicut Lucas profitetur cap. 1 sui Evangelii, ut ibi communiter notatur; satis ergo est ut, uno vel altero modo, juxta exigentiam materiæ, verba sint ab Spiritu Sancto [2]; et ita responsum est ad secundam rationem dubitandi supra positam. Neque vero propter ipsum posteriorem modum fit, ut a Conciliorum definitionibus sacra Scriptura non distinguatur, siquidem nullus ejus liber reperitur in quo verba ut plurimum non sint priori modo dictata.

6. *Resolvitur jam quæstio per assertionem affirmantem de fide.—Probatur ex ipsa Scriptura.* — His ergo positis, et in hunc modum descripta Scriptura sacra, non est difficile quæstionem propositam resolvere. Dicendum est enim Scripturam sacram esse infallibilem regulam fidei, quod est de fide certum. Et probatur primo testimonio Christi, dicentis Joan. 10 : *Si illos dixi Deos, ad quos sermo Dei factus est, et non potest solvi Scriptura*, id est non potest mendax aut falsa inveniri, ut exposuit Hilarius, l. 4 de Trinitate, et communiter expositores ibi; si ergo Scriptura solvi non potest, regula est veritatis, et ideo ad illam solet Christus provocare, ut Joan. 5 : *Scrutamini Scripturas, illæ enim testimonium perhibent de me;* et infra : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi;* et Luc. ultimo, Scripturis utitur ad confirmandam veritatem suæ resurrectionis, et suæ passionis necessitatem. Item Paul. 1 ad Timoth. 3 : *Ab infantia,* inquit, *sacras litteras nosti, quæ te possunt instruere ad salutem per fidem ;* et infra : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum*, etc. Petrus etiam, in 2 Canonica, capit. 1, vocat *firmiorem propheticum sermonem.*

7. *Item probatur ex Conciliis et Patribus. —Confirmatur ex nomine.*—Secundo, expresse definitur hæc veritas in Concilio Tridentino, sess. 4, ex antiqua traditione Patrum, ex quibus videri potest Irenæus, libr. 3 contr. Hæres., capit. 1 et sequent.; Hieronymus, Epistol. ad Paulinum, de Auctoritate Sacrarum Scripturarum; et Augustinus, epistol. 8, 9 et 19 ad Hieronymum, et lib. 2 de Baptismo, capit. 3, et lib. 2 contra Cresconium, a capit. 31, et plures referam statim. Possuntque omnes allegari, quatenus passim utuntur Scriptura tanquam certa regula, ad veritates confirmandas. Confirmarique hoc potest ex ipso nomine *Scripturæ canonicæ;* nam, teste Augustino, l. 2 cont. Crescon., c. 32, et lib. 11 contra Faustum, c. 5, *canonica* dicta est, quia est regula qua nostra infirmitas gubernatur; vel certe si dicta est *canonica,* quia sub certo et definito canone librorum continetur, inde etiam magnum sumitur argumentum; non enim sine causa antiqui Patres tanta diligentia canonem librorum Scripturæ observarunt, nisi quia illa est certa regula veritatis. Habetur autem hic canon librorum sacræ Scripturæ apud Innocentium I, in epist. 3 ad Exuper., cap. ultimo; et in Concilio Laodiceno, cap. 59; et in Carthaginensi III, cap. 47; et apud Hieronymum, in Prolog. Galeat.; et Augustinum, lib. 2 de Doctrina Christiana, cap. 8; de Concilio Tridentino paulo inferius dicam.

8. *Jam probatur ratione, quod dictantis auctoritas sit irrefragabilis.—Ad illam accedunt rationes credibilitatis.*—Tertio probatur ratione, ex dictis circa definitionem Scripturæ; nam si est verbum Dei scriptum, necesse est ut sit regula veritatis, quia nulla est certior regula quam Dei auctoritas, quæ in verbo ejus continetur, et per illud applicatur. Unde, sicut impossibile est mentiri Deum, ut supra, disp. 3, sect. 5, ostendimus, ita est impossibile mendacium in Scriptura reperiri, ut late ostendit Augustinus, dicta epist. 19 ad Hieronymum, et lib. 11 contra Faustum, cap. 2; tum quia sicut non potest Deus per seipsum mentiri, ita nec per alium, quia moraliter perinde est, ut in eadem disp. 3 etiam ostendi ; tum etiam quia, si aliquod mendacium in Scriptura reperiri possit, tota ejus auctoritas

[1] Basilius Poncius, p. 1 Variarum disput., q. 4, exposit. cap. 1, § *Illud denique.*

[2] Vide, si placet, hac de re novissime Ferdinand. Escal., in suo Clyp., lib. 1, c. 4; Serarium, sup., c. 4.

periret; propter quod non minorem certitudinem habet in minimis quam in maximis. Ultra hæc vero possunt addi rationes credibilitatis, quarum præcipua est, quæ sumitur ex prophetiis rerum futurarum, ut supra, disp. 4, sect. 3, num. 9, dixi, et docet optime Augustinus, 12 de Civit., cap. 9, in fine, quod, propter hoc, non immerito, Sacra Scriptura mirabilem auctoritatem in toto orbe consecuta est; nam cum futura prædixerit, quæ postea videntur impleta, evidens argumentum est solo auctore Deo scribi potuisse. Vide eumdem Augustinum, libro quinto, cap. 9, et serm. 31 de Verbis Domini, 4. Accedit præterea mirabilis concordia et consonantia omnium librorum inter se. Nam inde fit valde credibile, fuisse instrumenta ipsius Dei principaliter scribentis, quod ponderarunt Gregorius et Theodoretus, locis supra citatis, num. 4; et Augustinus, 18 de Civit., cap. 41. Expendi etiam potest sanctitas et puritas doctrinæ; et fere alia motiva credibilitatis, supra posita in illa disp. 4, sect. 3, hic accommodari possunt. Et plura de hoc argumento videri possunt in modernis auctoribus supra allegatis, in dicto num. 4.

9. *Ad primum argumentum in num. 2.* — *Tres librorum canonicorum classes.* — *Prima habet infallibilem auctoritatem.*—*Secunda non item.* — *Tertia vendicat auctoritatem primæ.* — *Ecclesiæ præsentis et primitivæ eadem auctoritas.* — Superest respondere ad argumenta posita in principio, in quorum primo petitur prolixa disputatio de auctoritate singulorum librorum canonicorum; sed quia illam persequi non possumus, consulantur prædicti moderni jam indicati nominatim, Bellarminus, lib. de Verbo Dei, a cap. 4; Azor., tom. 1, lib. 8, a principio, qui alios refert. Summa resolutionis est, tres esse ordines horum librorum: quidam enim sunt de quibus nunquam dubitatum est, quin sint sacri et canonici; alii de quibus est dubitatum, et hactenus ab Ecclesia non sunt recepti, ut lib. 3 et 4 Esdræ, ac lib. 3 Machab. In tertio ordine sunt illi de quibus aliquando fuit dubitatum; jam vero per Ecclesiam approbati sunt, et in canonem recepti, ut sunt in veteri Testamento libri Esther, et Judith, et Tobiæ, et duo Machabæorum, primus, et secundus, Ecclesiasticus et Sapientiæ, cum Baruch Propheta; in novo autem Testamento, Epistola ad Hebræos, et Jacobi, et Judæ, et 2 Petri, et 2 ac 3 Joannis, cum Apocalypsi. De primo ordine librorum, nihil est quod dicamus, quia habent summam auctoritatem quam habere possunt, tam ex se, quam ex traditione et Ecclesiæ approbatione; neque hæretici ullam fere de his movent controversiam, quanquam, quia in eis nihil est firmum et stabile, interdum unam vel alteram partem negent, ut in Danielis lib. historiam Susannæ; tamen eo ipso convincuntur nullam posse habere certam Scripturæ partem, quia saltem in his libris nulla est major ratio unum quam alterum acceptandi. De secundo etiam ordine nihil est dicendum, quia illi libri non sunt Scriptura canonica, vel saltem in Ecclesia non possunt habere illam auctoritatem, cum ab illa non sint recepti, juxta illud Augustini, contra Epist. Fundamenti, cap. 5: *Evangelio non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiæ commoveret.* De tertio vero ordine dicendum est, quidquid olim dubitatum fuerit, nunc esse de fide certum omnes illos libros esse veram Scripturam Sacram; ita enim definitum est in Concilio Tridentino, sess. 4. Nam prius ponit illos in canone, et deinde subjungit: *Si quis autem libros integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata editione latina habentur, pro Sacris et Canonibus non susceperit, anathema sit.* Quæ definitio fundata est in antiquissima traditione, ut patet in Conciliis, et Patribus quos supra retuli, et ex reliquis, qui frequenter illos ut canonicos allegant; nec refert quod aliqui dubitaverint, nam consensus Ecclesiæ, successu temporum, potuit dubitationem expellere; et, quod caput est, Ecclesia præsens non minorem auctoritatem habet ad approbandum libros canonicos, quam Ecclesia primitiva, ut infra ostendemus, et ita expenditur difficultas illius argumenti: qui vero majus examen singulorum librorum desiderat, legat, præter Bellarminum et alios jam citatos, Canum, lib. 2 de Locis, a cap. 9; Salmer., Prolegomen. 3, et Zach. Boverium, tom. 2, in demonst. 5.

10. *Ad secundum argumentum in eodem numero secundo.* — *Vulgata editio habet infallibilem auctoritatem.*—*Declaratio Cardinalium.* — In secundo argumento petitur alia non minus prolixa dubitatio, seu disputatio de editionibus et translationibus sacræ Scripturæ, quam dicti auctores latissime prosequuntur; nobis autem pro resolutione sufficit definitio Concilii Tridentini, sess. 4, his verbis: *Statuit et declarat S. Synodus, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot seculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, pro authentica habeatur, ut nemo illam rejicere quoquo præ-*

textu audeat, vel præsumat; ubi illa particula, *pro authentica habeatur,* habet hanc vim, ut habeat infallibilem auctoritatem, et sit certa regula fidei in omnibus quæ continet; quoad reliqua vero, addidit quædam declaratio Cardinalium, quæ impressa jam circumfertur apud Petrum Vincentium de Marzilla, ad citatum locum Tridentini : *Nec solam periodum, solam clausulam, vel solam dictionem, aut syllabam iotave unum admitti posse quod repugnet huic vulgatæ editioni latinæ;* et reprehendit graviter Vegam, lib. 15 in Tridentin., cap. 9, qui liberius in hoc locutus est, ut in exemplari manuscripto apud me habeo ; quocirca admitti quidem possunt variæ lectiones, et varii sensus ex aliis linguis ; non vero aliquid, quod dictæ editioni contrarium sit; et hæc sufficiunt de secundo argumento.

11. *Ad tertium argumentum.— Primum pronuntiatum : Scripturæ sacræ intellectus est difficilis, de quo maxime Salmer., proleg. 2.* — In tertio argumento postulatur materia de sensibus et interpretatione Sacrarum Scripturarum, quæ latissima etiam est, ut in dictis auctoribus, et in aliis in principio primæ partis videre licet; nunc autem brevissimis punctis illam comprehendemus; et primo concedimus Scripturam magna ex parte obscuram esse, et intellectu difficilem, contra hæreticos hujus temporis, qui fraudulenter prædicant sacram Scripturam esse claram, ut plebem decipiant, quod est contra evidentem experientiam, et contra ipsammet Scripturam. Nam Petrus, 2 Epist., cap. ult., de Epistol. Pauli dicit : *In quibus sunt multa difficilia intellectu ;* et David, Psalm. 118 : *Mirabilia testimonia tua, ideo scrutata est ea anima mea,* etc. Ratio autem sumitur, tum ex altitudine materiæ et mysteriorum quæ in ea tractantur, et rerum futurarum quæ prædicuntur; tum ex modo dicendi brevi, et magna mysteria paucis verbis complectente; tum etiam ex varia significatione verborum, nunc propria, nunc metaphorica; tum etiam ex propriis idiotismis linguarum in quibus scripta fuit. Addunt etiam Patres id factum esse ex speciali providentia Dei, vel ut altiora mysteria occulte traderentur; ita Dionysius, lib. de Eccles. Hierarch., c. 1 ; Irenæus, l. 3, c. 4, l. 4, c. 36; vel ad exercenda fidelium ingenia et fidem, juxta Augustinum, de Doctrina Christiana, c. 6, 11 de Civit., cap. decimo nono; Hieronymum epist. 12, et Gregorium, hom. 12 in Ezech.; vel denique ut Scripturæ intelligentia a Deo postuletur, juxta illud Psal. 118 : *Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua; non abscondas a me mandata tua;* et infra : *Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam.* Ita Origenes, hom. 7 in Ezech.; Hieronymus, Isai. 18; Theoph., Matth. 13.

12. *Secundum pronuntiatum : Scriptura sacra plures habet sensus sub eadem littera. — Sensus litteralis duplex. — Sensus spiritualis quid, et quotuplex.* — Secundo concedimus eamdem Scripturam plures habere sensus, et varios, etiam sub eadem littera, quod etiam ejus obscuritatem auget. Sumitur pronuntiatum ex Augustino, lib. 1 Gen., ad litt., c. 1, et lib. de Utilitate credendi, c. 3, et in lib. de Doctrina Christiana; Hieronymo, epist. 150, q. 12, et aliis, quorum sensuum divisio, præter auctores citatos, late exponitur a Salmeron., prol. 7, et ita breviter tradi potest. Nam primo duplex est sensus : unus litteralis, alter spiritualis, seu mysticus; litteralis est quem immediate significant verba, et est duplex : unus proprius, quem verba continent in propria significatione, qui sensus ordinarie retinendus est, et aliis præferendus, nisi necessitas vel auctoritas aliud ex necessitate postulet, ut recte Augustinus, de Doctrina Christiana, c. 5 et 15, quia alias nihil esset firmum in Scriptura. Metaphoricus alter, quem scilicet verba immediate reddunt in metaphorica significatione; quem sensum aliqui spiritualem vocant, sed immerito, quia sæpe verba non habent alium sensum litteralem et immediatum, sine quo esse non possunt, ut jam Christus dixit : *Ego sum vitis vera.* Sensus autem spiritualis est ille qui continetur in re per verba significata, quia in divino sermone non tantum verba, sed etiam res significant; et ideo hic sensus obscurior est, et per se non valet ad confirmationem dogmatum, nisi alibi sit authentice explicatus, juxta D. Thomam, 1 p., q. 1, a. 10; et hic sensus a Theologis triplex distinguitur, scilicet, tropologicus, seu moralis, qui refertur ad mores; anagogicus, qui refertur ad statum æternæ beatitudinis; et allegoricus, qui refertur ad mysteria Christi vel Ecclesiæ militantis.

13. *Tertium pronuntiatum : Scriptura eo spiritu exponenda quo facta est.* — Tertio, hinc concludimus Scripturam sacram non esse privato judicio interpretandam, ut possit certam fidem facere, sed eodem spiritu quo facta est, intelligendam, et ita esse regulam fidei : ita docet Concilium Tridentinum, sess.

4, quatenus duas tradit regulas intelligendi Scripturam. Prima est judicium Ecclesiæ : quod si sit definitivum, facit fidem infallibilem. Alia est unanimis consensus Patrum, quod tradidit Concilium Lateranense, sub Leone X, action. 10, et habetur in 6 Synodo, can. 19 Trullano, et sumitur ex Augustino, 18 de Civit., cap. 41. Est autem notandum Concilium Tridentinum non tradere hoc per modum definitionis fidei, sed tantum per modum cujusdam præcepti; et ideo aliqui dicunt hunc consensum unanimem Patrum non facere certitudinem fidei. Dico tamen quod jam tetigi sect. 2, n. 5, si tradant illum ut certum, vel ut traditum ab Apostolis, vel ut sufficientem ad confirmandum dogma fidei, tunc facere certam fidem, quia tunc Patres solum sunt sufficientes testes de communi sensu et traditione Ecclesiæ. Si autem solum tradant hunc sensum tanquam proprio ingenio inventum, sic non facient certam fidem, valde tamen temerarium esset illis contradicere. Nam, ut Augustinus, citato loco, dixit, non est verisimile Patres ita convenire sine Spiritus Sancti regimine : et ita Tridentinum, citato loco, etiam specialiter prohibuit ab hoc sensu recedere.

14. *Jam ad argumentum in dicto numero secundo.* — *Notatio prima, pro data responsione.* — Quartum argumentum petit an in divina Scriptura sit aliquid, quod Spiritu divino scriptum non sit, et consequenter quod non sit Scriptura divina. Ad quod breviter respondeo, scriptorem canonicum nihil scribere humano et proprio spiritu, sed omnia et singula ex directione Spiritus Sancti; ita Hieronymus supra, et Augustinus, et est res certissima, ut late prosequitur Cano, supra, a c. 16. Probatur tamen sufficienter ex dictis n. 3, circa definitionem Scripturæ, et quia alias tota Scriptura redderetur incerta, et posset mendacium in illa inveniri. Ut tamen hoc recte intelligatur, addendum est quædam haberi in Scriptura formaliter, alia tantum materialiter, quia referuntur ab scriptore, ut dicta ab aliis. In prioribus habet maxime locum quod diximus; in posterioribus autem contingit, sententiam in Scriptura relatam, spiritu humano fuisse in principio seu ab alio dictam, quale illud : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus,* et dictum poetæ quod aliquando refert Apostolus. Nihilominus scriptor Canonicus illud non refert nec scribit, sine spiritu Dei. Unde in hoc etiam fallere non potest Inde vero oriebatur latissima quæstio, quando, scilicet, illa quæ referuntur in Scriptura formaliter sumpta, Canonica sint. Sed non possumus illam hic disputare, et ideo solum assero ex conditione personæ, quæ allegatur, et ex modo et verbis quibus refertur, colligendum esse, et maxime ex sensu Ecclesiæ, et SS. Patrum.

15. *Notatio secunda.* — *Notatio tertia.* — *Quæstio suborta.*—*Ejus resolutio.* —Secundo, adverto aliud esse scriptorem statuere aliquid spiritu suo humano, seu voluntate propria, aliud vero esse scribere statutum illud spiritu humano : quæ duo videtur confundere Cano supra ; sunt tamen valde distincta ; ut, verbi gratia, Matth. 5, dixit Christus de libello repudii : *Ob duritiem vestram scripsit vobis Moyses,* ubi solet dubitari an illud scripserit Moyses spiritu proprio divino ; in quo potest fortasse esse quæstio de ipsa lege, non tamen de scriptione legis; itaque certum esse debet scriptionem semper esse ab Spiritu Sancto, etiamsi factum, vel statutum, vel aliud simile, non sit ita specialiter ab Spiritu Sancto. Sic Paulus, 1 ad Cor. 7, de quibusdam dicit : *Non ego, sed Dominus ;* de aliis : *Præcipio ego, non Dominus ;* utrumque autem scripsit eodem spiritu Domini. Tandem advertendum est quod supra, n. 5, dixi, licet in Scriptura omnia sint scripta Spiritu divino, nihilominus eumdem Spiritum relinquere scriptorem, ut modo sibi accommodato, et secundum suum ingenium, eruditionem et linguam singula scribat; et ita etiam permittit ut aliqua familiari et humano modo scribat, quamvis sub directione sua. Et per hoc solvitur directe quartum argumentum. Inde vero oriebatur curiosa quæstio [1], an scriptor canonicus certo cognoscat se canonice scribere, et gubernatum esse ab Spiritu Sancto, quam non invenio in terminis disputatam ab auctoribus, licet de prophetia soleat alia similis tractari; et quamvis aliqua ratio differentiæ posset assignari, securius videtur idem in præsenti affirmare, quod de prophetia certum est, nimirum Prophetam verum et proprium, cognoscere quæ prædicit, ita enim de se significat David in locis supra citatis. Est autem eadem ratio de reliquis scriptoribus, et ita indicat Bellarminus, l. 1 de Verbo Dei, c. 15, ad secundum ; et Martinus Delrius, lib. 3 Magicarum disquisit., cap. 19 ; et hæc pro nunc sufficiant de hoc dubio.

[1] Vide infra, disp. 8, sect. 5

SECTIO IV.

Utrum traditio non scripta sit infallibilis regula fidei?

1. *Quid sit traditio. — Error negans traditiones.* — Traditio, si vim nominis spectemus, actionem dandi seu tradendi significat ; accommodatur vero ad significandam rem traditam, et in præsenti significat doctrinam, vel morem a parentibus traditum, et interdum accipi solet pro doctrina vel præcepto per scriptum traditis; sic enim præcepta Moysis traditiones vocantur Act. 6, ex c. 17 Exodi ; aliquando vero indifferenter dicitur de scriptis et non scriptis traditionibus, ut 2 ad Thess. 2 : *Sive per sermonem, sive per epistolam.* Jam vero, quia Scriptura et decreta Ecclesiæ propria habent nomina, accommodata est hæc vox ad significandam traditionem non scriptam, juxta illud Pauli, 1 ad Cor. 11 : *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis.* De hoc ergo genere traditionis est frequens sententia Hæreticorum hujus temporis, nullam traditionem non scriptam facere posse sufficientem fidem, atque adeo nihil esse credendum, nisi quod in Scriptura Canonica continetur. Ita refert late Bellarminus, l. 4 de Verbo Dei, a principio, ubi etiam refert plures auctores Catholicos nostri temporis, qui hunc errorem fuse impugnarunt ; nunc autem quæ ipsi docent in brevem summam reducemus.

2. *Primum fundamentum hujus erroris. — Secundum. — Tertium. — Quartum. — Quintum.* — Fundamentum unum hujus erroris est. quia Scriptura sacra esset diminuta, si aliquid omisisset necessarium ad credendum , quod est absurdum, cum Joan., c. 10, in fine, dicat : *Hæc scripta sunt, ut credatis,* etc., *et ut credentes vitam habeatis* , et Paulus sæpe significet Scripturam esse sufficientem ad docendum, arguendum, etc. Ergo traditio extra Scripturam non potest esse regula credendi. Secundo, quia ipsamet Scriptura gravissime prohibet ei aliquid addere, Deuteron. 4, Apocalyps. ult. ; sed quidquid extra Scripturam traditur, si suscipiatur tanquam doctrina fidei, erit additum verbo scripto Dei ; ergo hoc ipsum repugnat Scripturis. Tertio, quia hujusmodi traditiones vocantur in Scriptura traditiones hominum, et ideo ab eadem contemnuntur et reprobantur, Isai. 29, Matth. 15, ad Galat. 1, et Pet. 1 ; ergo non possunt hujusmodi traditiones facere certam fidem. Quarto, possumus argumentari ratione , quia traditio non scripta exposita est multis defectibus repugnantibus certitudini et necessitati fidei ; nam imprimis facile traditur oblivioni, propter negligentiam hominum. Item exposita est mutationi propter varios mores et opiniones hominum , et sæpe etiam facile pervertitur propter hominum malitiam ; et ad occurrendum his defectibus, inventa est scriptura, tanquam permanentior et certior ; ergo non est verisimile reliquisse Deum aliquam partem doctrinæ fidei, et necessariæ ad salutem, in sola hominum traditione, sine scriptura. Et confirmatur tandem, quia multa sunt tradita, etiam ab Apostolis , quæ non faciunt certam fidem, ut quæ continentur in Canonibus Apostolorum, vel referuntur a Clemente, aut ab antiquis historiis ; ergo nulla traditio potest facere certam fidem, nam si qua posset, maxime Apostolica. In qua eadem est ratio de una quæ de omnibus.

3. *Præmittuntur variæ divisiones traditionum pro assertione ponenda, de quibus etiam auctor, l. 7 de Leg., c. 4, a num. 9.* — *Prima divisio.* — Contrarium docet doctrina Catholica. Ut autem distincte illam proponamus, oportet varia genera traditionum distinguere. Nam imprimis inter traditiones quæ in Ecclesia inveniuntur, quædam sunt universales totius Ecclesiæ catholicæ , aliæ particulares quarumdam Ecclesiarum, ut experientia constat, et tradit Augustinus, epist. 86 ad Casulanum. In præsenti ergo, tantum de universalibus traditionibus agimus , nam particulares, per se, non sunt regulæ fidei, nisi aliunde accedat Ecclesiæ definitio quæ illas approbet, et ideo particulares traditiones ecclesiæ Romanæ, ut est specialis Episcopatus , sunt majoris auctoritatis , quia solent esse a Pontificibus approbatæ. Seclusa autem hac approbatione , particularis aliqua Ecclesia errare potest, et ideo ejus traditio , per se non habet infallibilem auctoritatem. Universalis autem Ecclesia errare non potest, et ideo est longe alia ratio de universali traditione.

4. *Secunda divisio.* — Secundo , ex parte temporum potest similis divisio dari. Nam quædam est traditio perpetua ab initio Ecclesiæ ; alia vero est temporalis, cujus initium cognoscitur aliquando definite , seu positive, ut sic dicam, quia constat quo anno vel quo tempore incœperit (quod raro contingit, nisi quando mos incœpit ab aliquo decreto, seu

canone scripto); aliquando vero solum constat de initio per negationem, scilicet, quia potest constare in aliquo tempore, prope initia Ecclesiæ, non fuisse in illa talem consuetudinem vel doctrinam, et postea in illa inveniri; nam tunc recte colligitur hujusmodi traditionem habuisse initium post Apostolos, etiamsi determinatum tempus in quo incœperit ignoretur; hæc ergo traditio habens initium nobis non deservit, nec de illa tractamus; quia, cum non sit universalis in tempore, non potest per se facere fidem catholicam, quæ debet esse tempore universalis. Agimus ergo de traditione perpetua, cujus initium ignoratur post Apostolos, et sine interruptione servata invenitur, prout illam describit Augustinus, lib. 4 de Baptismo, cap. 24.

5. *Tertia divisio.* — *Tertium membrum in hac tertia divisione superfluum.* — Tertio, dividitur traditio universalis et perpetua in divinam et Apostolicam, quæ duæ voces solent confundi; tamen revera membra inter se sunt distincta. Nam omnis traditio divina est aliquo modo Apostolica, quia per Apostolos promulgata est, et ideo solet interdum ita appellari, et e converso omnis traditio Apostolica est aliquo modo divina, quia Apostoli nihil Ecclesiæ tradiderunt sine speciali Spiritus Sancti regimine. Nihilominus tamen illa duo membra, stricte et proprie sumpta, distinguuntur, tum ex auctore proximo principali, tum etiam ex materia, quamvis hæc posterior differentia non sit universalis. Prior pars declaratur, nam in traditione divina Deus ipse, seu Christus Dominus, est immediatus auctor et institutor rerum, vel doctrinæ quæ per hanc traditionem data est. Apostoli vero solum fuerunt promulgatores similis traditionis, ut mysterii Trinitatis, verbi gratia, vel Eucharistiæ. At vero in propria traditione Apostolica, ipsi Apostoli fuerunt institutores, ut, verbi gratia, quod bigamus non ordinetur, et ita hæc traditio simpliciter humana est, quia per voluntatem humanam est introducta, etiamsi Deus specialiter gubernaverit talem voluntatem. Unde solet hic addi tertium membrum traditionis, quæ vocatur Ecclesiastica, et est illa, quæ post Apostolos per Ecclesiam, Concilia, vel Pontifices, vel per non scriptam consuetudinem, introducta est. Verumtamen hujusmodi traditio non est ex illis quas perpetuas vocavimus ab initio Ecclesiæ, et ideo sufficiunt nunc duo priora membra; quia tantum perpetuam traditionem divisimus, et omnis illa cujus initium ignoratur, vel divina vel apostolica est; non est autem facile distinguere quando sit divina, vel quando apostolica, quæ initio caret, et ideo altera differentia spectanda est.

6. *Quarta divisio explicans præcedentem.* — Ad eam vero explicandam, addimus alteram partitionem. Nam traditio quædam ad doctrinam pertinet, alia ad mores; et ita possunt doctrinalis et moralis nominari. Prior solum est de his quæ credenda sunt, et per se non ordinantur, nisi ad veram et sufficientem cognitionem Dei et Christi, ac felicitatis æternæ, et mysteriorum quæ ad illum finem conducunt, tradendam. Alia vero, id est moralis, continet præcepta morum a Christo vel Apostolis tradita, sub quibus etiam Concilia comprehendimus. Traditio ergo doctrinalis semper est divina, quia fides non potest niti immediate et formaliter nisi in auctoritate divina, et ideo omnis illa traditio applicat et proponit revelationem divinam, ut dicemus; moralis vero traditio ambigua est, nam possunt esse in Ecclesia præcepta divina per Apostolos promulgata, et possunt esse propria præcepta per Apostolos tradita, vel in Scriptura, ut fuere aliqua ex traditis Act. 15, et fuit illud adductum de irregularitate bigami; vel extra Scripturam, ut censetur esse jejunium quadragesimale, et interdum est aliqua similis consuetudo sine obligatione, ut frontem cruce signare, et similes, quas memoriæ prodiderunt Patres infra referendi. Ad distinguendas ergo has morales traditiones, materiam observare oportet; nam si traditio continet præceptum pertinens ad substantiam sacramentorum vel sacrificii, vel ad necessitatem fidei expressæ necessariæ ad salutem, traditio est divina, quia lex nova divina est, et maxime hæc præcepta continere censetur, et institutionem Ecclesiæ, quoad substantialia fundamenta ejus; si vero traditio sit de aliis observantiis et cæremoniis Ecclesiasticis accidentalibus, traditio censenda est apostolica, quia lex nova, ut divina est, non continet particulares determinationes harum rerum, ut recte tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 106, art. 1 et 2, et Quodlibet 4, art. 13; et simili modo si traditio sit tantum consilii, distinguere oportet; nam si contineat consilia perfectionis, et quasi substantialia ad illum statum, ad traditiones divinas referenda sunt. Cætera vero magis communia ad Apostolicas determinationes. Denique in his moralibus traditionibus oportet advertere quod, licet non sint quasi speculative ad cognitionem ordinatæ, sed prac-

tice ordinatæ ad opus, et ideo non videantur per se tradere doctrinam credendam, nihilominus semper includunt aliquid quod ex vi illorum ad fidem pertinere potest; nam cognitio practica virtute includit principia universalia, et quasi speculativa, et ita traditio, verbi gratia, signi crucis includit hanc veritatem, scilicet usum illum esse pium et sanctum, sicut etiam traditio imaginum ostendit honestatem in illarum usu, si juxta traditionem fiat.

7. *Assertio affirmans, satisfaciens quæstioni hujus sectionis.* — *Probatur primo ex Scriptura.* — His ergo declaratis, statuitur assertio Catholica: traditiones divinæ, tam doctrinales, quam morales, ut includunt aliquid credendum, si perpetuo sint in Ecclesia catholica observatæ et retentæ, sunt infallibilis regula fidei, etiamsi scriptæ non sint. Probatur primo hæc veritas ex Scriptura sacra, et imprimis possumus afferre illud Psal. 77: *Quanta mandavit Patribus nostris nota facere ea filiis suis*, et similia solent adduci ex testamento veteri, quæ omitto, quia in eis non satis explicatur sermonem esse de traditionibus vel præceptis non scriptis, et fortasse in lege veteri non erant talia præcepta, vel institutiones divinæ extra Scripturam. Probatur ergo præcipue ex Paulo, 2 ad Thessal. 2: *Non retinetis quod cum adhuc essem apud vos, hæc dicebam vobis?* indicans id sufficere ad fidem sine scripto; et clarius infra: *Tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, sive per Epistolam nostram*; ubi hæc duo æquiparat. Item primæ ad Tim. ult.: *Depositum*, ait, *custodi*, quod de deposito doctrinæ Patres intelligunt; imo exponit idem Paulus, 2 Epist. ad Tim., cap. 1, dicens: *Formam habe sanorum verborum, quæ a me audisti in fide et dilectione, bonum et depositum custodi;* ubi clare loquitur de doctrina non scripta, quod testimonium tacite exposuit Irenæus, lib. 3, cap. 4, sequentibus verbis, quæ mihi visa sunt notanda, quia toti huic materiæ deservient: *Non oportet apud alios quærere veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime contulerint omnia quæ sunt veritatis, ut omnis quicumque velit, ex ea sumat potum vitæ.* Unde infert: *Oportet quæ sunt Ecclesiæ cum summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem.* Denique idem sumitur ex Paulo, 1 ad Cor. 11, dicente: *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis;* prius enim non scripto, sed verbo tantum tradiderat, et ibidem subdit: *Cætera autem cum venero disponam*, quæ fortasse nunquam scripsit.

8. *Probatur secundo ex Conciliis et Patribus.* —Secundo probatur ex Conciliis, nam ex professo definita est hæc veritas in Concilio Tridentino, sess. 4, et prius in Synodo 5 Constantin., Act. 10, et in 7 Synodo, alias Nicæna 2, Act. 2, quidam Basilius Episcopus anathematizat eos qui traditiones catholicæ Ecclesiæ contemnunt, et est anathematismus septimus, quem totum Concilium approbavit; et idem traditum esse in Concilio Nicæno 1 refert Theodoretus, lib. 8 Histor., c. 8. Deinde idem confirmant Sancti Patres, et præcipuus locus in hac materia videtur esse Basilii, lib. de Spiritu Santo, ubi, cap. 7, ait quædam esse dogmata scripta, quædam vero ex Apostolorum traditione: *Et utraque*, inquit, *parem vim habent ad pietatem*; et cap. 29 dicit: *Apostolicum esse etiam traditionibus non scriptis inhærere.* Idem tradit optime Irenæus, lib. 3, cap. 3 et 4; Augustinus, epistola 3 et 86, et lib. 2 contra Julianum, de Patribus dicit: *Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt, et quod a suis Patribus didicerunt, nobis tradiderunt*, docens idem esse nobis faciendum. Recte Cyprianus, epist. 74: *Si ad divinæ traditionis originem et caput revertamur, cessat error humanus*; quod commendat Augustinus, lib. 5 de Baptismo, cap. 21. Idem sumitur ex Dionysio, cap. 1 de Ecclesiastica Hierarch., Chrysostomo, et Theophylacto, 2 ad Timoth. 1.

9. *Tertio, probatur ratione ducta a sufficientia et necessitate.*—Tertio, ostenditur sufficientia et necessitas hujus regulæ, primo, quia est antiquior quam Scriptura, hæc enim cœpit a Moyse, ut nunc suppono; fides autem incœpit ab initio mundi, et usque ad Moysem per solam traditionem conservata est; et illa tunc erat certa regula fidei. Dicetur fortasse tunc pauca mysteria fidei fuisse revelata, et ideo sufficere traditionem; sed hoc nihil obstat, tum quia non contendimus nunc dari solam traditionem, nam habemus etiam scripturam; tum maxime quia in lege etiam evangelica, per aliquod annos fuit fides conservata sine scriptura novi Testamenti, saltem per octo annos, quando Matthæus suum scripsit Evangelium, et fuit primus scriptor canonicus novi Testamenti, prout etiam lib. 10 de Leg., cap. 3, num. 7, observavimus; ergo illo tempore traditio fuit certa regula quoad totam fidem evangelicam; ergo de se est sufficiens regula; præterea, quoad aliquid, est omnino

necessaria, quia ipsamet Scriptura, ut sit authentica, debet esse traditione firmata; nam ipsimet hæretici pro certo credunt quatuor Evangelia esse canonica, et non plura. Unde ergo id credere possunt nisi traditione? Nam in ipsis evangeliis hoc scriptum non est, et definitionibus Ecclesiæ ipsi non credunt, et quamvis crederent, ipsa Ecclesia ad hoc definiendum traditione ducitur; ergo qui Scripturis credit, non potest negare traditionem, juxta illud Augustini supra citatum: *Evangelio non crederem*, etc. Et videri potest Eusebius, lib. 6 Histor., cap. 10. Denique est necessaria traditio ad certam intelligentiam Scripturarum; nam ille sensus certior semper est, qui ex traditione Patrum habetur; de quo videri potest Hieronymus, in cap. 44 Ezech.; et Augustinus, dicta epist. 3; et Bernardus, ad Fratres de Monte Dei.

10. *Item ratione a priori. — Responsio hæreticorum ad proximam rationem refellitur.* — Ratio denique a priori est, quia ratio credendi est verbum Dei; ergo quod sit scriptum, non variat, neque minuit ejus auctoritatem, quia hæ conditiones extrinsecæ et accidentariæ sunt, ut constat; sed traditio Ecclesiæ sufficienter proponit verbum Dei non scriptum; ergo non est minus regula credendi, quam libri qui continent verbum scriptum. Respondent hæretici, verum quidem esse verbum Dei, si daretur non scriptum, sufficere ad credendum; nullum tamen esse tale verbum. Sed contra, quia ipsi hoc gratis affirmant et sine fundamento; nam Scriptura nunquam dixit nullum esse verbum Dei in Ecclesia, quod in ipsa non sit scriptum; si ergo hæretici solum credunt Scripturis, cur id credunt? Deinde nos proferimus multa, quæ creduntur de fide, licet non sint scripta, ut illud quod diximus de numero Evangeliorum; item quod Beata Maria semper virgo permanserit, vel quod nunquam venialiter peccaverit, non sunt expresse scripta in Evangelio, et tamen certa fide creduntur; item quod infantes recte baptizentur, et alia multa de sacramentis, de usu imaginum, et similibus; quod magis etiam constabit ex argumentorum solutionibus.

11. *Ad primum fundamentum in num.* 2. — Primum erat de sufficientia Scripturæ. Ad quod respondemus non esse de necessitate Scripturæ sacræ, nec de perfectione ejus, quod omnia credenda contineat explicite; satis est enim quod contineat mysteria nostræ redemptionis, et substantialia fundamenta Ecclesiæ, cum mediis necessariis ad salutem; nam ex his facile possunt alia retineri in Ecclesia, quæ ad fidem pertinent; et hoc maxime verum habet in lege evangelica, et in scriptura novi Testamenti. Nam hæc lex, ut jam, disp. 4, sect. 1, n. 7, adduximus, per se non postulat ut sit scripta *in tabulis*, sed *in cordibus*; ita enim promissa fuerat Jer. 31, et ponderat Paulus, ad Heb. 8 et 10; et ideo scriptura novi Testamenti concisa est et brevis, unde a Patribus vocatur: *Verbum abbreviatum*, quia non est per se data ut contineat expresse omnia credenda, sed præcipua mysteria, ut dixi, et ut det principia credendi reliqua, et arma contra hæreticos. Addunt etiam Dionysius et Irenæus noluisse Deum omnia scribi, ut reliqua mysteria occultiora manerent, vel certe ad exercitium fidei, et ad commendandam dictam perfectionem evangelicæ legis.

12. *Ad secundum ibidem. — Ad tertium.* — Secundum argumentum sumebatur ex testimoniis quæ prohibent addere aliquid Scripturis, quorum proprius sensus est, prohiberi additiones corrumpentes Scripturas, vel mutantes verum sensum earum, quales olim erant traditiones Pharisæorum, quas Christus Dominus, Matt. 15, perstringit. Addere vero possumus prohiberi etiam apponi aliquo spiritu proprio et humano. Traditiones autem non scriptæ, de quibus tractamus, datæ sunt ab Spiritu Sancto. Et simili modo potest Ecclesia, quæ ab Spiritu Sancto regitur, adjicere servanda a fidelibus, ut in tract. de Leg. ostendimus, lib. 4, a princ. Hæc vero et similia non adduntur Scripturis, ut fiant quasi partes ejus (quod potest etiam censeri prohibitum), sed adduntur ut credenda et servanda a fidelibus, ultra ea quæ scripta sunt, quod nullibi est prohibitum. Et ita responsum est ad tertium etiam argumentum; nam Scriptura reprobat traditiones humanas contrarias divinis, vel rectæ rationi; non vero reprobat, imo approbat legitimas traditiones, ut satis ostensum est.

13. *Ad quartum.* — Ad quartum, de incommodis vel periculis traditionum, dicimus imprimis, si Ecclesia destituatur regimine Spiritus Sancti, eadem vel majora esse in Scripturis, ut ex dictis in sectione præcedenti et experientia manifestum est; nam discursu temporum solent libri amitti, diminui, mutilari et corrumpi, maxime quando in varias linguas transferuntur; sicut ergo providit Deus in Ecclesia modum quo vera Scriptura in ea conservetur, ita etiam providit modum

quo vera traditio divina in ea retineatur et infallibiliter conservetur : quis autem hic modus sit, sectiones sequentes declarabunt.

SECTIO V.

Utrum necessaria sit in Ecclesia alia regula fidei animata, quæ loqui possit hominibus et veram doctrinam discernere?

1. *Error negans necessitatem.—Primum erroris motivum. — Secundum motivum.— Tertium.* — Priusquam in particulari dicam de hac viva regula fidei, visum est quæstionem propositam in generali præmittere, quoniam est cardo omnium controversiarum cum hæreticis omnibus, præsertim hujus temporis, qui contendunt nullam talem regulam esse necessariam, sed Scripturam sufficere, cum uniuscujusque legentis intelligentia et spiritu; ita refert Bellarminus, lib. 3 de Verbo Dei, cap. 3, et late impugnat in sequentibus; et Petrus Soto, cont. Brentium, cap. de Sacra Scriptura; et Hosius, contra eumdem, pro fide Catholica; et Clithovæus, contra Lutherum; Roffens. et alii. Fundamenta sunt primo, ex testimoniis Scripturæ, quibus monemur ut probemus spiritum, 1 Joan. 4, et 2 ad Thessalon. 4; et solet addi promissio Joan. 7 : *Si quis voluerit voluntatem Patris facere, cognoscet de doctrina mea*, etc.; et Joan. 10 : *Oves meæ vocem meam audiunt;* ergo si unusquisque se disponat, ipse erit judex sufficiens suæ fidei, juxta illud, 1 ad Corint. 1 : *Spiritualis omnia judicat.* Secundo, quia si talis esset aliqua regula, supervacaneæ essent aliæ ; ad quid enim necessariæ sunt regulæ mortuæ, si habemus vivum oraculum? accedit quod jam aliæ non essent regulæ, nam deberent per hanc vivam regulari. Unde etiam sequeretur judicium alicujus hominis esse præferendum Scripturis sacris, quod est magnum absurdum. Tertio, possumus argumentari, quia etiam talis regula erit multis modis incerta ; tum quia non est certum, hunc hominem vel hanc hominum congregationem talem esse, qualem esse oportet ut sit regula fidei ; tum etiam quia, eo ipso quod est homo, est suspectæ fidei, et potest decipere ; quod si allegetur promissio Dei, hæc etiam est incerta, vel saltem incertum erit an sit absoluta, vel sub aliqua conditione de qua non constat ; ergo talis regula inutilis est, eritque alia necessaria, et sic procedetur in infinitum.

2. *Assertio affirmans de fide, probanda postea auctoritate. — Probatur nunc obiter exemplo.* — Nihilominus veritas catholica est, dari in vera Ecclesia Christi regulam aliquam vivam, quæ humano et sensibili modo possit infallibiliter res fidei proponere ac definire. Hæc assertio, quæ de fide est, auctoritate ostendetur magis proprie, illam regulam in particulari designando, quod fiet sequentibus sectionibus. Interim sufficit nobis in veteri etiam Testamento fuisse aliquid simile indicatum ; nam Deuter. 17 dicitur : *Si quid ambiguum atque difficile occurrerit, ascende ad locum*, etc., *et ad sacerdotes.* Unde Malach. 2 : *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem Domini requires de ore ejus;* ergo non est verisimile reliquisse Christum Ecclesiam suam sine hoc genere providentiæ, sed potius reliquisse cum multo majori perfectione. Unde Actor. 15, orta inter fideles controversia de legalibus, an essent a fidelibus ex gentibus conversis observanda, nemo ausus est ad proprium spiritum vel judicium provocare, sed convenerunt Apostoli, et sensibili et humano modo veritatem definierunt per illa verba : *Visum est Spiritui Sancto et nobis.* Simili modo Paulus, quamvis haberet infallibilem directionem Spiritus Sancti, nihilominus ascendit Jerusalem, ut Evangelium suum cum Apostolis, et præsertim cum Petro conferret, ut ipse refert ad Galat. 2; quod non fecit quia de sua doctrina dubitaret, sed ut toti Ecclesiæ constaret esse conformem publicæ et communi regulæ, ut notavit Hieronymus, ibi, et epist. 87 ad Augustinum ; et Augustinus, 18 contra Faust., c. 4; et Tertullianus, lib. 4 cont. Marcionem ; semper ergo sensit Ecclesia, et senserunt Apostoli, hanc regulam esse necessariam. Unde sunt notanda verba Cypriani, epist. 69, alias lib. 4, epist. 9 : *Inde schismata et hæreses oriuntur, quod Episcopus qui unus est, et Ecclesiæ præest, superba contentione contemnitur,* quæ repetit epist. 55, alias libro primo, epist. 3, et addit : *Nec unus in Ecclesia cogitatur Episcopus, qui vice Christi sit judex* ; sunt etiam notanda verba Augustini, 32 contra Faustum, cap. 39, dicentis ad hæreticos : *Videtis id vos agere, ut de medio tollatur divina auctoritas, ne suus unicuique animus auctor sit, qui in unaquaque reprobet aut improbet.* Denique sic dicit Hieronymus contra Luciferian. : *Si non sit in Ecclesia una eminens potestas, tot futura sunt schismata quot sacerdotes.*

3. *Item ratione probatur primo. — Hæc ratio magnum robur habet ex Patrum dictis.* —

Nunc vero ratione præcipue agendum est. Et imprimis applicari hic possunt rationes quibus, sect. 1, ostendimus necessariam esse aliquam infallibilem regulam fidei sensibilem, et quæ humano modo consuli possit; nam si huic necessitati addantur ea, quæ in 3 et 4 sect. dicta sunt, evidenter concluditur non sufficere regulam mortuam sine viva. Probatur hæc illatio, quia in 3 sect. ostensum est Scripturam esse obscuram et intellectu difficilem, et obscuriorem et magis dubiam reddi, ob varietatem linguarum et translationum, ac denique de ipsiusmet Scripturæ auctoritate ambigi posse, an canonica sit, et similes difficultates occurrere possunt circa traditiones, ut præcedenti sectione visum est; ergo necessaria est regula viva, quæ sit judex circa sensum Scripturæ, et alia dubia emergentia; non potest autem privata persona esse talis judex; ergo debet esse publica regula a Deo statuta. Hæc ratio habet magnum fundamentum in Patribus, et præsertim videri potest Clemens, in epist. 1, ubi acriter invehitur in eos, qui controversias fidei volunt proprio judicio definire, quod frequentius tradunt Patres circa intelligentiam Scripturarum, in quo videri potest optime Tertullianus, de Præscript. cont. Hæret., et in lib. de Resurrectione carnis, ubi optime dicit hæreses esse non posse, si non etiam Scripturæ male intelligi possent; et Augustinus, de Utilitate credendi, cap. 7 : *Tu*, inquit, *in eos libros qui sancti, et divinorum mysteriorum pleni sunt, et prope totius humani generis confessione diffamantur, sine duce irruis, et sine præceptore audes proferre sententiam.*

4. *Probatur secundo.* — Deinde probatur evidenter discursus factus. Nam experientia ostendit oriri circa mysteria fidei varias controversias in Ecclesia, propter hæreticorum importunitatem, et ipsos hæreticos inter se etiam esse dissidentes; ergo, nisi sit aliqua regula viva habens auctoritatem statuendi quid credendum sit, impossibile est conservari Ecclesiam, cum fide quam Christus in ea esse voluit. Probatur consequentia, primo, quia, ut ostensum est, sola Scriptura et traditio non sufficiunt; quia et de sensu, et de certitudine, et qualitate illarum sunt potissimæ controversiæ. Deinde non sufficiunt privata judicia dissentientium inter se, quia vel sunt paria, vel si altera pars excedat in sapientia humana, vel etiam in moribus, vel aliis conjecturis, non transcendit totum hoc probabilitatem humanam, et ita totum fidei negotium ad humanam opinionem reducitur. Denique neutra pars allegare potest spiritum privatum infallibiliter dirigentem; tum quia quælibet potest hoc dicere; et cum sæpe contradictoria dicant, non potest utraque esse a bono spiritu, neque est major ratio cur uni credatur, quam alteri, quia neutra exhibet aliquod certum signum quod a bono spiritu moveatur, cum tamen generaliter incertum sit qualis sit talis spiritus, nisi per aliam certiorem regulam discernatur, siquidem, *Angelus Satanæ transfigurat se in Angelum lucis.* Et confirmatur tandem, nam qui credendum putat propter hujusmodi privatum spiritum, re ipsa asseverat se habere vel divinam revelationem, vel infallibilem assistentiam Spiritus Sancti. Oportet ergo ut ostendat vel aliquam promissionem ejus, vel aliquod indicium, seu signum illius, saltem moraliter certum. Nemo autem sine magna dementia credere potest se habere assistentiam Spiritus Sancti, ut credat ea quæ sunt contraria aliis regulis fidei, vel alicui regulæ cui promissa est hæc assistentia, ut videbimus.

5. *Hæreticorum responsio ad superiores rationes. — Impugnatur primo. — Secundo. — Tertio.* — Quæ rationes et aliæ similes cogerunt aliquos hæreticos hujus temporis, ut dicerent has controversias non posse per certam regulam definiri, ac subinde unumquemque salvari posse credendo ea quæ sibi Spiritus Sanctus interius dictat; sed hoc imprimis repugnat omni rectæ rationi; nam illo modo datur libera licentia omnibus hæreticis et schismaticis, et infinitis dissensionibus, et necessario tollitur certitudo in omnibus quæ creduntur; nam, licet fortasse in aliquibus nunc conveniant omnes Catholici et hæretici, illud est accidentarium; cras enim poterunt aliqui dissentire, et proprium spiritum allegare, sicut hæretici qui nunc sunt, ante paucos annos fecerunt. Deinde repugnat Scripturis dicentibus sine vera fide neminem posse salvari; fides autem contrariæ non possunt esse simul veræ; ergo neutra posset sufficere ad salutem, quod etiam Scripturis et Patribus maxime repugnat. Sequitur etiam extra Ecclesiam esse salutem, quia ubi vera fides non est, neque etiam est Ecclesia. Denique sequitur sine auxilio Spiritus Sancti posse aliquem credere sicut oportet; quia Spiritus Sanctus non præbet auxilium ad falsum credendum. Tandem repugnat maxime ille error divinæ providentiæ; nam Deus præcepit in sua Ecclesia esse *unam fidem*, Ephes. 4, et illam esse certam, simulque voluit hanc Ecclesiam esse

perpetuam *columnam veritatis*, 1 Timoth. 3; ergo defecisset maxime in necessariis, si non providisset huic Ecclesiæ, de aliqua viva regula a qua possit doceri sine periculo falsitatis, quia sine illa impossibile erat impleri illa omnia, quæ partim Deus promittit, partim præcepit, ut ex Scriptura constat.

6. *Ad primum motivum in num. 1 tripliciter satisfit. — Primo. — Secundo. — Tertio. — Ad secundum motivum.* — Ad primum igitur argumentum hæreticorum, sumptum ex Scripturis præcipientibus *probare spiritus*, respondemus imprimis monendo illos, ut hoc observent; nam si suos spiritus privatos probarent, invenirent esse spiritus erroris, non Dei. Deinde dicimus in rebus dubiis probandos esse spiritus; nam in certis quæ Ecclesia docet, non est necessaria probatio, sed si spiritus sit conformis Ecclesiæ, oportet sequi illum; si vero sit contrarius, repugnare illi: *Etiamsi Angelus de cœlo evangelizet aliter quam evangelizatum est.* Tertio dicitur etiam, in rebus dubiis probandos esse spiritus, per regulam fidei vivam et certam, ut sensit Augustinus, 12 Gen. ad litter., capite 14; et supposita hac regula, conferre poterit bona dispositio et oratio dubitantis, ut a Spiritu Sancto, non per revelationem privatam (quæ ordinarie petenda non est), sed per speciale auxilium illuminet ad veritatem vel speculativam vel practicam attingendam, juxta illud Lucæ, decimo sexto: *Dabit spiritum bonum petentibus se;* et hoc est quod in aliis testimoniis ibi citatis significatur. Ad secundum, respondetur, regulam vivam non excludere necessitatem aliarum quas supra posuimus; quia hæc regula viva non docet per novas et privatas revelationes, et ideo indiget Scriptura et traditione ad docendum. Unde semper his regulis utuntur Pontifices et Concilia, ut constat maxime ex Tridentino, sessione 4, et ita ejusmodi regulæ se mutuo juvant, et se habent sicut excedens et excessum; licet in hoc quamdam habeant æqualitatem, quod ab Spiritu Sancto omnes habent infallibilitatem. In tertio argumento petitur quomodo hæc regula viva possit esse certa, sed hoc constabit ex sequentibus sectionibus.

In posteriori hac lectura de fide, disseruit auctor solum de Ecclesia quatenus regula fidei, quod erat proprii instituti; ex priori tamen, cæteram de Ecclesia tractationem avido lectori damus inferius disputatione nona.

SECTIO VI.

Utrum Ecclesia universalis sit infallibilis in credendo, et consequenter sit certa regula fidei.

1. Ecclesiæ nomen varias habet significationes; sed quod ad præsens spectat, significat congregationem fidelium. In qua descriptione, si nihil aliud ei addatur, comprehenditur Ecclesia prout fuit ab initio mundi, quia semper habuit Deus in mundo aliquos fideles veri Dei cultores, quorum congregatio Ecclesia dicitur, et ita fuit perpetua a principio mundi, ut est certum in doctrina Sanctorum; sic etiam in populo Judæorum fuit quædam specialis Ecclesia, nam fuit etiam congregatio fidelium speciali modo Deum colentium; nunc autem specialiori modo vocem illam sumimus, ut significat Ecclesiam Christi catholicam et apostolicam. Supponimus enim Christum Dominum speciali modo Ecclesiam suam instituisse, juxta verbum suum: *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam;* et juxta verbum Pauli: *Posuit vos Spiritus Sanctus Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo;* et de ratione hujus Ecclesiæ est, ut sit congregatio fidelium, qui in Baptismo fidem suam professi sunt, et sub uno sacrificio, capite, et sacramentis a Christo institutis, Deum colit, et ab aliis populis discernitur. De hac ergo Ecclesia loquimur, de qua amplissima est disputatio, si de institutione illius, de membris et partibus ejus, ac privilegiis ejus, agendum esset; sed nec brevitas temporis hoc nobis permittit, nec materia de fide quam tractamus in rigore hoc postulat[1]. Videri ergo possunt Cano, Bellarminus, et reliqui supra citati, et specialiter Turrecrem., in Sum. de Ecclesia; sola ergo infallibilitas Ecclesiæ ad hunc locum pertinet, et de illa breviter dicemus.

2. *Error negans auctoritatem Ecclesiæ. — Erroris fundamentum. — Confirmatur.* — Non defuerunt ergo hæretici, qui dixerunt totam Ecclesiam posse in fide deficere; ita enim senserunt Marcionistæ, ut est apud Eusebium, lib. 1 Histor., c. 16; Donatistæ, ex Augustino, epist. 48 et 50; Iconomachi, in 7 synodo,

[1] Vide infra, disp. 9

et Wicleph., ex Concilio Constant., in art. 36 ejusdem, in Act. 8, et hoc in re ipsa sequuntur hæretici hujus temporis, quamvis non sub nomine *Ecclesiæ catholicæ*, sed *Romanæ*. Verumtamen non loquuntur de Ecclesia Romana, ut est particularis diœcesis seu episcopatus, sed ut comprehendit omnes credentes in Christum, sub obedientia episcopi Romani; et hæc est Ecclesia Catholica, velint, nolint; quia nullam aliam assignare possunt, neque in alia reperitur antiquitas et successio Apostolica, et aliæ notæ veræ Ecclesiæ; et ideo tandem fatentur hanc quidem esse visibilem Ecclesiam universalem; ut tamen illam subjiciant errori et deceptioni, fingunt aliam invisibilem ecclesiam, in qua vera fides salvatur; sed est merum figmentum, ut paulo inferius dicam. Fundamentum istorum esse videtur, quia hæc Ecclesia est congregatio mere humana, et nulla promissio infallibilitatis illi facta invenitur; omnis autem humana congregatio interdum decipi potest; sic enim olim synagoga a fide defecit adorando vitulum, Exod. 32, et saltem tempore Antichristi dicitur Ecclesia defectura, in 2 ep. ad Thess., et loquendo de illo tempore dixit Christus : *Cum venerit filius hominis, putasne inveniet fidem in terra.* Et confirmatur, nam quælibet pars Ecclesiæ potest errare in fide, quia illi saltem non est facta promissio, et patet de quolibet regno vel provincia Ecclesiæ; ergo eadem ratione omnes Episcopi possunt simul deficere a fide, quia tantum sunt una pars Ecclesiæ; ergo etiam reliqui possunt deficere, quia ordinarie sequuntur pastores suos, imo ad id tenentur.

3. *Notatio prima pro Catholica resolutione.* — *Notatio secunda.* — Catholica autem veritas est in contrarium; ad quam explicandam, adverto sermonem esse de universali Ecclesia catholica. Hæc autem duobus modis potest conspirare, seu convenire in assensu alicujus rei. Primo, credendo illam solum ut probabilem, vel probabiliorem et magis piam, aut in quocumque alio simili gradu qui non attingat certitudinem fidei. Secundo, potest convenire credendo aliquid tanquam certum de fide, et a Deo revelatum, et de hoc posteriori modo est principalis quæstio; nam alter non pertinet ad fidem; aliquid vero de illo in fine subjiciam. Deinde in assensione fidei, seu tanquam de fide, dupliciter cogitari potest error : uno modo, cum pertinacia et culpa hæresis, alio modo per ignorantiam invincibilem; inter quos modos hæc potest cogitari differentia, quod per priorem statim amittitur tota fides, non sic per posteriorem, saltem in singulis personis, et ideo oportet de his modis sigillatim dicere.

4. *Assertio prima de fide.* — Dico ergo primo : Ecclesia universalis seu Romana non potest a fide deficere per hæresim. Est assertio de fide, et tam frequens in Conciliis et Patribus, ut superfluum videatur aliquid allegare. Videantur scripta in defensione fidei, lib. 1, cap. 4. In Symbolo etiam credimus unam sanctam Ecclesiam; repugnat autem sanctitati hæresis, quia hæresis destruit fidem, et fides est fundamentum sanctitatis; ergo hæresis radicitus tollit sanctitatem. Unde ratio propria, et in Scriptura fundata, est, quia Ecclesia Christi non potest deficere; deficeret autem si per hæresim erraret; ergo non potest sic errare. Minor et probata est et est per se evidens, quia fides est vinculum et quasi forma constituens hanc Ecclesiam et membra ejus, et ideo quicumque per hæresim fidem amittit, eo ipso incipit esse extra Ecclesiam. Ergo si tota Ecclesia fidem illo modo amitteret, eo ipso desineret esse Ecclesia, et inciperet esse synagoga Satanæ. Major autem probatur ex promissione Christi, Matth. 16 : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* et ut de hac promissione nos certiores redderet, dixit Matthæi ultimo : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi,* utique per specialem protectionem, tum ut Deus, tum etiam ut homo, ut Sancti exponunt, Cyrillus Alexandrinus, in lib. 7 de Trinitate; Salvian., libro secundo de vero Judicio; Hieronymus, in Epistola ad Damasum; Prosper, lib. 2 de Vocat. Gent.; Beda et Euthym., Matth. ultim.; Chrysostomus, in eumdem Matth., homil. 91. Unde optime idem Chrysostomus, homil. 4 in cap. 6 Isaiæ, dixit, *facilius esse solem extingui, quam Ecclesiam obscurari;* et de hac Ecclesiæ perpetuitate videri potest Leo Papa, Epistola 31; et Augustinus, 22 de Civit., cap. 15 et sequentibus; et in tractatu de Legibus, tractando de perpetuitate legis gratiæ, lib. 10, cap. 7, plura adduxi quæ hanc veritatem confirmant; et est optimus locus ad Ephes. 4, ubi Paulus dixit datos esse Ecclesiæ *Pastores et Doctores, ad consummationem Sanctorum, donec occurramus omnes in virum perfectum;* ergo usque ad illud tempus durabit vera Ecclesia Christi militans, et viatrix, ac subinde per veram fidem ambulans.

5. *Assertio secunda de fide.* — *Probatur ex*

Scriptura.—Ratio a priori.—Dico secundo : hæc Ecclesia non potest errare in his quæ credit tanquam certa de fide, etiam per ignorantiam invincibilem. Hanc etiam assertionem censeo esse de fide certam, eamque late ostendi, libr. 1 Defensionis fidei, capit. 4, et illam proprie probat locus Pauli, 1 ad Timoth. 2, ubi Ecclesiam Dei vivi vocat *Columnam et firmamentum veritatis;* nam si decipi posset credendo falsum, etiam per errorem invincibilem, non magis esset columna veritatis, quam homo privatus. Hoc etiam confirmat promissio Christi, Joan. 16 : *Cum venerit Paraclitus, docebit vos omnem veritatem;* nam hæc promissio maxime intelligitur respectu Ecclesiæ, et de veritatibus necessariis, et ad fidem pertinentibus. Unde ratio a priori est, quia hæc Ecclesia regitur ab Spiritu Sancto, tanquam ab sponso suo, et a Christo habet promissionem hujus assistentiæ Spiritus Sancti, et ipsemet Christus est caput hujus Ecclesiæ, juxta illud ad Ephes. 1 : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam,* id est, triumphantem et militantem, et specialiter super Ecclesiam congregatam ex gentibus et ex Judæis, juxta illud Oseæ 1 : *Ponent sibi caput unum,* ut recte exposuit Augustinus, lib. 18 de Civitat., c. 28; et ideo perpetuo influit Christus in Ecclesiam, tanquam caput in corpus, ut ibidem Paulus dicit. Sicque protegit illam, ne circa fidem erret, etiam invincibiliter [1].

6. *Altera ratio.*—Altera ratio hujus veritatis et ex fundamentis fidei evidens est; quia si Ecclesia Christi posset errare, credendo aliquid falsum tanquam fide certum, etiam per ignorantiam invincibilem, tota ejus fides dubia redderetur; quia in singulis formidare posset et dubitare ne forte per ignorantiam decipiatur. Consequens est aperte falsum, tum quia non posset hoc modo dici firmamentum veritatis; tum etiam quia non posset obligare fideles ad aliquid credendum cum certitudine, et tanquam infallibile, quod est contra rationem fidei Christianæ, ut sæpe dictum et ostensum est; tum etiam quia est contra usum Conciliorum et sensum SS. Patrum; semper enim ad statuendam fidem, recurrunt ad Ecclesiæ sensum, tanquam ad omnino verum et extra errorem, sive per ignorantiam, sive quocumque alio modo, ut videre licet in Concilio Tridentino, sessione sexta, capite octavo, et sess. 14, cap. 5; et apud Augustinum, libro de Utilitate credendi, cap. 8 et 17; et in principio librorum de Doctrina Christiana; et Ambros., 3 de Fide, cap. 7.

7. *Effugium hæreticorum ad Ecclesiam invisibilem, de quo infra disp. 9, sect. 8, et in Defensione fidei, lib. 1, c. 7 et 8.—Expugnatur.*—His rationibus et testimoniis coacti, hæretici admittunt aliquam Christi Ecclesiam deficere non posse, nec in fide errare; ut tamen lucem veritatis effugiant, distinguunt duplicem Ecclesiam, visibilem et invisibilem; et visibilem dicunt posse deficere et errare; invisibilem autem esse perpetuam et infallibilem. Sed isti imprimis recedunt a proprio dogmate, quo dicunt nihil esse credendum, quod in Scripturis non invenitur : illa enim distinctio, seu Ecclesia invisibilis inaudita est in Scripturis vel Patribus. Secundo loquuntur contra verba Christi. Quando enim dixit Matth. 16 : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam,* aperte loquitur de Ecclesia visibili, quam postea Petro commendavit pascendam Joan. 21. Quomodo enim pasceret invisibilem Ecclesiam? Et tamen illi Ecclesiæ promisit stabilitatem : *Et portæ inferi non prævalebunt,* etc. Et de eadem dixit, Matth. 16 : *Dic Ecclesiæ, et si Ecclesiam non audierit,* etc., quæ clare supponunt Ecclesiam esse visibilem. Sicut etiam illud, Actor. 20 : *Posuit vos Spiritus Sanctus regere Ecclesiam Dei.* Unde Augustinus, lib. 3 contra Epistolam Parmen., cap. 5 : *Ecclesia,* inquit, *supra montem constituta abscondi non potest.* Denique dum hæretici fugiunt ad Ecclesiam invisibilem, totam certitudinem Scripturæ canonicæ auferunt; nam Scriptura in tantum ut canonica recipitur, in quantum per manus Ecclesiæ infallibilis ad nos pervenit, et ab eadem approbatur; si autem illa Ecclesia invisibilis est, quis potest cognoscere an per manus ejus Scriptura ad se venerit, et ab ipsa approbetur? Imo etiam occludunt viam salutis, quia extra Ecclesiam veram non est salus; si autem invisibilis est, quis poterit illam cognoscere, ut in ea sit et permaneat? De quo videri potest Augustinus, 19 contra Faust., c. 11, ubi requirit sensibilia sacramenta ad distinctionem Ecclesiæ. Item, l. 4 de Baptismo, c. 1; et Hieronymus, Epist. ad Damascenum; et Cyprianus, de Simpl. prælat. Latius de hac re infra, disput. 9, sect. 6; et in Defensione fidei, lib. 1, cap. 7 et 8.

8. *Assertio tertia bipartita.* — *Ratio prioris partis.* — *Ratio posterioris.*— Dico tertio : quamvis certum non sit, quæ Ecclesia credit tantum ut pia et probabilia, esse vera, si ta-

[1] Videri possunt dicta in disp. 23 de Incarnatione.

men tota Ecclesia in aliqua hujusmodi re conspirat, tenendum est in eo non errare, non solum practice, quod est manifestum, sed etiam speculative. Ratio primæ partis est, quia non constat in his omnibus regi Ecclesiam ab Spiritu Sancto, cum ad fidem ea non pertineant, nec sint ad salutem necessaria. Ratio vero alterius partis est, quia universa Ecclesia, etiam spectata ut humana congregatio in qua sunt plures viri sapientes, habet humano modo summam auctoritatem ; ergo si tota Ecclesia judicet aliquid esse probabile, evidenter probabile est, et inde imprimis tollitur periculum practici erroris, et deinde fit maxime verisimile, illud etiam in re ipsa esse verum, præsertim quia etiam est verisimile etiam Spiritum Sanctum specialiter adjuvare et illuminare Doctores Ecclesiæ; si enim quoad veritates omnes naturales id conceditur, ut lib. 1 de Grat., cap. 2, num. 17, diximus, quanto magis in hac materia sentiendum erit. Sciendum est autem in his rebus esse gradus, ut sumi potest ex dicendis in disput. 19, sect. 2, nam quædam illarum licet non sint tam certæ, ut contrariæ sint hæreticæ, interdum sunt erroneæ, quia proxime ad principia fidei accedunt; interdum sunt temerariæ propter magnum consensum Patrum cui opponuntur. Interdum vero sunt tantum probabiles vel probabiliores, et secundum eosdem gradus, erit magis vel minus certum, Ecclesiam in his non errare.

9. *Assertio quarta.* — *Declaratur.* — Dico quarto : licet Ecclesia sit infallibilis in credendo, nihilominus formaliter, ut sic dicam, et tantum secundum se totam sumpta, non est sufficiens viva regula fidei in docendo. Ratio est, quia impossibile est totam hanc Ecclesiam convenire ad aliquid de fide definiendum; et ideo neque est apta ad loquendum, et docendum per modum vivæ regulæ. Item, quia magna pars hujus Ecclesiæ non est sufficiens ad docendum, nec hoc pertinet ad statum ejus, ut constat maxime de statu laicorum. Denique, quia docere ex Cathedra definiendo, pertinet ad clavem scientiæ, et est actus specialis potestatis a Christo datæ ad regendam Ecclesiam in doctrina. Christus autem non contulit hanc potestatem toti corpori Ecclesiæ, sed capiti, ut statim dicemus, et ita ex sequentibus sectionibus hæc assertio magis illucidabitur.

10. *Ad fundamentum erroris in num.* . — *Ad confirmationem, ibid.* — Ad fundamentum hæreticorum jam responsum est, Ecclesiam non duci in credendo spiritu humano, sed divino, falsumque est tempore Antichristi omnino esse defecturam, ut etiam scripsi, lib. 5 contra Jacobum, Angliæ regem, cap. 10, a num. 17. Nam, licet magna ex parte obscuranda sit per vim tribulationis, tamen multi perseverabunt, et erunt insignes Martyres; et Christus, Matth. 24, per exaggerationem dicit : *Ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*, significans saltem electos, qui tunc etiam non deerunt, esse perseveraturos; idemque cum proportione dicendum est de synagoga, quamvis non sit æqualis ratio, quia illa non erat universalis Ecclesia. In confirmatione, petitur an omnes Episcopi Ecclesiæ possint convenire in aliquo errore, nam inter Catholicos quidam affirmant, quia non invenitur promissio ; alii negant, quia constitueretur tota Ecclesia in magno periculo erroris. Mihi vero neutrum videtur satis exploratum : probabile autem est ad providentiam Christi pertinere, ut id non permittat. Intelligiturque de collectione Episcoporum extra Pontificem, nam de illo statim dicam (*Doctrinam de Concilio uberiorem habes inferius, disput.* 11).

SECTIO VII.

Utrum legitimum Concilium sit infallibilis regula fidei.

1. *Ex multitudine pastorum Ecclesiæ conficitur, danda esse Concilia.* — *Nomen Concilii fundamentum habet in Scriptura.* — Supponendum est Christum Dominum ita instituisse suam Ecclesiam super petram, et sub uno Vicario suo, ut voluerit eam per Episcopos gubernari, ut Paulus testatur, Actor. 10; et ideo illi sunt quasi Principes Ecclesiæ sub supremo, et sub illis sunt alii presbyteri, seu inferiores Pastores ac Prælati. Ex qua institutione sequitur ut, sicut respublica temporalis habet sua comitia, in quibus præcipui de populo congregantur ad illam regendam, ita et in Ecclesia sunt congregationes Episcoporum seu Prælatorum, quæ Concilia vel Synodi vocantur; nam prior vox fundamentum habet in Scriptura, ut patet Matth. 28, et jam est accommodata ad significandum hujusmodi Ecclesiasticum conventum. Alia autem vox græca est et synonima, et jam a Latinis frequenter usurpata.

2. *Conciliorum triplex genus.* — *Primum genus.* — *Secundum genus bimembre.* — So-

lent autem tria genera Conciliorum distingui : quædam enim dici possunt specialissima, seu diœcesana, et sunt Synodi quæ in singulis Episcopatibus congregantur, in quibus unus tantum Episcopus præest et inferiores Pastores cum illo conveniunt, de quibus loquuntur aliqui canones in Decreto, distinct. 18, et Concilium Tridentinum, sess. 24, cap. 4, et 22 de Reformatione. Et de his nihil est dicendum, quia nunquam congregantur ad fidem docendam, sed propter regimen. In secundo ordine sunt Concilia, quæ dici possunt particularia, de quibus loquitur Canon 38 Apostolorum, et alii in dicta distinctione 18; et Euseb., libr. 5 Historiarum, cap. 22, alias 23; et talia sunt omnia, quæ non sunt universalia totius Ecclesiæ, licet sint plurium Episcopatuum; et hæc in duo membra tacite distinguit Augustinus, lib. 2 de Baptismo, cap. 3, in Concilia provinciarum et regionum : priora communiter vocantur provincialia, seu localia, ut in 7 synodo, Action. 3, et sunt tantum unius Archiepiscopatus, et in eis præest Archiepiscopus suis suffraganeis Episcopis. Posteriora vocari solent nationalia, quia solent esse unius nationis, in qua sunt plures Archiepiscopatus sub uno Patriarcha, vel Primate, qui præest, et aliquando vocantur generalia, ut in Concilio Toletano IV in principio; vel universalia, ut in Concilio Toletano III, cap. 18, et in Carthaginensi IV in principio; intelligitur autem secundum quid, vel per comparationem ad priora, vel per respectum ad gentem seu nationem in qua celebrantur.

3. *Duo superiora genera Conciliorum errare possunt in fide. — Cur errare possint. — Habent tamen magnam auctoritatem, et qualem.* —De toto autem hoc genere Conciliorum quæ particularia vocamus, eadem est ratio et doctrina, quantum ad præsens institutum spectat: nullum enim illorum, *per se spectatum*, regula est infallibilis fidei ; potest enim errare, ut de facto erravit tempore Cypriani, et sub illo ; et generaliter traditur in synodo Romana sub Symmacho. Et ratio est, quia tale Concilium non est universalis Ecclesia, neque illam repræsentat, neque etiam illam obligare potest ad credendum quod docet, quia non habet jurisdictionem in universam Ecclesiam. Neque denique invenimus promissionem illi specialiter factam. Dixi autem *per se spectatum*, quia si accedat illi confirmatio Pontificis, jam erit infallibilis regula; tamen illam auctoritatem habet a Pontifice, non a se, et ideo probatio hujus partis pendet ex dicendis sectione sequenti. Quod si quis interroget quantam auctoritatem habeat hoc Concilium ante confirmationem, respondeo breviter : si tantum proponat et doceat illa quæ jam sunt definita, vel quæ sunt per se satis clare et expresse de fide, habet auctoritatem ad cogendum subditos ut credant, et ad excommunicandum eos qui repugnaverint, juxta caput *Ad abolendam*, de Hæreticis; quia ille actus magis est jurisdictionis, et sufficienter proponentis quod definitum est, quam definientis; si autem aliquid de novo tradat quod non repugnet antiquæ doctrinæ, sed ex ea potius eliciatur, habet magnam auctoritatem humanam, cui contradicere ordinarie temerarium erit, ut Cano et Bellarminus in hac materia docuerunt; potest autem in hoc magis vel minus inveniri, juxta qualitatem Concilii in amplitudine vel antiquitate, vel maxime in modo quo in Ecclesia receptum sit.

4. *Tertium genus Conciliorum. -- Conditiones legitimi Concilii. — Sine dictis conditionibus errare potest.* — Tertium genus est Conciliorum generalium, seu universalium, quæ Augustinus, supra, *plenaria* vocat, de quibus Conciliis tractari potest, quas conditiones requirant, et propter quas causas congregari possint aut debeant, et unde habeant originem, scilicet, an ex divino jure vel ex Ecclesiæ institutione; sed de his videri possunt Bellarminus, libr. 1 de Conciliis; Turrecrem., libr. 1 Summ., et Jacobat., in opere de Conciliis, quod cum aliis ejusdem argumenti habetur etiam in tomo decimo tertio tractatuum, parte prima editionis Venetæ anni 1584. Nunc tantum breviter supponimus. ut hoc Concilium sit legitimum, debere esse congregatum auctoritate Pontificis, qui etiam debet in eo præsidere, vel per se, vel per legatos suos; item, debere procedere sub obedientia et unione ejusdem Pontificis, quæ omnia in ipsismet Conciliis frequenter docentur, et in Epistolis decretalibus Pontificum, et aliqua habentur in Decreto, distinct. 16 et 17. Ratio vero est, quia Pontifex est supremum caput ad quod spectat universalis gubernatio, et omnia quæ ad illam pertinent, et præsertim quæ graviora sunt, ut habetur in cap. *Majores*, de Baptismo, et hoc patebit magis ex sectione sequenti. Ut autem talia Concilia universalia sint, sufficit ut convocatio sit universalis, quantum moraliter fieri possit, et ut nullus Episcopus Catholicus per se excludatur; reliquæ vero circumstantiæ relictæ sunt, ut existimo, arbitrio Pontificis. Ex qua doctrina

sumimus Concilium non coactum a Pontifice non esse regulam fidei, imo posse errare, ut in Concilio Ariminensi visum est. Item sequitur Concilium in principio legitime congregatum, si in discursu temporis pro quo durat, discedat ab obedientia et unione Pontificis, ex tunc non habere auctoritatem, neque esse regulam, ut in Basiliensi Concilio ex parte visum est, de quo nonnulla diximus in Defensione fidei, libr. 3, cap. 18, a num. 8; et disput. 9 de Censur., sect. 2, multos indicavimus de re eadem tractantes, quæ quidem omnia a fortiori confirmabuntur ex dicendis; solum ergo superest Concilium legitimum, de quo principaliter mota est quæstio.

5. *Varii modi definiendi in generali Concilio.* — Ut autem breviter ad illam respondeamus, supponendum est varios esse modos seu gradus in definitione talis Concilii. Primus est, quando in illo Papa personaliter adest, ut in Lateranens., sub Innocentio, et similibus, et definitio fit consentiente Papa et Concilio. Secundus est, quando Papa adest per legatos habentes ab ipso specialem instructionem de veritatibus definiendis, et definitio fit a Concilio, juxta talem instructionem. Tertius est, quando legati veniunt sine instructione particulari, sed Concilio in generali committitur, ut in his vel illis materiis veram fidem definiat, et postea definitio fit consentientibus legatis, et tandem additur confirmatio Pontificis; quartus gradus erit, si definitio facta a Concilio et legatis consideretur antequam confirmetur a Papa. Quintus erit, si Concilium aliquid definiat, repugnantibus legatis habentibus instructionem. Sextus, si definiat repugnantibus legatis qui talem instructionem non habent. Omitto autem hæreticos, qui in nullo istorum graduum, Conciliorum auctoritatem admittunt; nam, suppositis quæ dixi in præcedentibus sectionibus, nullum habent fundamentum, et testimonia falsa, quæ variis Conciliis imponunt, refellit sufficienter Bellarminus, libr. 2, capit. 8. Et si attente legantur quæ refert, fere non pertinent ad Concilia generalia, præsertim in materia fidei.

6. *Prima assertio : Concilium generale definiens primo modo, est regula fidei.* — *Probatur primo ex Scriptura.* — Primo ergo certissimum est Concilium generale in quo præsens adest Pontifex, esse infallibilem regulam fidei, et non posse errare in his quæ in doctrina fidei definit, vel quæ approbat in materia morum. Hæc veritas ex Scriptura præcipue probatur exemplo Apostolorum, Actor. 15, ubi in forma definiendi : *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, aperte docuerunt Concilium simile regi ab Spiritu Sancto, cum definit; ergo non potest errare. Deinde probatur optime ex promissione Christi, Joan. 16 : *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* : nam illa promissio non est facta solum personis Apostolorum, pertinet enim ad perpetuitatem et conservationem Ecclesiæ; ergo facta est etiam pro successoribus ; vel, si facta est toti Ecclesiæ, necesse est in tali Concilio impleri, ut pro tota Ecclesia servari possit. Solet etiam hæc veritas colligi ex verbis Christi, Matth. 18 : *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* ; quæ verba ad hoc propositum afferunt multa Concilia, quæ supra refert Bellarminus. Quia vero possunt accommodari et ad Concilia provincialia et ad minores congregationes, advertendum est ibi promitti peculiarem assistentiam, vel auxilium, vel providentiam, omnibus qui nomine suo, id est, per potestatem ab ipso datam, vel secundum debitum ordinem, ad aliquid congregantur; unicuique tamen congregationi, juxta capacitatem ejus, et juxta exigentiam causæ, vel negotii ; et ita recte concluditur quasi per argumentum a fortiori ; sicut etiam perpendit eo loco Maldonat., si Christus adest quibuscumque congregatis in suo nomine, multo magis dicto Concilio generali, et conferendo illi auxilium tali muneri necessarium ; et ita induxit illum locum Gregorius, lib. 7 Epist., cap. 101.

7. *Probatur secundo ex traditione.* — Secundo, habetur hæc veritas ex perpetua traditione et consensu Ecclesiæ ; nam imprimis omnia generalia Concilia in se agnoscunt istam assistentiam Spiritus Sancti, et sub anathemate tanquam hæreticos damnant non credentes definitionibus suis; et universa Ecclesia catholica hactenus illis paruit, et Patres hoc judicium talis Concilii censent immutabile et ultimum, quod non licet amplius in dubium revocare, ut patet ex Leone I, Epist. 61, 62 et 150; et Gregorio, lib. 1 Epist., cap. 24, prope finem, ubi dicit quatuor Concilia prima generalia recipienda esse, sicut quatuor Evangelia, scilicet quoad certitudinem in rebus definitis; sumitur etiam ex Athanasio, in Epistol. ad Epictetum ; ex Augustino, Epist. 162, qui etiam, in Epist. 118, dicit, disputare de eo quod universa Ecclesia sentit, *insolentissimæ dementiæ esse.* Hujusmodi autem merito reputatur quidquid universale Concilium cum Pontifice definit.

8. *Probatur tertio ratione.* — Unde tandem sumitur ratio evidens, stantibus principiis supra positis; ostensum est enim necessariam esse in Ecclesia aliquam regulam vivam, quæ possit in controversiis fidei infallibiliter docere quid tenendum sit, et in rebus obscuris, cum eadem certitudine veritatem explicare, et Ecclesiæ proponere; item est ostensum hanc regulam non posse esse totum corpus mysticum Ecclesiæ, ut includit totum populum laicum, imo nec totum clerum, propter impossibilitatem et insufficientiam, et quia non omnes sunt Pastores vel Doctores Ecclesiæ ; ergo nulla potest cogitari inter homines regula majoris auctoritatis, quam sit universale Concilium cum Pontifice ; nam ibi est caput Ecclesiæ et alii Principes Ecclesiastici, qui merito dicuntur universalem Ecclesiam repræsentare; ergo hæc maxime est talis regula infallibilis. Et confirmatur, quia hujusmodi Concilium potest obligare totam Ecclesiam ad credendum quod sic definitum est, quia nulla est major potestas in Ecclesia; ergo quod sic definitur, oportet esse infallibile, alias contingere posset Ecclesiam obligari ad credendum de fide aliquid falsum, cujus oppositum ostensum est sectione præcedenti; neque contra hanc veritatem invenio difficultatem alicujus momenti.

9. *Assertio secunda: Concilium generale secundo modo definiens, est etiam regula fidei.*— Addendum vero est secundo Concilium generale, in quo Papa non adest per se, sed per legatos, postquam ab ipso Papa confirmatum est esse infallibilem regulam fidei. Est assertio de fide, in qua omnes Catholici conveniunt ; et habetur iisdem testimoniis et principiis, et ex communi praxi Ecclesiæ ; nam plura ex Conciliis generalibus, a Nicæno usque ad Tridentinum, hoc modo peracta sunt et confirmata, et statim sunt habita ut regulæ fidei infallibiles. Ratio autem est, quia ibi adest tota auctoritas Ecclesiæ, quæ invenitur in Concilio generali, cum præsentia Papæ, qui prius adfuit quasi repræsentative per legatos; et id, quod deesse videbatur de personali consensu ejus, per confirmationem suppletum est; ergo nihil deest ad plenam auctoritatem et infallibilitatem talis Concilii, nam corporalis illa præsentia non est de substantia ; et sufficit quasi spiritualis conjunctio per influxum potestatis, sicut alias significavit Paulus, 1 ad Corinth. 5, quando excommunicavit absentem : *Congregatis vobis, et meo spiritu cum virtute Domini nostri Jesu.* Et confirmatur tandem, quia sæpe moraliter impossibile est Papam personaliter adesse Concilio generali, sæpeque esset cum magno dispendio Ecclesiæ; ergo non est verisimile hanc præsentiam esse necessariam, quia neque esset conveniens providentiæ modus, neque est fundamentum ad id asserendum.

10. *Tertia assertio: Concilium generale tertio modo definiens, est regula fidei.* — Tertio addendum est, quando Concilium generale habet instructionem a Papa per legatos de rebus in particulari definiendis, et ipsum Concilium definit sequendo instructionem, errare non potest, et statim, nulla spectata confirmatione, incipit esse illa definitio regula fidei, et res definita de fide. Ita etiam sentiunt communiter Catholici, et est res certa; quia illa definitio jam habet consensum totius Concilii et Papæ, non solum per legatos, sed etiam per seipsum ; ergo habet tantam auctoritatem et certitudinem, sicut definitio Concilii generalis ubi adest præsens Papa. Patet consequentia, quia, ut dixi, præsentia vel absentia personalis seu corporalis parum refert, si alias constat de judicio et de consensu Pontificis. Deinde probatur, quia illud Concilium, quoad talem definitionem, habet confirmationem Pontificis, quasi anticipatam ; ergo non habet minorem auctoritatem quam Concilium generale confirmatum. In his ergo tribus assertionibus nulla est dubitatio. In hac vero ultima posset aliquid inesse difficultatis, sed facile expediri potest ex his quæ tradunt auctores citati, et ideo non immoror.

11 *Dubium de definiente quarto modo. — Quid sentiunt Parisienses. — Quid vero Cajetanus, Bellarminus et plerique alii. — Auctoris judicium. — Concilium generale definiens quinto et sexto modo non est regula fidei.* — At vero quando Pontifex solum adest in Concilio per legatos, sine instructione particulari, et totum Concilium cum legatis aliquid definit, est grave dubium an tale Concilium possit errare, et consequenter an talis definitio faciat fidem ante confirmationem Pontificis ; nam in hoc sunt opiniones inter Catholicos; Parisienses enim, et alii qui credunt tale Concilium esse supra Pontificem, consequenter affirmant ejus definitionem esse infallibilem, quia est a suprema potestate, et quia illud Concilium repræsentat Ecclesiam universalem. Contrarium vero docent Cajetanus , Turrecrem., quos refert et sequitur Bellarminus, lib. 2 de Conciliis, cap. 11. Quibus adde Castrum, lib. 1 de Justa hæretic. punit., cap. 6. Quia ve-

rissimum est Papam esse supra tale Concilium; quia infallibilitas nec invenitur directe promissa tali Concilio, nec delegabilis est; et propter reliqua quæ in eis videri possunt. Ego autem breviter censeo illud Concilium non esse regulam fidei, quia saltem ejus auctoritas infallibilis est sub opinione, et quia non habet jurisdictionem ad obligandam Ecclesiam ante confirmationem. Nihilominus tamen probabilissimum censeo non permissurum Deum, ut tale Concilium legitime procedendo erret, utique faciendo quod in se est, non tam propter ipsum quam propter Pontificem, quia esset magna perplexitas et magnum scandalum Ecclesiæ, si Pontifex et Concilium inter se dissentirent. Unde a fortiori constat generale Concilium definiens duobus ultimis modis, scilicet, vel contra instructionem Pontificis, quando illam misit, etiam consentientibus legatis, vel illis dissentientibus, etiamsi instructionem non habuerint, non esse regulam fidei, sed posse errare, quia non procedit legitime, sed utroque modo a capite discordat.

Doctrinam de Pontifice uberiorem, vide infra, disputat. 10.

SECTIO VIII.

Utrum Summus Pontifex etiam sine Concilio generali sit infallibilis regula fidei?

1. *Distinctio. — Instituisse Christum monarchiam Ecclesiæ, est de fide.* — De Summo Pontifice duplex est potissima disputatio, una de dignitate et primatu ejus, an fuerit ex institutione Christi, et consequenter sit de jure divino : sed hæc pars supponenda potius nunc est quam disputanda, quia revera non est hujus loci propria [1], neque datur temporis commoditas; legi ergo possunt citati auctores, præsertim Turrecremat., Cano, et Bellarminus, et Cajetanus, in opusc. de hac re. Nos ergo supponimus tanquam de fide certum, Christum Dominum instituisse Ecclesiam suam, ut esset una spiritualis respublica, habens monarchicum regimen, quod ipsemet Christus in Petro inchoavit, ut perpetuo duraret in successoribus ejus. Ita constat ex promissione Christi, Matth. 16 : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ;* nam est moraliter evidens, per illum articulum, *hanc,* Petrum designasse ; præmiserat enim : *Tu es Petrus ;* et statim subjungit : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam,* significans perpetuitatem ædificii fundati in illa petra, et consequenter illam petram fore perpetuam, non in persona, sed in cathedra et successione. Et illi eodem modo statim promisit, peculiari et singulari excellentia, claves Ecclesiæ, dicens : *Tibi dabo claves regni cælorum.* Denique, promissionem hanc prope ascensionem suam Christus implevit, Joan. 21, dicens Petro : *Pasce agnos,* et : *Pasce oves meas,* id est, rege et guberna (hoc enim in similibus locis significat verbum *pascendi* in Scriptura, juxta phrasim hebraicam) totum gregem meum, a minimo usque ad magnum, qui per agnos et oves significatur ; itaque, ex consonantia horum locorum, et verborum proprietate, et ex rei necessitate, et materiæ gravitate, et ex communi sensu ac traditione Ecclesiæ et Patrum omnium, constat Christum ibi instituisse primatum Ecclesiæ in persona Petri, ut in successoribus ejus perpetuo duraret; et ita est hic articulus tenendus, non solum tanquam de fide, sed tanquam unum ex præcipuis fundamentis fidei, et maxime necessarium ad tollendas hæreses et schismata, ut citati auctores latissime prosequuntur, referendo Patres quos breviter et erudite colligit Maldonat. in utrumque locum Matth. et Joan., satis accurate illa exponendo.

2. *Recensentur variæ Pontificis potestates. — Præsens quæstio est solum de potestate definiendi.* — Altera pars hujus disputationis est de potestate Pontificis, quæ plura membra complectitur ad varias materias pertinentia; habet enim supremam potestatem jurisdictionis in foro sacramentali, de qua dictum est in materia de Pœnitentia, disput. 16; habet deinde supremam jurisdictionem in externo foro spirituali et ecclesiastico, quæ legislativa est, seu directiva, et consequenter etiam est dispensativa, et de illa tractavimus in materia de Legibus, lib. 4, a principio, et lib. 3 Defensionis fidei, a cap. 6, et multa in tractatu de Voto, libro sexto, capite nono, et de Juramento, libro secundo, capite trigesimo; est etiam potestas coactiva, de qua in tomo de Censuris, disputatione prima, sect. 2, dictum est. Extenditur etiam ad dispensandum indulgentiarum thesaurum, ut in tomo de Pœnitentia, disp. 39, declaratum est. Solum ergo superest dicendum de potestate definiendi, seu docendi Ecclesiam cum infallibilitate, quæ propria est hujus loci; et quia de Pontifice, ut

[1] Vide l. 1 Defensionis fidei, c. 10, et infra, disp. 10, sect. 3.

definiente simul cum Concilio generali, jam dictum est, solum superest inquirendum, utrum si solus definiat absque generali Concilio, eamdem habeat infallibilitatem, et sit regula fidei, vel possit errare; quia non solum hæretici affirmant errare posse, quod mirum non est, cum primatum ejus negent; verum etiam aliqui catholici dubii sunt; quia, licet primatum agnoscant supra singulos de Ecclesia, non tamen supra totam Ecclesiam collective, et in Concilio generali congregatam, quod etiam fundamentum falsum est, et ideo illo omisso,

3. *Partis negativæ argumentum primum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — Ratio dubitandi esse potest, primo, quia una regula viva sufficit Ecclesiæ, et hæc jam assignata est, scilicet, Concilium generale legitimum et approbatum : ergo Pontifex per se non est regula. Probatur consequentia, tum quia in potestate tam singulari et excellenti non oportuit dari multitudinem, tum maxime quia in negotio tam gravi, non expediebat Ecclesiæ ut solus Pontifex sine supremo examine, quale fit in Concilio generali, possit res definire. Unde argumentor secundo, quia alias, quidquid Pontifex definiret, etiamsi temere et sine debito Concilio id faceret, esset de fide credendum, quod durissimum est. Tertio est communis difficultas, quia definitio semper fit a particulari persona, ut constat; sed nunquam est de fide hanc personam quæ loquitur, esse verum Pontificem : ergo potest nunquam esse de fide quod definit.

4. *Assertio affirmativa Catholica.* — *Probatur primo ex Scriptura.* — Nihilominus veritas Catholica est, Pontificem definientem ex cathedra esse regulam fidei, quæ errare non potest, quando aliquid authentice proponit universæ Ecclesiæ, tanquam de fide divina credendum : ita docent hoc tempore omnes Catholici Doctores, et censeo esse rem de fide certam, quæ imprimis probari potest ex testimoniis proxime citatis. Nam Christus dedit Petro et successoribus ejus auctoritatem pascendi Ecclesiam, maxime in doctrina, et singulari modo, id est, non tantum per auctoritatem prædicandi, quam omnibus Apostolis indifferenter tribuit, cum dicit : *Euntes, docete omnes gentes, et prædicate Evangelium omni creaturæ;* sed per potestatem jurisdictionis, interpretandi, seu proponendi veritates credendas, et sub obligatione illas credendi; ergo hæc potestas habet necessario adjunctam infallibilitatem et assistentiam Spiritus Sancti, ut non erret. Consequentia probatur, quia hoc necessarium est propter infallibilitatem Ecclesiæ in credendo, quam supra ostendimus; nam, si Pontifex docens illo modo, eam posset decipere, etiam ipsa posset decipi; imo cogeretur ad errorem, quia credere teneretur. Antecedens autem patet ex verbis Christi supra ponderatis, et ex traditione Pontificum et Patrum : hac enim ratione docent Ecclesiam Romanam esse matrem et magistram omnium Ecclesiarum. Unde Damasus Papa, epistola ad Stephanum, vocat Pontificem doctorem Orthodoxæ et immaculatæ fidei, quod etiam agnoscit Hieronymus, in Epist. ad eumdem Damasum, de nomine *hypostasis.* Atque ita idem probat alter locus de fundatione et ædificatione Ecclesiæ super Petrum; nam, si Petrus vel successor ejus posset Ecclesiam decipere, non esset firmum, et stabile ædificium, cum a fide pendeat, et ipsa fides respectu Ecclesiæ, etiam pendeat ex hoc fundamento. Unde etiam concluditur ita esse intelligendam aliam Christi promissionem, Luc. 22 : *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua;* intelligitur enim de Petro, non pro illo tantum, sed ut erat futurus petra, et perpetuum Ecclesiæ fundamentum, et ita durat in successoribus, saltem quatenus Pontifices sunt, ut exposuit Leo Papa, serm. 1 et 2 de Assumptione sua, et Innocentius III, in cap. *Majores,* de Baptismo; et multi alii Pontifices, in suis Epistolis decretalibus.

5. *Probatur secundo ex consensu et traditione Ecclesiæ.* — Secundo igitur et principaliter probatur assertio ex consensu et traditione Ecclesiæ; nam imprimis, ut dicebam, Pontifices a principio hanc potestatem in se agnoverunt, et illa usi sunt, et non est verisimile illam usurpasse, tum propter eorum multitudinem et magnam sanctitatem, tum propter consensionem et obedientiam Ecclesiæ. Deinde ipsamet Concilia generalia approbata hanc in Pontifice potestatem recognoscunt, ut patet ex Concilio Viennensi, in Clement. unica de Summa Trinitate et ex Concilio Florentino, sessione 25, in fin.; et ex Lateranensi, sub Leone X, qui articulum vigesimum quartum Lutheri, hanc veritatem negantis, tanquam hæreticum damnavit. Item Concilia provincialia a Pontificibus confirmata recipiuntur ab Ecclesia tanquam regula fidei infallibilis, ut patet ex Concilio Milevitano et Arausicano, et ex multis Toletanis et Carthaginensibus, et præcipue de Romanis seu Lateranensibus, de quibus ita sentiunt omnes Catholici Doctores;

ergo signum est Pontificem sine Concilio generali posse aliquid de fide constituere, et consequenter sine Concilio provinciali; nam est eadem vel major ratio, quia potest alio modo sufficientem diligentiam adhibere. Denique ita etiam senserunt omnes Patres antiqui quos refert Walden., libr. 3 Doctrinalis; Hosius, in Confess. Fidei, cap. 53; Cano, libr. 5 et 7 de Locis; Turrecrem., lib. 2 Sum., cap. 109, et sequentibus; et Bellarminus, libr. 3 de Pontifice; Salmeron, super Matth. 16, et super alia testimonia citata; et ibi expositores moderni; et videri etiam potest Directorium Inquisitorum, secunda parte quæst. 2 et 7 usque ad 17; et Penna, in scholiis ad illas.

6 *Tertio ratione, quod non expediat Ecclesiæ potestatem capitis alligare Concilio. — Id ostenditur primo.*—Tertio, possumus hanc veritatem ratione explicare, quia in primis non expediebat Ecclesiæ, propter quam hæc potestas data est Pontifici, ut illa daretur quasi alligata, et dependens a Concilio generali; ergo verisimile non est ita fuisse datam, ac subinde poterit Pontifex sine tali Concilio veritatem definire, sine periculo erroris. Antecedens ostenditur primo, quia difficillimum est Concilium generale congregare, et ordinarie fieri non potest sine magno labore et dispendio Ecclesiæ, et aliquando potest esse moraliter impossibile, propter persecutiones, bella, vel alia impedimenta. Aliunde vero potest sæpe instare necessitas damnandi novam insurgentem hæresim, vel declarandi veritatem aliquam necessariam, quæ in dubium revocatur; ergo oportuit Summum Pontificem habere hanc potestatem independentem a Concilio generali. Secundo, quia ita erat utilius ad majorem Ecclesiæ unitatem, quia nisi caput Ecclesiæ haberet in omnibus superiorem potestatem, facile possent oriri schismata. Tertio, nunquam legimus hanc potestatem datam esse Pontifici dependenter a Concilio; sed potius, e converso, datam esse Concilio dependenter a Papa. Unde ratione illius habet infallibilitatem, et ideo ante confirmationem ejus non habet dictam auctoritatem; ergo Pontifex per se habet illam, unde de facto solent Concilia generalia illius sequi judicium, ut videre licet in Ephesino primo, et in Chalcedonensi, et in Nicæno secundo. Et videri etiam potest Innocentius I, epistol. 26; et Gregorius, libr. 4, epistol. 32; et Gelasius in epistola ad Faustum.

7. *Corollarium primum de præceptis morum. — De fide esse putatur ab Antonino et Cano. —* Et ex hac generali assertione, sequitur primo Pontificem non posse errare in præceptis, seu rebus moralibus quas tradit vel approbat pro universa Ecclesia. Hoc intelligendum quantum ad substantiam seu quantum ad honestatem morum; nam quoad circumstantias, vel multiplicandi præcepta, vel rigorem aut nimias pœnas, non est inconveniens aliquando committere aliquem humanum defectum, quia hoc non est contra Ecclesiæ sanctitatem; approbare autem turpia pro honestis, vel, e converso, damnare honesta tanquam iniqua, repugnat veritati et sanctitati Ecclesiæ; et ideo in his etiam non potest errare Pontifex. Quod dixit esse de fide Antoninus, 3 part., tit. 12, cap. 8, § 2; Cano vero, lib. 5 de Locis, cap. 5, dixit parum distare. Alii vero recentiores paulo minus rem hanc exaggerant: Molina, de Justit., disputat. 325; Bellarminus, libr. 5 de Roman. Pontif., cap. 5. Declaratur exemplo. Nam Ecclesia approbavit communionem laicorum sub una specie, tanquam sufficientem ad salutem, et ideo hoc habetur tanquam certum de fide, juxta Concilium Tridentinum, sess. 22, cap. 1; sed in hac et simili materia, ut Ecclesia id teneat, sufficit approbatio Pontificis, imo illam tenetur Ecclesia sequi; ergo, ut Ecclesia non erret, necesse est ut Pontifex in tali materia errare non possit; et ita sensit etiam Innocentius III, in capit. *Per venerabilem*, Qui filii sint legitimi. Denique omnia adducta in assertione hoc corollarium confirmant; præsertim quia, ut supra dicebam, decreta morum includunt doctrinam moralem, non minus necessariam ad salutem quam sint aliæ veritates fidei.

8. *Corollarium secundum, de canonizatione Sanctorum. — Ejus ratio. — Temerarium est sentire contra præcedens corollarium. —* Secundo infertur non posse errare Pontificem in Sanctorum canonizatione [1], ut recte docuit D. Thomas, Quodlib. 9, artic. ultimo; Anton. et Cano, supra; et Bellarminus, libr. 1 de Sanctorum beatitudine, cap. 5; Azor, tom. 2, lib. 5, cap. 6, quæst. 5; Valent., tom. 3, distinct. 1, quæst. 1, punct. 7, § 40, versic. *Itaque quod ad*; Sylv., v. *Canonizat.*, quæst. 3, ubi refert Joannem de Napoli absolute damnantem contrarium de hæresi; Turrecrem., l. 2 Sum., cap. 110. Sumitur vero nostrum corollarium ex Gregorio, in cap. *Sicut*, distinct. 15; et Bernardo, epistol. 174 ad Lugdunenses. Ratio vero est, quia hæc est pars quædam materiæ

[1] De qua in Defens. fidei, l. 2, c. 8, nonnulla.

moralis, et valde necessaria ut Ecclesia non erret in cultu, et adoratione religionis, alias contingere posset ut coleret hominem damnatum, et ad illum preces funderet, quod est etiam contra puritatem et sanctitatem Ecclesiæ. Item non licet fidelibus dubitare de gloria Sancti canonizati; id enim sub præcisa obligatione præcipiunt Pontifices in ipsa canonizatione; ergo oportet ut illi præcepto non possit subesse error, alias deficeret Deus in re maxime necessaria Ecclesiæ, quod est contra providentiam, et promissiones ejus; et ideo, quamvis hæc illatio non sit de fide, censeo esse satis certam, et contrariam esse impiam ac temerariam (Lege, si placet, Walden., tom. 3 Doctrin., tit. 14, cap. 22 et sequent.; Castr., libro 1 de Justa hæret. punit., capite 6; Anconitanum, quæst. 14 et sequentibus).

9. *Corollarium tertium de approbatione religionum.--Cani error circa hoc corollarium.— Ratio pro eodem corollario.* — Tertio, infero non posse Pontificem errare in approbatione religionis; ita tradimus etiam ac latius tom. 3 de Religione, lib. 2, cap. 17, et amplectuntur recentiores communiter: Azor, tom. 2, lib. 5, cap. 7, quæst. 2; Valentia supra, et quos dicto loco citamus, quod intelligendum est quoad substantiam ejus, quidquid sit de circumstantiis, ut esse possunt, vel in approbatione religionis non necessariæ, vel in nimia multitudine earum, quamvis etiam in his non sit temere ferendum judicium; substantiam autem voco, quod religio approbata non solum non sit noxia vel inutilis, sed etiam simpliciter sit via ad perfectionem; in quo graviter erravit Cano, dicto libr. 5, cap. 5, contrarium sentiens; nam illud temerarium reputavit divus Thomas, opusc. 19, cap. 4; et dicta assertio est valde consentanea Concilio Tridentino, sess. 25, cap. 16 de Regularibus, et Concilio Constant., quod damnavit Wiclephum et Joannem Huss, quia male sentiebant de religionibus a Sede Apostolica approbatis, quos refellit Walden. supra, tit. 9, præsertim a cap. 83; Bellarminus, lib. de Monachis, et alii scribentes contra hæreticos. Denique favet communis sensus Ecclesiæ, ita sentientis de religionibus approbatis, et contrarium tanquam scandalosum et impium damnantis. Ratio vero est, quia hæc etiam est magna pars materiæ moralis; oportet enim ut Ecclesia habeat securitatem et certitudinem, non tantum in præceptis, sed etiam in consiliis, et in via perfectionis. Item, quia approbare religionem est quasi canonizare tale institutum ut sanctum; ergo ad providentiam Spiritus Sancti spectat ut in hoc non permittat errare Ecclesiam quam specialiter regit; erraret autem Ecclesia si Pontifex posset errare; ergo credendum non est id accidere posse.

10. *Ad primum argumentum in numero tertio.* — Primum argumentum ex dictis solutum est: nam revera in Ecclesia non sunt duæ regulæ infallibiles vivæ, sed una tantum, quæ est Summus Pontifex, qui potest variis modis uti ad definiendum sua potestate, prout opportunitas tulerit, et Ecclesiæ fuerit expediens, et ideo unus illorum modorum est, definire cum Concilio generali, quia interdum expedit ad majorem Ecclesiæ satisfactionem, utque magis constet de communi consensu ejus, et ad majorem confusionem hæreticorum, vel quorumcumque contradicentium, ut recte nobis declararunt Apostoli exemplo suo, Actor. 15, et ad Galat. 2.

11. *Ad secundum.* — In secundo vero argumento, postulatur quam diligentiam debeat Pontifex adhibere ad definiendum quando Concilium generale non congregat; ad quod breviter respondeo, aliquam sine dubio esse necessariam, quia Deus non vult ut homines temere judicent vel gubernent; quanta vero futura sit, nullo jure, saltem divino, definitum est, sed prudentiæ ipsius Pontificis relinquitur. Solet autem quæri quid sit futurum si Pontifex sine præmissa diligentia definiat: aliqui dicunt posse tunc Pontificem errare, et Ecclesiam posse tunc non assentiri; sed hoc periculosum est, quia Ecclesiæ non poterit constare an Pontifex adhibuerit sufficientem diligentiam necne, vel relinquetur singulorum arbitrio, ut judicent an diligentia sufficiens fuerit, et ideo melius, ut existimo, respondetur non admittendo casum; nam Spiritus Sanctus, qui regit Ecclesiam, non permittet Pontificem tam imprudenter definire; et ideo, quoties absolute definit, credendum est sufficientem diligentiam præmisisse.

12. *Ad tertium.* — In ultimo argumento, petitur quæstio superioribus annis valde controversa, an sit de fide hunc Pontificem esse verum Pontificem, quam non possum nunc pro dignitate disputare; breviter tamen, multi sentiunt non esse hoc de fide, sed vix poterunt sustinere certitudinem fidei in rebus definitis a Pontifice, nisi consequenter dicant non solum Pontificem verum, sed etiam nec reputatum ab Ecclesia, posse errare definiendo, quod censet Bellarminus supra. Ego tamen fere

ante triginta annos [1], hoc est anno Domini 1585, docuit Romæ esse de fide, hunc Pontificem esse verum Pontificem, postquam sufficienti consensu totius Ecclesiæ receptus est, et ita approbatus, ut omnes illi obedire teneantur, etiam in definitionibus fidei, quia hæc obligatio necessario supponit illam certam fidem, et illa veritas particularis est sufficienter contenta in universali dogmate fidei, *quod successor Petri est verus Pontifex ;* et tunc sufficienter applicatur, et fidelibus proponitur. Quam sententiam postea nostri vel publicis disputationibus defenderunt, vel typis etiam nonnulli mandarunt. Ex quibus consuli potest Alphonsus Salmeron, lib. 1 in Epistol. Pauli, parte secunda, disputat. de Ecclesia, satis ante medium, a § *Angeli etiam :* Albertinus, tom. 1, coroll. 3 Theologico, ex tertio principio philosophico, quæst. 3, a num. 10 ; Valentia, supra, in § 38, versic. *Secunda ratio,* licet ipsius probatio parum concludat. Reliqua videri possunt in supra citatis auctoribus.

DISPUTATIO VI.

DE ACTU FIDEI.

Totius disputationis partes. — Post tractatum de objecto fidei, priusquam dicamus de illius habitu, dicendum est de actu, qui natura sua prior est ; nam propter illum est habitus, et ab illo speciem sumit ; actus autem fidei, secundum generalem rationem suam, abstrahit ab humana et divina fide ; in præsenti tamen solum de divina tractamus, et ideo supponimus omnia quæ de humana fide, seu de communi ratione actus fidei solent Dialectici disputare. Similiter actus fidei divinæ convenit cum aliis actibus virtutum infusarum, in ratione actus supernaturalis, ad quem, ex vi suæ speciei et naturæ, est divina gratia necessaria, et de illa etiam sub hac generali ratione nihil in præsenti dicendum est, quia ad materiam de Gratia spectat, et ibi sufficienter dictum est, libr. 2, a cap. 4. Relinquitur ergo consideranda propria et specifica ratio actus fidei infusæ : de quo prius substantiam, deinde proprietates, postea causas et effectus considerabimus. Advertendum autem est actum fidei non habere ex natura sua causam, quæ cogat, seu necessitet intellectum ad illum efficiendum ; quia evidens non est, et hinc fit ut voluntas sit necessaria ad illum præstandum : et quia ante omnem voluntatem necessarium est judicium, quod ad volendum inducat, quia nihil volitum, quin præcognitum, ideo etiam ante voluntatem credendi, necessarium est simile judicium. Unde resultant tres actus a nobis explicandi, qui incipiunt a judicio, quo homo statuit expedire credere, seu credendum esse, et inde fit progressus ad voluntatem credendi, et tandem elicitur actus fidei, in quo fides consummatur ; et ideo contrario ordine dicendum est, ac primo de hoc ipso actu in quo fides consistit.

[1] Vide infra, disput. 10, sect. 5.

SECTIO I.

Utrum fides sit actus intellectus, et quomodo definiri possit?

1. *Error hæreticorum. — Rejicitur.* — In principio hujus materiæ, disputatione prima, dixi late de nomine fidei, atque ostendi et actum intellectus et voluntatis significare posse; ut ergo non sit iterum de nomine disputatio, suppono sermonem esse de illa fide, de qua dixit Paulus, ad Hebr. 10 : *Justus ex fide vivit,* utique tanquam ex fundamento et radice justitiæ, ut explicuit Tridentinum, sess. 6, cap. 8 ; et ideo vocatur communiter *fides justificans,* non tanquam sola sufficiat, nec tanquam sola forma, sed ut origo justitiæ, sicut in opere de Gratia non semel, peculiariter vero in l. 8, cap. 21, contra hæreticos dictum est. De hac ergo fide dixit Lutherus, quem alii sequuntur, esse actum voluntatis, non intellectus ; definiunt enim esse fiduciam de divina misericordia propter Christum : non video autem fundamentum alicujus momenti pro hoc errore ; solum enim afferunt quædam Scripturæ testimonia, in quibus fiducia, sub nomine fidei, solet postulari ; de illis vero jam, disputatione prima, ostendi melius intelligi de propria fide, quæ, licet ad fiduciam necessaria sit, et propter illam postuletur, re tamen vera non est fiducia ; et deinde, licet daremus in aliquibus locis sermonem esse de fiducia sub nomine fidei, negari non potest quin, ubi sermo est de propria fide justificante, ad intellectum referatur.

2. *Assertio prima affirmativa et omnino certa, satisfaciens priori parti tituli.— Probatur primo ex Scriptura.* — Dico ergo primo : actus fidei infusæ actus est ab intellectu elicitus. Ita D. Thomas 2. 2, quæst. 2, artic. 1, præsertim solvendo argumenta, et cum eo

alii Doctores, quos hic et sequenti sectione referam, et quos allegavi prædicta disput. 1, sect. 1, num. 2, et res est omnino certa. Primo ex sacra Scriptura, nam Paulus, 1 ad Corinth. 13, tria ponit præcipue necessaria ad salutem, et inter se distincta, fidem, scilicet, spem, et charitatem; distinguit ergo fidem ab spe; ergo et a fiducia, quia fiducia nihil aliud est quam spes firma, ut supra ostensum est; ergo fides ibi numerata a Paulo non est fiducia; ergo non est actus voluntatis, sed intellectus, quia non potest cogitari quis alius actus sit in voluntate. Quod autem illa fides sit justificans, satis declaravit Concilium Tridentinum sess. 6, cap. 7, dum dicit in justificatione hæc tria hominem recipere, fidem, spem et charitatem; præterea id aperte sumitur ex Epistola ad Hebræos 11, ubi Paulus ait: *Sine fide impossibile est placere Deo;* loquitur ergo de fide justificante; illa enim est maxime necessaria ad placendum Deo, et statim reddit rationem, quia *accedentem ad Deum, oportet credere quia est,* etc. Credere autem Deum esse, non est voluntatis, quia non est appetere aliquam bonitatem, sed cognoscere quamdam veritatem; ergo tribuit illam fidem intellectui. Similis locus est ad Roman. 10: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt,* id est, quem per fidem non cognoverunt, et ideo subdit: *Quomodo autem credent sine prædicante:* nam *fides ex auditu,* qui est sensus disciplinæ, et cognitionis acquirendæ. Alia plura testimonia retuli, lib. 8 de Gratia, cap. decimo quinto, num. secundo, et in dicta disput. 1 hujus tractatus, et attingam alia in sequenti sectione.

3. *Secundo, ex Tridentino.* — Secundo sumitur assertio clare ex Tridentino, nam cap. 6, sess. 6, primum motum ad justificationem, dicit esse, *credere vera esse, quæ divinitus revelata sunt:* verum autem objectum est intellectus: et post hunc actum ponit actum fiduciæ dicens: *In spem eriguntur,* et de priori exponit illud: *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est;* de posteriori autem, illud Marci, cap. 2: *Confide, fili;* ergo, juxta Concilium, fides justificans non est fiducia; est ergo actus intellectus. Et idem sumitur ex cap. 6, ubi de intellectu explicat illud: *Sine fide impossibile est placere Deo;* in qua fide postea ponit fundamentum justitiæ. Item, canone 9, fidem distinguit a dispositionibus voluntatis; est ergo dispositio intellectus. Possem ex Patribus multa afferre ad eamdem veritatem confirmandam, quæ videri possunt in citato cap. 15 de Grat.; sufficere tamen censeo in 1 disput. adducta, et quæ addam sectione sequenti, præter locum Augustini, quem statim explicabo.

4. *Tertia ratione.* — Ratione confirmatur assertio, primo in generali, quia non sola voluntas, sed etiam intellectus supernaturaliter perficiendus est, ut sit justitia perfecta; sicut in patria, non tantum voluntas, sed maxime intellectus perficitur, ut anima sit plene beata; et ideo dixit Christus Dominus, Joan. 17: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te,* etc.; quod, licet de vita patriæ possit recte intelligi, etiam de vita spirituali viæ intelligitur a Patribus, et fortasse maxime ad mentem Christi; ergo necessaria est cognitio Dei supernaturalis ad justitiam viæ; cognitio vero perfectio est intellectus, et illa quæ necessaria est ad salutem, per fidem obtinetur; ergo fides actus et perfectio est intellectus, et hoc significavit Paulus, 2 ad Corinth. 10, dicens: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi,* quasi diceret, ad perfectum Dei obsequium, non voluntatem solam, sed etiam intellectum esse illi peculiari modo subjiciendum. Denique ordo ipse et subordinatio potentiarum intellectus et voluntatis postulat hoc, quia amor ex cognitione pendet; et firmitas spei ex certitudine fidei oritur, ut supra probavi, disputat. 1, ex Paulo, ad Roman. 4, et ex eodem, ad Hebr. 11, constabit sectione sequenti; ergo necessaria est prævia perfectio intellectus ad perfectionem voluntatis; illa autem non est alia nisi fides; ea ergo est perfectio intellectus.

5. *Assertio secunda, satisfaciens parti tituli posteriori.* — *Declaratur assertio, seu definitio actus fidei particulatim.*—Dico secundo: propria definitio actus fidei est, quod sit assensus firmus, in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus. Hæc definitio sumi potest ex his quæ tradit D. Thomas, dicta quæst. 1, art. 1, quamvis formaliter et in propriis terminis illam non tradat. Sumitur etiam ex proxime dictis, adjunctis aliis quæ de objecto fidei dicta sunt. Et declaratur breviter: nam assensus actus est intellectus, significat enim judicium, quo intellectus ad unam partem determinatur. Notat autem D. Thomas in illa voce significari judicium, quod non ex necessitate, sed ex quadam assensione seu consensu voluntatis datur; quomodo videtur dixisse Augustinus de Spiritu et littera, cap. 31: *Quid est credere, nisi consentire verum esse quod dicitur;* per illam ergo particulam *assensus*, quæ loco generis ponitur, distinguitur actus fidei ab omni actu elicito a voluntate; quia,

licet vox *assensus* in illo rigore sumatur, non est actus elicitus, sed imperatus a voluntate : communiter autem etiam judicium evidens solet assensus vocari. Distinguitur etiam ab omni apprehensione vel inquisitione intellectus nondum deliberate judicantis. Additur vero, quod sit *firmus,* ut ab opinione distinguatur, quæ etiam præbet assensum, sed formidolosum et aliquo modo dubium; fides autem debet esse firma. Quia vero hoc solet etiam suo modo tribui fidei humanæ, et multo magis cuicumque assensui evidenti, ideo additur ultima particula, *in auctoritate Dei,* etc., per quam actus fidei infusæ, tam ab acquisita fide, quam ab actu scientiæ, et a quovis evidente distinguatur; et præterea per illam particulam designatur ultima differentia essentialis et substantialis actus fidei; nam hæc differentia sumitur ex objecto formali, quod per illam particulam explicatur, ut constat ex supra dictis de objecto formali fidei.

6. *Actus fidei, et alii tam intellectus quam voluntatis, unicum respectum habent ad objectum formale et materiale.—Id probatur.—Et confirmatur.* — Unde est attente considerandum, quod etiam notavi, libr. 2 de Grat., cap. 4, in actu fidei non inveniri duos respectus ex natura rei distinctos : unum ad materiale objectum, et alium ad formale, ut quidam cum Nominalibus sentiunt, dicentes actum illum sumere substantiam suam ab objecto materiali, modum autem accidentalem, et ex natura rei distinctum a substantia actus, sumere ab objecto formali. Est enim hoc falsum, et impossibile in omnibus actibus, tam intellectus quam voluntatis, quia non possunt hæ potentiæ tendere in materiale objectum, nisi sub aliquo motivo et ratione formali, et ideo ex puro materiali objecto nullam substantiam vel speciem sumunt; ut in præsenti non potest intellectus judicare esse verum materiale objectum propositum, nisi sub aliqua ratione, vel auctoritate ostendente veritatem; ergo non intelligitur in assensu aliqua habitudo ad materiale objectum nude sumptum, sed tantum ut est sub tali formali objecto; ergo, per dictam particulam, *in auctoritate,* etc., explicatur prima et substantialis differentia illius actus, qui est vera fides infusa. Et confirmatur, quia hinc provenit ut, licet objectum materiale sit ordinis naturalis, si credatur sub auctoritate divina, actus sit supernaturalis; et e contra, licet materiale objectum sit in se supernaturale, si credatur ex auctoritate humana, actus sit naturalis; ergo signum est ex solo materiali objecto, nullam posse rationem sumi; alias ex re supernaturali semper illa ratio supernaturalis resultaret; et e contrario, ex naturali objecto naturalis ratio, quod constat esse falsum in actu quo hæreticus credit mysterium Trinitatis; nam ille actus nullo modo supernaturalis est, de quo dixi ex professo in materia de Gratia, tractando de substantia supernaturalium actuum, libr. 2, præsertim cap. 11.

7. *A definitione tradita discrepare videtur alia ex Augustino.* — Circa hanc vero definitionem dubitare quis potest, quia D. Thomas, d. artic. 1, vult definitionem actus fidei esse, quam tradit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2, cum dicit, *credere nihil aliud esse quam cum assensione cogitare.* Quæ definitio in genere quidem convenire videtur cum ea quam tradidimus; nam idem est dicere, *cum assensione,* quod dicere, *esse assensum ;* tamen in differentia videtur esse magna diversitas; nam Augustinus pro differentia solum ponit, quod *sit assensio cum cogitatione,* et nullam mentionem facit auctoritatis divinæ, imo etiam neque humanæ ; dicitur autem assensus esse cum cogitatione, vel ex illa, quando non est ex simplici intelligentia, et quasi notitia terminorum, sed ex inquisitione quadam; nam, ut notavit idem Augustinus, 10 Confess., cap. 11, et Isidorus, lib. 1 Sententiarum, cap. 13, *cogitatio* est quædam veluti iterata coactio, quia intellectus cogitur ad intelligendum, vel reminiscendum quod memoriæ commendavit, vel quod primo intuitu non statim videt neque penetrat. Et ita per illam particulam distinguitur fides a perfecta intelligentia; per illam vero sic explicatam, non videtur sufficienter distingui actus fidei divinæ ab opinione, quia, etiam dum opinamur, cum assensione cogitamus.

8. *Responsio ex D. Thoma contra quam varie instatur.* — Ad hoc tacite vero occurrit divus Thomas, explicando particulam *cum assensione,* ut dicat firmitatem in assentiendo. Sed instari potest de fide humana, quia, teste Aristotele, etiam differt ab opinione in firmitate, adeo ut, lib. 2 Magnorum moralium, cap. 6, ita scribat : *Vehemens opinio, quatenus stabilis est, et credulitate inconcussa, a scientia non differt,* etc. Responderi autem potest, etiam firmitatem humanæ fidei esse infirmam respectu firmitatis Fidei Christianæ, quia illa prior non excludit omnem formidinem de periculo falsitatis, sicut excludit posterior. Sed

adhuc obstat, quia etiam actus scientiæ est, cum cogitatione assentiri; nam, teste Augustino, 15 de Trinit., cap. 15, omnis inquisitio per discursum est cogitatio; et verbum, quod per discursum etiam evidentem formatur, est assensus cum cogitatione, et tamen est omnino firmus, et excludens periculum falsitatis, quando discursus est evidens; ergo etiam illo modo non est integra definitio. Et magis urget hæc difficultas in assensu theologico; est enim firmus et obscurus, et ex cogitatione non convincente intellectum, quia est ex discursu non evidente; ergo illi convenit tota illa descriptio, scilicet, *cum assensione cogitare*, et tamen non est actus fidei.

9. *Exacta responsio ad definitionem Augustini.* — Propter hæc dici potest satis probabiliter, non fuisse intentionem Augustini definire exacte fidem illo loco, sed tantum explicare quamdam ejus proprietatem, quæ rei, de qua tractabat, deserviebat, et sufficiebat; docebat enim ibi, non solum fidem, sed etiam initium fidei esse ex Deo, et ad hoc probandum adducit locum Pauli, ad Philip. 3 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, utique*, ait Augustinus, *in his, quæ ad pietatem pertinent;* et sub hoc principio sumit initium fidei a cogitatione inchoari, quod probat, quia *credere est cum assensione cogitare;* ad quam probationem sufficit quod hoc conveniat fidei divinæ, etiamsi sit commune Theologiæ, et cuicumque scientiæ, vel etiam fidei humanæ. Nihilominus D. Thomas voluit sententiam illam ad definitionem accommodare, et ideo per assensionem intelligit firmum assensum, atque etiam voluntarium, et ita excludit opinionem et scientiam; per cogitationem autem intelligit inquisitionem, quæ non convincit intellectum cum necessitate, quod oportet intelligi etiam de necessitate illationis ex principiis certis, ut hoc modo excludatur etiam assensus Theologicus. Tandem, quia illis solis verbis valde obscure explicatur ratio fidei, addit D. Thomas, in solutione ad primum, habitudinem ad objectum formale, quod est divinum testimonium. Atque ita definitio coincidit cum illa quam tradidimus, neque est disputandum de vocibus, quando de re constat.

SECTIO II.

Utrum recte definiatur fides, quod sit substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.

1. *Dubium primum, quam fidem Paulus illis verbis describat. — Quorumdam responsio de fiducia. — Eorum motivum primum. — Secundum. — Tertium.* — Quamvis superior definitio satis explicet essentiam actus fidei, non possumus hanc prætermittere, quia a Paulo data est, ad Hebr. 11. Neque dubitamus an sententia vera sit; nam ad hoc satis est Pauli testimonium, sed inquirimus an illa sit etiam definitio actus fidei, et quem sensum habeat. In quo puncto duo sunt explicanda: primum, quæ fides sit ibi descripta. Secundum, qualis sit descriptio. Circa primum, aliqui dixerunt fidem illam esse fiduciam : ita Erasmus, in Annotationibus ad illum locum, et videtur fuisse sententia Damasceni, lib. 4 de Fide, cap. 11, quam non refellit Magister sententiarum, in tertio, distinct. 23. Et favent Chrysostomus et Græci, qui exponunt fidem esse substantiam rerum sperandarum, id est, *existentiam* illarum, quamdiu re ipsa non possidentur; nam illud esse, quod res sperandæ habent in nobis priusquam obtineantur, est ipsa spes, et ideo dicuntur haberi in spe, et non in re, ut passim Augustinus loquitur, et eodem modo delectant, juxta illud : *Spe gaudentes,* et illud, Job 19 : *Reposita est hæc spes mea in sinu meo,* circa quod dicit Chrysostomus, homil. 21, in ad Hæbr., ad finem : *Resurrectio nondum est, sed spes facit, ut ea consistat in anima nostra ;* spes autem et fiducia, ut sæpe dixi, idem sunt. Aliter videri potest Paulum ibi loqui de fide miraculorum; nam fidei quam ibi describit, infra tribuit miraculosa opera, dicens de antiquis Patribus, per hanc fidem *obturaverunt ora leonum, extinxerunt impetum ignis*, etc.; aliter etiam D. Thomas 2. 2, quæst. 4, artic. 1, definitionem illam declarat de habitu fidei.

2 *Resolutio dubii, describere Paulum fidei supernaturalis actum.* — Dicendum nihilominus est, quod etiam l. 8 de Gratia, c. 15, cœperamus tradere, ibi explicari a Paulo actum fidei justificantis, et necessariæ ad salutem. Probatur aperte conclusio ex contextu; nam in fine cap. 10 concluserat : *Justus ex fide vivit;* clarum est autem fidem, ex qua vivimus,

esse fidem justificantem, tanquam fundamentum justitiæ, ac subinde esse actum intellectus, ut probatum est sectione præcedente, et Concilium etiam Tridentinum exponit; de hac autem fide, per quam justus vivit, incipit Paulus statim dicere, cap. 11 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum*, etc.; ergo definit fidem intellectualem, et justificantem; deinde de eadem fide paulo post subdit, sine illa *impossibile est placere Deo, quia accedentem ad Deum, oportet credere quia est*; constat autem hoc non fieri sperando, sed assentiendo; potest enim quis credere Deum esse, et desperare. Item, ibidem ait : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei*, et alia exempla adducit de eadem fide, præsertim Noe et Abraham, quæ plane ostendunt sermonem esse de intellectuali fide; et, licet interdum de expectatione ac spe loquatur, solum est in quantum est effectus fidei. Præterea favet multum huic expositioni Concilium Tridentinum, supra, et Arausicanum, cap. 25. Estque communis Patrum, Chrysostomi, homil. 21 citata, et ibidem Theophylacti, et aliorum Græcorum, Ambrosii et Anselmi; item Hieronymi, lib. 3 ad Galat., cap. 5, explicando fructus spiritus; Bernardi, serm. 10 in Psalm. *Qui habitat;* præsertim vero Augustini, tract. 79 in Joann., et libr. 2 homil., 32, et epist. 112, et in lib. de Peccatorum meritis et remissione, cap. 31, et in Enchyridio, cap. 8; et consentiunt Scholastici statim citandi, et ex declaratione definitionis magis constabit; nam illa particula *argumentum,* non spei, sed intellectuali fidei potest convenire.

3. *Ad primum motivum in num.* 2. — *Ad secundum.—Ad tertium.*—Neque obstat expositio illius vocis *substantia,* supra objecta : tum quia illa non est necessaria; tum etiam quia a suis auctoribus etiam ad intellectum refertur, quatenus res promissæ et nondum obtentæ, solum videntur habere esse apprehensum, quod in intellectu imprimis existit, et per fidem censetur quasi subsistere, et habere esse firmum in credente. Item non obstat quod interdum Paulus applicat illam fidem ad fidem miraculorum, quia etiam illa fides substantialiter intellectualis est, et eidem convenit tota definitio, quod est etiam valde notandum; nam, ut infra dicam, fides catholica et fides miraculorum, seu fides particularis in vera revelatione fundata, essentialiter non differunt, sed in aliquo modo accidentali; et ideo Paulus, in discursu illius capitis, de illis omnibus sub eadem definitione loquitur. Denique sine dubio Paulus de actu fidei potissimum loquitur, facile tamen potuit definitio, servata proportione, ad habitum applicari.

4. *Dubium secundum, qualis sit illa Pauli descriptio. — Opinatio Erasmi ejusque suasio prima.— Secunda.— Tertia.— Vera dubii resolutio.*—Secundo, explicanda est ipsa descriptio : nam Erasmus etiam vult non esse definitionem, sed laudem quamdam, et encomium fidei. Et potest suaderi primo : quia datur per quidpiam extrinsecum fidei, quale est, esse substantiam rerum sperandarum. Secundo, quia non est adæquata fidei; ut enim dixit Augustinus, dict. cap. 8 Enchyrid., spes tantum est de bonis nondum habitis, et aliquando futuris; fides autem est etiam de malis, et de rebus existentibus, etiam quæ ad nos non pertinent. Tertio, quia tota illa descriptio videtur fidei humanæ convenire. At vero communiter Doctores illam declarant tanquam propriam fidei definitionem, D. Thomas, 2. 2, quæst. 4, artic. 1, et ibi Cajetanus et alii; et Soto, 1 de Natur. et Grat., cap. 7; alii scholastici cum Magistro, in 3, distinct. 23; Bonaventura, artic. 1, quæst. 5; Albertus, artic. 18; Richardus, artic. 4, quæst. 1; Paludanus, quæst. 4; Gabriel, quæst. 2, et Major, quæst. 8; Alexand. Alens., 3 part., quæst. 68, membro 5, art. 2, et plerique recentiores, illo loco Pauli, et novissime atque accurate noster Justinian., a qua sententia recedendum non est, cum sit communis, et possit commode exponi.

5. *Resolutio duo astruit, et fidem definiisse Paulum, et principale ejus munus declarasse.* — Dico ergo ibi Paulum et definiisse, seu descripsisse fidem (ut loquitur Concilium Arausicanum supra), et quemdam effectum ejus, seu munus et officium, propter quod principaliter datur, declarasse. Prior pars videtur mihi potissimum contineri in illis verbis: *argumentum non apparentium;* nam vox *argumentum* idem significat, quod firmum assensum, sive dicamus, juxta latini verbi proprietatem, positam esse causam pro effectu, ut Anselmus et D. Thomas dixerunt; nam *argumentum* dici solet oratio rei dubiæ faciens fidem; sive, juxta vim græcæ vocis, ἔλεγχος, interpretemur, manifestationem seu determinationem, ut Chrysostomus, Theophylactus et alii Græci loquuntur, sive conjunctionem intellectus, ut loquitur Augustinus. Per illam ergo particulam significatum est a Paulo, ut exponunt Sancti, præsertim Chrysostomus, fidem debere esse assensum non minus firmum et certum, quam sit assensus evidens, quo in-

tellectus convincitur, et ex necessitate inducitur, et ita per illam particulam distinguitur christiana fides ab humana; addit vero, esse *non apparentium*, utique rerum, seu veritatum quæ non videntur, ut tota materia fidei comprehendatur, et actus fidei ab actu evidente distinguatur; et ita ibi etiam indicatur ratio assentiendi, quæ esse debet auctoritas Dei, quia non posset assensus obscurus esse ita certus, nisi in Deo niteretur, et sic per hæc verba explicata est sufficienter natura actus fidei, et soluta manent secundum et tertium argumentum.

6. *Ad primam suasionem in num. 4.* — Quoniam vero fides non datur homini propter solam cognitionem, sed maxime propter operationem, ad quam solent homines maxime induci per spem remunerationis, ideo Paulus, ad utrumque finem et fructum fidei respiciens, addidit illa verba, imo ab illis incœpit, dicens : *Est substantia rerum sperandarum*, per quæ homines valde possent induci ad fidem et opera ejus; in illis vero sola illa particula, *substantia*, indiget aliqua expositione. Habetur autem ibi græce nomen ὑπόστασις, quod proprie solet *subsistentiam* significare, et inde Patres Græci supra allegati declarant fidem esse, per quam in nobis existunt et quodammodo subsistunt res promissæ, priusquam compleantur. Et est probabilis expositio. Videtur tamen mihi illud prædicatum in eo sensu formaliter magis convenire spei quam fidei, quia per spem quodammodo possidemus rem promissam, et sola fides sine spe non sufficeret ut res sperandæ in nobis jam subsistere dicerentur, et hoc videtur mihi significasse Damascenus, d. cap. 11. Quocirca particula sic intellecta magis tribuitur fidei causaliter, quam formaliter, ut in loco supra citato, Job 19, prius de resurrectione dicitur : *Scio quia Redemptor meus vivit, et ego resurrecturus sum ;* et postea subditur : *Reposita est hæc spes mea in sinu meo,* ubi significatur per ipsam spem reponi in nobis rem promissam; et nihilominus scientia ipsa, quæ nihil erat nisi fides, vocatur spes, quia causat illam. Et confirmat hoc Paulus, ad Hebr. 3, vocans fidem *initium substantiæ Dei;* atque hoc modo fere coincidit hæc declaratio cum alia Anselmi, D. Thomæ, et communi scholasticorum, dicentium vocari fidem, *substantiam rerum sperandarum*, quia est fundamentum spei; et videtur quidem simplicior explicatio, quia nomen *hypostasis* proprie significat fundamentum, seu substantiam, quatenus substat aliis, et quia proprium est fidei fulcire spem et fiduciam ; non posset enim homo sperare, nisi crederet; ideo certitudo fiduciæ proportionata est certitudini fidei ; et hoc etiam significavit Augustinus, qui locis citatis legit fidem *esse substantiam sperantium ;* nam est veluti baculum in quo viatores nituntur ad sperandum. Et ita etiam patet responsio ad primam objectionem, quia hic effectus explicatus est magis propter utilitatem practicam, quam propter solam fidei cognitionem, et ideo etiam ibi non est posita tota materia fidei , sed tantum res sperandæ, quia reliquæ ad hunc effectum non pertinebant. Subintelligitur autem sermonem esse de rebus sperandis a Deo, nam de illis in toto illo capite Paulus loquebatur.

SECTIO III.

Quotuplex sit actus fidei?

1. *Prima divisio actus fidei, in internum et externum* — Quamvis actus fidei revera unius tantum sit rationis essentialis, ut videbimus, nihilominus varias recipit partitiones, quas oportet breviter adnotare, tum ut declarentur voces quibus loquendum est, tum etiam ut de illa unitate fidei magis constet. Primo ergo dividitur actus fidei in internum et externum, quæ divisio sumitur ex D. Thoma, dict. quæst. 2, juncta 3 ; in illa tamen solum prius membrum pertinet ad propriam fidem, de qua nunc tractamus, et illi soli conveniunt definitiones fidei explicatæ, et tantum etiam de illo dicendum est in sequentibus; actus enim exterior fidei solum est sensibile signum, quo per verbum, vel actionem exteriorem hominis, interior fides significatur, et ita per quamdam analogiam signo tribuitur nomen signati, neque de hoc actu in ordine ad ejus cognitionem vel speculationem aliud dicere necesse est. In ordine vero ad mores, potest animadverti hoc signum dupliciter posse exhiberi a credente, primo, sine speciali voluntate profitendi suam fidem, sed vel casu et quasi naturaliter, seu per inadvertentiam loquens, vel ad alium finem humanum ; et tunc talis actus externus nullam habet rationem virtutis, neque a Theologo consideratur. Alio vero modo exhibetur hoc signum ex speciali voluntate religiosa, ut sic dicam, et vocatur confessio fidei, quam dixit Paulus, ad Rom. 10, *ore fieri ad salutem ;* et tunc præcipua

ratio talis actus consistit in voluntate confitendi fidem, de qua voluntate inquiri potest quam honestatem habeat, et quam necessitatem, et ad quam virtutem pertineat, quæ postea in discursu materiæ, et præsertim in parte morali tractanda sunt, in disput. 14.

2. *Secunda divisio trimembris actus credendi Deo, Deum et in Deum.* — Secunda divisio actus credendi esse solet in actum credendi Deo, Deum et in Deum. Hanc tradit D. Thomas hic, quæst. 2, artic. 2; et Alens., 3 part., quæst. 68, memb. 7, artic 3, et alii scholastici cum Magistro, in 3, distinct. 23, præsertim Durandus, quæst. 7, et sumpserunt ex Augustino in locis statim referendis. Circa quam dubitari imprimis solet an contineat diversos actus fidei, necne? Et resolutio est, non esse necessarios plures actus ad illa tria membra explicanda: nam in rigore distinguuntur tantum secundum varias habitudines ad eumdem Deum; nam, ut supra diximus, Deus est objectum materiale et formale fidei, et præterea est finis ultimus in quem, et ipsa fides, et ipse fidelis, et quidquid habet, referenda sunt; cum ergo dicimur credere Deo, intelligitur dicenti et testificanti, et ita significatur habitudo ad objectum formale; cum autem dicimur credere Deum, significatur objectum materiale, et ita illa duo conjunguntur in unum actum, quo credimus Deum esse, vel esse Trinum, quia ipse dicit; credere autem in Deum, addit relationem in ipsummet Deum, tanquam in ultimum finem, quæ relatio optime etiam cadit in actum quo credimus Deo de se loquenti; ergo ad illa tria non est necessaria pluralitas actuum credendi. Dico autem non esse necessariam, quia interdum potest dari actus credendi Deo, qui non sit actus credendi Deum, ut cum credo resurrectionem futuram, quamvis e converso non possit dari actus credendi Deum, quin per illum credatur Deo, si est verus actus fidei; et ratio est, quia per particulam *Deo*, significatur objectum formale fidei adæquatum, et consequenter indicatur essentia actus fidei, quæ necessario includitur in omnibus actibus. Per particulam autem *Deum*, indicatur objectum materiale, et non adæquatum, sed principale, et ideo dari potest actus credendi Deo, qui non sit credere Deum; et eadem ratione potest esse actus credendi Deum et Deo, qui non sit in Deum, quia relatio in ultimum finem (ut esse potest a credente) non est de essentia actus fidei, sed est separabilis ab illo, etiamsi circa Deum, ut objectum creditum, versetur; et ideo etiam dixi illa tria non necessario includere plures actus fidei, quia, quantum ad tertium membrum, plures actus requiruntur, licet non fidei. Est enim necessarius aliquis actus voluntatis, per quem fiat illa relatio in Deum, ut in ultimum finem; et ideo circa illa duo priora membra nihil aliud dicere necesse est.

3. *De tertio membro an sit actus revera intellectus, an potius voluntatis. — Dissidium Cajetani cum Durando.—Conciliatur.* — Circa tertium autem dubitari solet an formaliter dicat actum voluntatis, vel intellectus, quod tractat Cajetanus, dicto artic. 2, et refert Durandum supra dicentem, formaliter dicere actum charitatis, quo credens tendit in Deum, tanquam in finem ultimum; ipse vero Cajetanus hoc reprobat, dicens potius significare actum ipsum intellectus, ut relatum ad Deum, tanquam ad finem ultimum; sicut fides formata non est ipse charitas, sed est fides, ut participans a charitate ordinem ad ultimum finem. Et in universum, actus imperatus, licet moraliter participet honestatem actus imperantis per relationem ad finem ejus, proprie et formaliter non est ipse actus imperans; quæ sententia mihi placet, quamvis quæstio sit tantum de modo loquendi, et revera Durandus non contradicit, sed loquitur more Augustini, et aliorum Doctorum, dicentium credere in Deum esse credendo amare, seu ire in Deum; quod potest dupliciter fieri, primo, referendo in Deum ipsummet actum credendi, ita ut credere in Deum sit credere propter dilectum Deum, et hoc videtur voluisse Cajetanus. Et est satis propria locutio, juxta quam potest quis credere in Deum per omnem actum fidei, etiamsi per illum non credatur Deus, quia omnis actus fidei potest exerceri propter Deum dilectum. Alio etiam modo potest quis credere in Deum, amando ipsum propter se, etsi specialiter non referat actum fidei in ipsum, et tunc etiam dicetur credere in Deum, juxta mentem Augustini, quia credit tendendo simul in Deum ut in finem, et tunc videtur formaliter denotari actus charitatis, ut conjunctus actui fidei.

4. *Dissidium alterum de eodem tertio membro, an requirat charitatem.—Auctoris resolutio concilians.* — Solet autem ultimo dubitari an credere in Deum dicat actum fidei formatæ vera charitate Dei, vel possit etiam in peccatore reperiri. Nam quod ille actus sit proprius justorum, indicat D. Thomas, dicto artic. 2, et magis expresse in quæst. 4, ar-

tic. 9, ad 3, ubi ita explicando initium symboli : *Credo in unum Deum,* dicit illud intelligi dictum propter Ecclesiam, quæ semper est sancta; et idem sentiunt alii scholastici, qui simpliciter Dei amorem et charitatem postulant. Et videtur aperta sententia Augustini, tract. 29 in Joannem, ubi *credere in Deum,* exponit per illud ad Galat. 5 : *Fides, quæ per charitatem operatur,* quod omnes de fide formata intelligunt; et homil. 61 de Verbis Domini, similiter ad credendum in Christum requirit charitatem, per quam Christus habitet in credente, et *fiat unus spiritus cum illo,* 1 ad Corinth. 6, ut etiam dicit in præfatione ad Psalm. 67, et enarratione in Psalm. 130, et sermon. 7 et 18 de Tempore; et idem sentit Anselmus, ad Roman. 4, et Beda, in id Joan. 6 : *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum.* Alii nihilominus contrarium sentiunt, quia, licet peccator non diligat Deum super omnia, nihilominus credendo potest in eum tendere ut in ultimum finem, amando illum, vel amore spei, seu concupiscentiæ, et propterea credendo, vel amore quodam affectivo et obedientiali quoad fidem, licet non quoad cætera omnia, vel etiam per religionem, referendo fidem in cultum veri Dei; unde Joan. 12 de quibusdam dicitur credidisse in Christum, etsi in peccato perseverarent: nam de iisdem dicitur, quod *diligebant magis gloriam mundi, quam Dei,* et sic etiam interdum Patres loquuntur de fide peccatoris, ut videri potest in Chrysostomo, homil. 30 et 32 in Matth.; Augustino, de Fide et operibus, cap. 14; et Bernardo, sermone 24 in Cantica. Mihi tamen etiam hæc quæstio videtur de nomine. Unde breviter dico non esse dubium quin peccator credens possit modis prædictis tendere in Deum ultimum finem, et in eum suam fidem referre. Item est certum posse illam habitudinem illa voce significari; quid enim repugnat! imo interdum potest significare habitudinem solam objecti formalis, ut notavi supra[1], explicando articulum fidei Symboli, *de sancta Ecclesia.* Nihilominus tamen, loquendo de perfecta habitudine ad Deum, ut ultimum finem, clarum etiam est tantum in justis reperiri, et per antonomasiam illa voce significari posse; et existimo Augustinum frequentius ita loqui.

5. *Tertia divisio hæreticorum multipliciter displicet.* — Tertia divisio est, quam tradunt hæretici hujus temporis in fidem historicam, promissionum, et miraculorum, quam attigi supra, disput. 2, sect. 3, num. 2, et lib. 8 de Gratia, cap. 16, et illam rejeci, non quia recte explicata aliquid falsum contineat, sed quia ab hæreticis tradi videtur, ad distinguendas varias fides; cum tamen fides una tantum sit, et illa membra solum materialiter vel accidentaliter distinguantur. Item, quia data est ad introducendam falsam doctrinam de fide justificante; denique, quia neque necessaria est, neque utilis, et eo modo quo datur, est insufficiens; nam fides de Deo uno et trino, et de perfectionibus ejus, est circa potissimas materias fidei, et tamen illa non est fides historica, ut per se constat; et ideo Catholici illam, quam hæretici vocant fidem historicam, melius appellant fidem dogmaticam, aut fidem mysteriorum, et operum Dei. Similiter, præter promissiones, dantur comminationes quarum etiam est fides; dantur præterea prædictiones rerum futurarum, quæ nec sunt pœnæ, neque præmia, et tamen sub fidem etiam cadunt; fides etiam miraculorum melius sub partitione sequente collocatur et ideo nulla ratio hujus divisionis habenda est, sed tamen ex illa sumere possumus sub fidem plures cadere materias, a quibus potest interdum denominari.

6. *Quarta divisio, in fidem universalem et particularem.* — Quarta ergo divisio fidei, quam etiam attigimus in Prolegom. 3 de Grat., cap. 5, num. 13, est in universalem et particularem, qua non solum hæretici, sed etiam Catholici utuntur; et aliqui putant illa membra essentialiter esse distincta; sed oppositum sentio verum, ut intelligi potest ex his quæ supra tractavi, disputat. 3, sect. 10. Fides universalis dicitur illa quæ per se est necessaria ad salutem, et communi usu Ecclesiæ *Catholica* nominatur; tum quia est communis fides Ecclesiæ Catholicæ; tum etiam quia ipsum nomen *Catholicæ* universalitatem significat. Hæc autem fides universalis est, et quoad personas, quia pertinet ad omnes qui placere Deo volunt, et quoad tempora, quia semper in Ecclesia fuit, et quoad loca, quia ubique prædicata est et prædicatur, et quoad dogmata, quia est de omnibus articulis fidei, et consequenter etiam de omnibus quæ in illis continentur, et quæ Ecclesiæ revelata sunt, vel per eam credenda proponuntur. Fides autem particularis dicitur illa, quæ in privata aliqua revelatione fundatur, vel instinctu Spiritus Sancti qui illi æquivaleat; et merito par-

[1] Vide etiam supra, disput. 2, sect. 5, num. 11.

ticularis dicitur, quia in materia, persona, et propositione privata fundata est. Non est tamen essentialiter diversa a priori, quia revelatio et auctoritas divina semper est eadem.

7. *Subdividitur in duo membra fides particularis.* — Hæc autem particularis fides subdividi potest in fidem miraculorum, quæ ad operationem specialiter datur, et fidem aliarum revelationum quæ in cognitione sistunt. De priori dicitur Matth. 21 : *Si habueritis fidem, et non hæsitaveritis,* etc. ; et 1 ad Corinth. 13 : *Si habuero omnem fidem,* etc., id est, magnam fidem, vel non tantum generalem, sed etiam specialem fidem. Est enim hæc fides specialis seu particularis, tum ex parte materiæ, quia solum est de tali opere perpetrando ; tum ex parte personæ, quia solum datur illi qui facturus est, vel impetraturus miraculum; tum ex parte modi, quia ex peculiari motione Dei, per eam creditur hoc opus hic et nunc esse divina virtute patrandum, quod ad universalem fidem non spectat. Aliud membrum sub nomine *prophetiæ* indicatur sæpe in Scriptura, ut 1 Thessal. 5 : *Prophetiam nolite spernere,* et multa exempla ex his quæ adducit Paulus, ad Hebr. 11, ad hanc fidem spectant, ut de fide Saræ, et de Jacobo benedicente filios; denique illius etiam mentionem fecit Concilium Trieentinum, sess. 6, canone 12; potestque hæc fides ex parte materiæ esse, vel promissionum, vel comminationum, vel aliarum rerum, et ita non differt ab universali fide, nisi in particulari propositione, ratione cujus non obligat alios, sed tantum recipientem, qui multum debet *probare spiritus, an ex Deo sint;* neque de tota hac fide particulari amplius hic dicendum est, sed de fide Catholica tractamus.

8. *Quinta divisio, in fidem explicitam et implicitam.*— Quinto ergo solet dividi hæc fides in explicitam et implicitam, ut supra etiam tetigi, disput. 2, sect. 6, et insinuatur ab Augustino, 19 cont. Faustum, cap. 14, sub nominibus *fidei revelatæ et occultæ,* quæ sunt satis propria, et in Scriptura fundata, quia fides veteris Testamenti est obscura respectu novæ legis, quia in illo continebantur implicite mysteria quæ in lege gratiæ explicite creduntur, de quibus ait Paulus, 2 ad Corinth. 3 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes ;* itaque fides explicita dicitur respectu illius rei, seu propositionis quæ in se formaliter creditur. Implicita autem vocatur respectu aliarum rerum, quæ in altera explicite credita virtute, vel confuse continentur. Est autem advertendum hanc implicitam fidem, non solum respectu intellectus, sed etiam respectu voluntatis, spectari posse; nam cum fides sit a voluntate, ut postea dicemus, potest voluntas velle non solum credere id quod explicite proponitur, sed etiam quidquid ibi involvitur seu continetur; sic enim vulgus fidelium credit implicite quidquid in Scriptura continetur, scilicet, quidquid Ecclesia Catholica definit, etiamsi in particulari nesciat quid illud sit; semper tamen hæc voluntas fundatur in explicita fide alicujus veritatis, ut quod Scriptura sit verbum Dei, vel quod Ecclesia regatur ab Spiritu Sancto, et ita utraque illa fides proxime et immediate ad intellectum pertinet; et in ea potest esse magis et minus, quatenus eadem veritas potest magis vel minus explicite cognosci, et in hoc sensu fides explicita, quando est valde perfecta, et cum distincta cognitione mysteriorum, ut est in viris sapientibus, solet vocari clara et distincta, comparatione alterius minus perfectæ; non tamen quod excludat unquam obscuritatem fidei. Ex quibus tandem intelligi potest, illa duo membra non distingui tanquam duos actus fidei, sed secundum duas habitudines, vel denominationes provenientes ab eodem actu, respectu diversarum rerum. Nam res immediate et in se credita denominatur explicite credita; id vero quod in illa continetur, per eumdem omnino actum fidei denominatur implicite creditum, et ita non multiplicantur actus ex vi dictæ divisionis.

9. *Sexta divisio in fidem immediatam et mediatam. — Aliquorum explicatio, quod, scilicet, primario cadat super revelationem, et secundario super rem revelatam. — Rejicitur explicatio.* — Sexto, dividitur ab aliquibus fides, etiam explicita, in immediatam et mediatam. Quæ divisio duobus modis explicatur : primo, comparando rem revelatam ad revelationem; credimus enim et rem a Deo revelatam, et eum illam revelasse; dicunt ergo aliqui fidem revelationis esse immediatam, quia est de revelatione propter seipsam, et ita non supponit alium actum fidei in quo nitatur; fidem autem de veritate alia revelata, esse mediatam, quia est propter revelationem, et nititur in alio priori actu, quo revelatio ipsa credita est, et has duas fides volunt esse specie distinctas saltem quoad actus. Mihi vero hæc sententia nullo modo probari potest, quia fides *una* est, teste Paulo, et omnis actus

fidei immediate fundatur in divina revelatione; ergo in actibus fidei est saltem unitas specifica ex vi objecti formalis. Deinde Deus tam immediate revelat et affirmat rem a se dictam, quam quod ipse dicat; imo rem revelatam dicit quasi directe, revelationem autem ipsam, seu quod ipse dicat, quasi reflexe, quia dicendo rem, virtute dicit se dicere; hoc autem non obstat quominus utrumque immediate dicat; ergo tam fides de dicto quam de ipsa dictione, immediata est. Quod autem ibi supponitur de distinctione et dependentia actuum, quibus creditur revelatio et res revelata, in sequenti sectione examinabitur. Nunc (quidquid de illo sit) respondemus nihil obstare quin fides de re mediate revelata, fides etiam immediata sit, quia immediate tendit ad tale objectum materiale, ex vi revelationis, sive revelatio credatur per alium actum, sive non; hoc enim ad rem præsentem parum refert; sicut assensus conclusionis demonstratæ est immediata scientia illius veritatis, quia immediate datur propter medium scientificum, etiamsi illud medium per alium actum cognoscatur.

10. *Aliorum explicatio est, quod quædam res per se revelentur, aliæ vero in revelatis continentur.* — *Rejicitur.* — Alio modo solet intelligi illa divisio ex parte rerum creditarum, quia aliquid creditur tanquam immediate revelatum, et postea ex illo per discursum infertur aliud, quod non in se sed in altero revelatum est, et ideo assensus de illo mediato objecto, dicitur fides mediata; qua distinctione usus est Bannes, 2. 2, quæst. 1, art. 10, dub. 4. Et eamdem insinuat postea, quæst. 11, art. 2, dub. 1, ubi ita exponit D. Thomam, dicentem quædam pertinere ad fidem directe, et alia indirecte; nam priora dicit esse quæ immediate revelantur; posteriora vero quæ ex revelatis inferuntur. Ego vero existimo, etiam hoc modo, nullam esse fidem mediatam, ita ut assensus sit vere elicitus ab habitu fidei, et ejusdem speciei cum proprio actu fidei: ratio est, quia de essentia fidei est ut immediate fundetur in divina auctoritate, tanquam in una ratione assentiendi; ergo non potest esse verus actus fidei, nisi sit de re immediate dicta a Deo; ergo debet esse fides immediata. Probatur consequentia, quia si res non sit immediate a Deo dicta, non potest esse sola Dei auctoritas ratio assentiendi, quia necessarium est alia via cognoscere, quod sit mediate et quasi remote contenta in altero proxime revelato; unde etiam sumitur ratio, quia illud quod elicitur ex revelatis, non potest esse tam certum, sicut id quod proxime revelatum est; ergo ille assensus mediatus non est fidei, et consequenter non est fides mediata, nisi de nomine sit quæstio. Et confirmatur tandem, quia ille assensus mediatus est theologicus; nullus enim alius cogitari potest, qui ad Theologiam pertineat. Theologia autem et fides distincta sunt, sicut in habitibus, ita etiam in actibus, ut nunc suppono, et juvant dicta supra, disput. 3, sect. 11, a num. 7, et attingetur sectione sequenti, num. 10; ergo illa fides mediata non est nisi Theologia, et ideo non oportet verbis æquivocis uti.

11. *Concluditur totius sectionis resolutio.*— Ex quibus omnibus tandem concludo, actum fidei in se, et in substantia sua, et specie non multiplicari, etiamsi nomina ejus ex diversis accidentibus vel respectibus multiplicentur. Hoc patet ex discursu facto per omnes prædictas divisiones; et ratio a priori est, quia ratio formalis objecti fidei est unica et simplicissima, et ideo sub tali modo cadit in omnia credibilia, ac propterea dat prædictam unitatem actibus fidei; nam sola diversitas materialis vel alia varietas in circumstantiis accidentalibus, non constituit diversitatem in actibus specificam, sed ad summum numericam, ut ex principiis Metaphysicæ suppono, neque hic specialem difficultatem aut rationem invenio.

SECTIO IV.

Utrum assensus fidei per discursum eliciatur?

1. *Certum est discursum antecedere remote ad fidem.* — Duobus modis intelligi potest discursus esse necessarius ad actum fidei: uno modo, antecedenter et quasi remote, et veluti causa per accidens; alio modo proxime, et tanquam causa per se. De priori genere discursus nulla est quæstio, quia manifestum est, ad fidem concipiendam humano modo, necessarium esse discursum, saltem ad judicandum de credibilitate objecti propositi et de sufficienti propositione. Item sæpe potest esse necessarius ad perfecte concipiendos terminos, et quid sub eis comprehendatur, ut satis ex supra dictis in disput. 4 constat. Est ergo quæstio de posteriori modo, quando discursus proxime et per se concurrit, sicut in scientia concurrere solet. Et in hoc est ulterius advertendum, duobus modis posse fieri hunc discursum in objecto fidei. Primo inter objectum formale et

materiale, assumendo rationem formalem credendi, pro medio syllogismi, et inferendo veritatem propositionis rei revelatæ hoc modo: Quod revelatur a Deo est verum ; sed hoc revelatur a Deo; ergo est verum. Alio modo potest discursus fieri inter ipsa objecta materialia, ex duobus creditis inferendo tertium; inter quos modos est differentia : nam prior est per medium extrinsecum, id est, per testimonium Dei, quod extrinsecum est rebus revelatis, et pro medio syllogismi assumitur. Posterior vero est per medium intrinsecum ex una proprietate rei creditæ inferendo aliam, vel ex universali particularem, ut : Omnis anima humana est immortalis; Christus habet animam humanam ; ergo habet animam immortalem, et sic de aliis.

2. *Prima sententia admittens solum priori modo discursum ad fidem. — Ejus fundament. — Confirmatur exemplo fidei humanæ et scientiæ.* — Est ergo prima sententia affirmans actum fidei fieri per discursum priori modo, id est, per medium extrinsecum, non tamen posteriori modo. Hanc posteriorem partem nunc omitto, quia recte intellecta, vera est, ut postea explicabo; quoad primam vero partem tenent hanc sententiam Durandus, in 3, distinct. 24, quæst. 1, num. 8; Gabriel, distinct. 23, quæst. 2, art. 2, conclus. 1 ; et ibi Almaynus, quæst. 3, et tractatu 2 Moral., c. 3; Marsilius, in 3, quæst. 1, 4, artic. 1, in 3 part., conclus. 1 ; Vasquez, 1 part., disput. 5. Probari potest primo, quia homo per fidem credit propter revelationem divinam; ergo præbet assensum rei revelatæ, quia prius tempore vel natura præbet assensum revelationi ; ergo intercedit ibi verus discursus. Antecedens et prior consequentia constant ex superius dictis. Diximus enim, disput. 2, sect. 4, inter veritates credendas per fidem esse aliquem ordinem necessarium, saltem inter eas quæ continent dependentiam objecti materialis a formali, in ratione objecti credibilis. Et præterea diximus, disputatione tertia, necessarium esse cognoscere, et judicare de veritate objecti formalis, id est, de revelatione divina, quod facta sit, ut possit intellectus per eam moveri ad assentiendum materiali objecto. Hinc ergo probatur consequentia, quia illi actus circa objectum materiale et formale sunt distincti, ut sumitur ex doctrina divi Thomæ, prima parte, quæstione decima quarta, articulo septimo, ubi dicit, quoties unum cognoscitur, seu judicatur per aliud, seu propter aliud, fieri per actus distinctos ; et similiter, quæstione decima nona, articulo quinto, dicit, quando voluntas vult unum propter aliud, actus esse distinctos; ergo similiter in præsenti, cum credimus materiale objectum propter formale etiam creditum, necessarii sunt actus distincti. Item ostendi idem potest, quia objecta talium actuum distincta sunt, et distinctam veritatem continent, habentque inter se ordinem et dependentiam in ordine ad fidem; ergo hoc sufficit ut actus distincti sint. Ergo est inter eos proprius discursus. Probatur consequentia, quia unus pendet ab alio per se, et intrinsece, ac proxime, unde ab illo manat, tanquam a propria causa : credo enim hoc esse verum, quia credo Deum illud dixisse; ad discursum autem sufficit quod unus actus sit ab alio propter connexionem, sive tempore sibi succedant, sive natura, ut docet divus Thomas, prima parte, quæstione decima quarta, articulo quinto. Et confirmari hoc potest, tum exemplo fidei humanæ, in qua sine dubio assensus datur per discursum, et non propter aliam rationem, nisi propter dependentiam unius judicii circa rem creditam, ab alio judicio, vel judiciis circa testificantem, et auctoritatem ejus. Tum etiam exemplo discursus, qui fit in assensu scientifico, nam solum intercedit propter diversitatem actuum, quorum unus ab alio per se pendet; ergo similiter, etc.

3. *Secunda sententia admittens discursum utroque modo. — Confirmatur primo. — Secundo.* — Secunda sententia est, assensum fidei posse fieri ex discursu, non solum per medium extrinsecum, id est, per revelationem ipsam, quæ sit medium syllogismi, sed etiam per medium intrinsecum, ex una vel pluribus veritatibus revelatis aliam inferendo. Ita sentit Cano, libro sexto de Locis, capite ultimo; et Vega, libro nono in Tridentinum, capite vigesimo nono, et idem sentiunt Aureolus, et aliqui Doctores, in Prologo, qui non distinguunt inter habitum Theologiæ, quatenus præbet assensum conclusionibus, ab habitu fidei : nam eorum fundamentum necessario esse debet, quod assensus talium conclusionum sunt actus fidei. Probari autem potest hæc sententia, quia talis assensus fundatur in auctoritate divina obscure revelante ; ergo habet objectum formale fidei; ergo est assensus fidei. Antecedens patet, quia ille actus est certus et obscurus , quas duas proprietates simul habere non potest, nisi ex obscura revelatione divina. Confirmatur a posteriori, tum quia sæpe definiuntur ab Ecclesia veritates quæ in simili discursu tantum fundantur; tum

etiam quia negans talem conclusionem censetur hæreticus; ergo talis conclusio est de fide. Denique confirmatur, quia talis assensus est supernaturalis; ergo pertinet ad habitum infusum : ergo ad fidem, quia nullus alius cogitari potest ad quem pertineat.

4. *Tertia sententia negativa, et probabilior.* — *Ejus primum pronuntiatum.* — Tertia sententia est, assensum fidei per se non fundari in discursu, sed esse simplicem assensum cujuscumque veritatis revelatæ, quatenus talis est, seu propter revelationem divinam. Ita sentiunt communiter Doctores cum D. Thoma, secunda secundæ, quæstione prima, articulo primo, ubi Cajetanus, dub. 4, et 1 p., quæstione prima, articulo secundo; Capreolus, in tertio, distinctione vigesima quarta, quæstione prima, articulo tertio, ad argumenta contra secundam et quartam conclusionem, et idem sentit melius Cano, libro decimo secundo de Locis, capite tertio, conclusione tertia; et Ocham, Quodlib. 3, quæstione septima. Et mihi videtur hæc sententia probabilior, et aptior ad naturam et veritatem fidei explicandam. Ad illam autem probandam, imprimis assero necessario esse dandum aliquem actum fidei, qui non sit ex discursu, sed per modum simplicis assensus. Probatur ex dictis supra, disputatione tertia. Nam si aliquis discursus fieri potest in fide, maxime ex illis duobus principiis : *Quidquid Deus dixit est verum; Deus hoc dixit; ergo;* in quo melius, sine dubio, loquitur prima sententia quam secunda, quia inter illa duo principia et reliquas veritates fidei est aliquis ordo per se, qui inter alias veritates non invenitur, ut etiam disputatione secunda ostensum est. Interrogo igitur an illa duo principia credantur per discursum, vel sine illo. Primum dici non potest, tum quia non possunt assignari alia priora principia ex quibus pendeant; tum etiam quia, licet darentur, de illis rediret eadem quæstio, et sic procederetur in infinitum; hoc enim argumento probatur in scientiis, sistendum esse in principiis quæ sine discursu cognoscantur, et eamdem vim habet in præsenti; ergo altera pars vera est, scilicet illa principia credi sine discursu; assensus autem talium principiorum est assensus de fide, quia nisi ita credantur, non possunt deservire ad aliquid aliud de fide credendum, ut disputatione tertia ostensum est; ergo necessarium est dari aliquem assensum fidei simplicem et sine discursu : et hæc ratio pro hoc puncto sufficit, quia est evidens.

5. *Secundum pronuntiatum.* — Hinc assero secundo omnem assensum fidei esse ita simplicem, ut per se non fundetur in discursu. Hanc probo primo ex paritate rationis, quia quando credo per fidem Deum esse veracem, etiam id credo propter revelationem, seu quia Deus dicit, et nihilominus id fit uno simplici actu, quia fit sine discursu, ut ostensum est; ergo idem esse potest in qualibet alia veritate revelata : nam est eadem ratio, et idem modus assentiendi, et quia ibi deficit clare fundamentum contrariæ sententiæ, scilicet, *quod ad credendum aliquid propter revelationem, necessario semper sint actus distincti;* nam constat in actu fidei circa illam veritatem, non esse necessarios plures actus; idemque est de altero principio : *Deus hoc dixit;* nam hoc ipsum creditur propter auctoritatem divinam. Est autem differentia, quia hoc principium non semper dicitur a Deo per revelationem distinctam ab illa, per quam aliqua res dicitur vel revelatur. Quia Deus, dicendo aliquid in actu exercito (ut sic dicam), dicit se dicere; sed hæc differentia nihil refert ad rem præsentem, nam semper auctoritas divina se habet per modum extrinseci testimonii, et hoc modo est ratio propter quam creditur illa veritas, et nihilominus uno simplici assensu creditur sine discursu; ergo idem est de quacumque alia veritate credita propter Dei auctoritatem. Secundo, idem probatur ex unitate fidei; nam est unus simplex habitus, ut disputatione septima, sectione prima, a numero quarto, ostendetur; ergo habet unum simplicem modum tendendi et operandi; ergo, si semel assentitur sine discursu, semper ita assentitur; nam illi duo modi operandi per discursum, vel sine discursu, sufficiunt ad distinguendos habitus, ut patet in habitu principiorum et scientiæ. Neque potest in præsenti sufficiens ratio differentiæ assignari. Et probo esse eamdem; nam ideo in scientia et intellectu, discursus et simplex assensus variant species actus et habitus, quia necessarium est in illis modis assentiendi, variari medium et rationem assentiendi; nam in principiis, ratio assensus est immediata unio terminorum inter se; in scientia vero est connexio extremorum in uno tertio. Hæc autem ratio distinctionis etiam esset in præsenti necessaria, si unus esset assensus simplex, et alius per discursum, quia tales assensus per se et intrinsece requirunt illas duas rationes assentiendi ita distinctas.

6. *Probatur tertio.* — Unde argumentor ter-

tio, quia si assensus fidei per se penderet a discursu, non esset certior lumine naturali, quod esse falsum, sect. 6, ostendemus. Sequela vero patet, quia certitudo assensus, qui est per se ex discursu, pendet ex connexione extremorum cum medio, et consequenter pendet ex illius certitudine; sed illa connexio tantum est certa certitudine naturali, quam naturale lumen præbet; ergo non potest assensus ex ea parte non claudicare in certitudine, juxta dialecticorum axioma, quod conclusio sequitur debiliorem partem : quod non solum est verum quoad præmissas, sed etiam quoad illationem. Respondent aliqui, connexionem divinæ revelationis cum veritate rei revelatæ haberi per certitudinem fidei, et ideo dependentiam illam nihil obstare, quominus assensus ab illa connexione pendens habeat puram certitudinem fidei. Sed vel hæc responsio recedit a priori sententia, vel verosimilis non est; quia vel loquitur de cognitione syllogistica, quæ per se pendet ex principio naturali, et consistit in illatione unionis extremorum inter se, quæ ducitur ex unione illorum in medio; et de hac plane falsum est fieri certam certitudine fidei, etiamsi materia, vel termini in quibus fit argumentatio, ad fidem pertineant, quia necessitas talis illationis neque revelata est, neque creditur unquam propter Dei auctoritatem; si vero sit sermo de immediata ac necessaria connexione inter objectum formale fidei, et veritatem rei revelatæ, sic verum est illam connexionem per fidem cognosci; inde tamen fit non cognosci ex vi discursus, sed per necessariam et simplicem adhæsionem hominis ad fidei objectum sibi propositum sub tali ratione formali, cujus etiam argumentum est, quia illa connexio non cognoscitur per discursum, alias rediret argumentum supra factum in num. 4, de processu in infinitum; ergo cognoscitur per simplicem assensum fundatum in auctoritate divina, quæ in illo objecto includitur; ergo eodem modo creditur veritas rei revelatæ.

7. *Tertium pronuntiatum.* — Hinc dico tertio, fidem etiam non præbere assensum ex vi discursus fundati in medio intrinseco, seu in propositione, seu propositionibus revelatis, quæ pertinent ad materiam fidei. Hanc assertionem a fortiori probant rationes factæ in præcedenti, quia etiam in hoc discursu, si sumatur ut causa per se et propria ratio assentiendi, minuitur multum certitudo fidei, seu assensus, quia fit per se pendens a lumine naturali. Deinde hic evidentius mutatur formalis ratio objecti, quæ dat unitatem, vel distinctionem specificam actibus; ergo talis assensus non potest esse ejusdem speciei cum assensu fidei, et ideo neque fides esse potest. Antecedens patet, quia ibi ratio assentiendi non est auctoritas Dei, saltem integre, sed ad summum ex parte, quia assensus ille magna ex parte fundatur in medio intrinseco, vel, quod idem est, in natura ipsius rei, ut, verbi gratia, cum ita Theologus argumentatur : *Omnis homo est risibilis ; Christus est homo ; ergo Christus est risibilis ;* si assensus conclusionis præcise spectetur ut elicitus ex præmissis, non datur propter solam Dei auctoritatem, sed maxime quia inter hominem et risibile est naturalis connexio, et differentia constituens hominem est medium intrinsecum ex quo oritur risibilitas ; ergo assensus per se fundatus in tali medio non potest esse assensus fidei. Et hoc potest etiam confirmari a posteriori, quia alias non esset distinctio essentialis inter fidem et Theologiam, earumque assensus, quod non videtur admittendum.

8. *Ad fundamentum primæ sententiæ, in num. 2, et ad confirmationes.* — Ad fundamentum ergo primæ sententiæ negatur propositio ibi assumpta, quæ est basis totius argumenti, scilicet, quando potentia tendit in unum objectum materiale propter aliud formale etiam extrinsecum, et re ipsa distinctum a materiali, necessarios esse plures actus : nam, licet interdum ita fieri possit, quando scilicet ipsum objectum formale etiam est per se terminus alicujus actus et materia ejus, nihilominus, quando præcise accipitur ut ratio tendendi in aliud, non oportet actus esse distinctos, ut videre licet in electione medii propter finem, quæ potest fieri simplici actu, et in dilectione proximi propter Deum, et in cultu imaginis propter rem repræsentatam; et ratio est, quia, proposito tali objecto ut amabili, verbi gratia, sub tali ratione extrinseca, potest voluntas simpliciter tendere in illud propter aliud; ita ergo in præsenti, proposito objecto materiali fidei, ut credibili sub auctoritate divina, potest intellectus per voluntatem moveri et captivari, ut in illud simpliciter tendat sub tali motivo; et quamvis fortasse discursus antecedat, ut objectum possit perfecte ita proponi, ille discursus non est causa per se, neque propria ratio credendi, sed est applicatio objecti, ut sæpe in superioribus dixi. Et in hoc cernitur magna differentia inter fidem divinam et humanam, quia humana per se supponit cognitionem principiorum a qui-

bus pendet, et illam accipit, non ex eadem fide, sed ex lumine naturali, vel ex aliquo experimento, quod secus est in divina fide, ut sæpe dixi. Et similis differentia cum proportione invenitur inter scientiam et fidem, et ideo confirmationes sumptæ ex his extremis non procedunt.

9. *Ad fundamenta secundæ sententiæ in num.* 3. — *Ad primam confirmationem.* — Ad fundamenta alterius sententiæ, negamus assensum pure Theologicum, et maxime per se pendentem ex discursu, esse assensum fidei, vel æque certum cum illo, quod satis probatum est; neque sufficit quod sit assensus certus et obscurus, quia intra illam certitudinem possunt esse gradus essentialiter diversi, quando et ratio assentiendi et modus mediatus vel immediatus variantur, ut satis etiam explicatum est. Ad argumentum autem quod sumebatur a posteriori ex definitionibus Conciliorum, dico imprimis fere nunquam fundari Concilia in solis hujusmodi illationibus, sed adjungendo simul vel aliquas Scripturæ locutiones, vel traditionem Patrum, vel consensum Ecclesiæ; quod si interdum fundantur in hujusmodi illatione sola, ideo est quia propositio definita, non tantum virtute, sed etiam formaliter continetur in præmissis, licet fortasse confuse vel minus explicite; et ita utuntur discursu ad explicandam veritatem et revelationem, non vero ut sit propria ratio assentiendi. Ac denique quomodocumque definiant, sua definitione dant immediatam credibilitatem rei definitæ, et faciunt ut sit credibilis immediate ex auctoritate divina, propter infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, ut supra, disputatione tertia, declaravi in sect. 11.

10. *Ad secundam confirmationem.* — In ultima confirmatione illius sententiæ petitur distinctio Theologiæ a fide, et consequenter quis et qualis sit assensus Theologicus, et habitus qui per illam comparetur. Quæ omnia non possunt breviter explicari pro dignitate, et solent in principio primæ partis tractari, et ideo pauca dicam. Primum, generatim assero omnem assensum Theologicum, per se fundatum in discursu tanquam in propria ratione assentiendi, esse actum non solum a fide distinctum, sed etiam in substantia sua naturalem, et consequenter certitudinem illius non excedere certitudinem naturalem illius principii, a quo per se pendet. Hæc omnia constant ex dictis, et probantur etiam per illam confirmationem. Deinde vero assero posse Theologum uti discursu, non ut ratione formali, seu causa per se assentiendi, sed ut conditione necessaria, vel accommodata ad explicandum et proponendum quid sub divina revelatione contineatur, ita ut, facta explicatione, tota ratio assentiendi sit divina revelatio. Et tunc dico talem assensum esse supernaturalem, et certiorem assensu naturali, juxta dicenda in duabus sectionibus sequentibus. Tertio, propter comparationem hujus actus cum actu fidei, advertendum est, quod supra, disputatione illa tertia, sectione undecima, numero septimo, notatum est, conclusionem illatam per hujusmodi syllogismum Theologicum interdum contineri immediate sub revelatione divina, quia formaliter continetur in præmissis, vel in aliqua præmissa revelata, ut singularis propositio continetur sub distributiva, vel definitio in definito; et tunc assensus qui datur illo modo tali conclusioni non differt ab assensu fidei, quia habet eamdem rationem formalem objecti. Aliquando vero non continetur conclusio illata formaliter in præmissa, vel præmissis revelatis, sed tantum virtute et adminiculo alicujus principii naturalis, ut quando colligitur una proprietas naturalis ex altera revelata, et ideo tunc assensum esse diversæ speciei ab assensu fidei, quia non fundatur in immediata et formali revelatione divina, et nihilominus est probabile illum assensum esse supernaturalem, et certiorem principio naturali; quia non fundatur per se in illo, sed in revelatione, quamvis non immediata et formali, sed mediata et virtuali, ut latius in proprio loco primæ partis probari solet.

SECTIO V.

Qualis sit, et quas proprietates habeat actus fidei?

1. *Concinit auctor circa has proprietates, lib.* 8 *de Grat., cap.* 12, *a num.* 7. — *Assertio prima: assensus fidei est substantialiter supernaturalis.* — Prior pars hujus tituli intelligi potest de qualitate essentiali et de substantia actus fidei, vel de qualitate accidentali. Hic vero præcipue intelligitur priori modo; nam in posteriori sensu vel coincidit, vel comprehendit etiam posteriorem partem. Dicendum ergo est primo actum fidei esse supernaturalem intrinsece et in substantia. Hæc assertio probata est late in materia de Gratia, libro secundo, a capite quarto usque ad nonum, et ideo paucis

illam expediam. Etenim circa illam unum est principium de fide certum, scilicet actum fidei Christianæ, prout ad salutem postulatur, esse donum Dei, et non posse sine auxilio gratiæ ab homine fieri; hoc docet Christus Dominus, Joan. 6, dicens: *Nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum;* et statim declarat illud *venire,* fieri per fidem. Unde etiam ait: *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum;* et Paulus, ad Philip., primo: *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis,* etc. Definitur in Concilio Arausicano et Milevitano, et Tridentino, sess. 6, canone 3 et 4. Traditur ab Augustino passim, præsertim libro de Prædestinatione Sanctorum. Ex hoc autem principio, colligitur clare actum fidei esse aliquo modo supernaturalem; nam propter hanc solam causam ita pendet ab auxilio supernaturali, ut sine illo fieri nullo modo possit. Tunc autem oritur quæstio inter Doctores, in quo sita sit supernaturalitas talis actus; an in ejus substantia, vel in aliquo modo accidentali illius; nos autem concludimus consistere in substantia, seu in differentia essentiali talis actus; tum quia provenit ex formali objecto ejus, tum etiam quia nullus modus accidentalis cogitari potest, in illo actu, qui supernaturalis sit, et necessarius ad salutem, quæ omnia citato loco latius prosecutus sum.

2. *Assertio secunda: actus fidei semper est infallibilis.—Prima objectio in contrarium alibi expedita est.* — Dico secundo: actus fidei est semper verus et infallibilis. Hanc assertionem sub aliis terminis docet D. Thomas 2. 2, quæst. 1, artic. 3, dicens fidei non posse subesse falsum, quod etiam docent omnes Commentatores ibi, et Scholastici in 3, distinct. 23. Et est res clara et certa ex dictis supra de objecto formali fidei, disput. 3, sect. 4; ostensum est enim veritatem primam, quæ non nisi verum dicere potest, esse rationem formalem objectivam omnium actuum fidei; sed actus fidei non potest ferri extra suum objectum; ergo non potest esse nisi verus, quia veritas consistit in conformatione ad objectum. Difficultas autem præcipua quæ hic esse potest, quia interdum potest apparens revelatio Dei proponi ut vera, et versari circa falsum, jam supra, disput. 3, sect. 13, tractata est, ubi negavimus actum fidei infusæ posse unquam elici, nisi ex vero testimonio divino.

3. *Secunda objectio.—Quid nonnulli respondeant. — Vera responsio ex D. Thoma.* — Alia vero objectio hic etiam fieri solet, quia contingit eamdem propositionem per solam temporis successionem et rerum mutationem, transire de vera in falsam, perseverante intellectu in eodem actu; ergo idem posset contingere in actu fidei, atque ita ex vero fieri falsum, ut, paulo ante nativitatem Christi erat vera assertio: Christus nascetur, et poterat actu de fide credi; ac proinde si quis duraret in illo actu fidei usque ad præsentem, vel jam factam nativitatem Christi, propositio inciperet esse falsa, et nihilominus, idem actus fidei perseveraret. Respondent aliqui perseverare quidem eumdem actum materialem, et transire de vero in falsum, tamen desinere esse actum fidei, eo ipso quod incipit esse falsus. Sed hoc non recte dicitur, quia actus, qui est fidei, essentialiter est actus fidei, unde non potest mutari ex fide in non fidem; tum etiam quia ille actus semper durat fundatus in testimonio Dei; ergo, si fieret falsus, Deus præberet testimonium falsitati. Vera ergo responsio est quam attigit D. Thomas, dict. artic. 3, ad 3, propositionem illam de futuro: *Christus nascetur,* duos posse habere sensus; unus est cum tanta temporis limitatione, ut includat negativam propositionem: *Christus nondum est natus;* et in hoc sensu tunc ille assensus non erat de fide, sed ex conjectura humana, quia illa negativa pro illo tempore non erat revelata, et poterat judicium illud mutari de vero in falsum per objecti mutationem. Alius sensus est, ut propositio illa abstrahatur a limitatione temporis, et sit sensus, Christum fuisse aliquando venturum, sive jam illud impletum esset, sive non, et sic credi poterat per fidem, et veritas assensus perseverabat etiam post Christi nativitatem.

4. *Tertia objectio. — Quid respondeatur. — Melior responsio ex Gabriele, quem imitatur Bannes* 2. 2, *q* 1, *art.* 1, *dub.* 2, *in ultima conclusione.* — Altera difficultas in hoc puncto est, quia interdum ex propositione de fide colligimus propositionem falsam, adjuncta altera propositione falsa, vel per paralogismum, male inferendo; ergo tunc fides efficiet assensum falsum. Respondeo tamen breviter, si sit sermo de habitu fidei, illum solum elicere suum assensum verum; nam ad alium actum mediatum, qui fit per discursum, non concurrit nisi ad modum causæ remotæ et per accidens; si vero sit sermo de ipso actu fidei, quidam etiam negant concurrere ad actum falsum, tum propter rationem factam, quia videtur hoc repugnare infallibilitati fidei; tum etiam quia actus fidei est ordinis supernaturalis, actus vero falsus est naturalis. Melius

tamen Gabriel, in 3 distinct. respondet illud non esse inconveniens, quia illa falsitas nunquam est a fide, sed ab alia præmissa vel falsa existimatione intellectus, et ita licet actus fidei concurrat ad actum qui est falsus, non vero ut est falsus, seu ad falsitatem ejus, sicut Deus concurrit ad actum, qui est peccatum, non vero ad malitiam ; et hoc modo non est inconveniens assensum superioris ordinis concurrere ad assensum inferiorem, quia potest esse causa quasi æquivoca et universalis, quæ per inferiorem determinatur. Sicut etiam actus scientiæ potest ad actum falsum concurrere propter concausam deficientem, in quam reducitur semper defectus, qui in effectum ipsum resultat.

5. *Assertio tertia : Actus fidei est obscurus et inevidens.* — Dico tertio : actus fidei obscurus est et inevidens. Hæc assertio communis est, et sufficienter sumitur ex definitione Pauli : *Fides est argumentum non apparentium*, ubi id notant communiter Patres et expositores, et ex supradictis de objecto formali fidei satis probata relinquitur, quia objectum est prima veritas, ita obscure revelans, ut ipsa etiam revelatio et auctoritas revelantis eadem fide credantur. Ergo actus in tali ratione fundatus non potest esse evidens. Quocirca nihil nobis de novo in hac assertione dicendum superest[1]. Solum præ oculis habendum est duobus modis posse actum fidei dici inevidentem. Primo, formaliter et in se, seu ex parte objecti, et hoc modo præcipue intelligitur assertio, et probatur rationibus factis. Secundo, etiam concomitanter, seu ex parte subjecti, et in hoc sensu est quæstio an actus fidei excludat evidentiam ab intellectu credentis, etiam per aliud medium, seu per aliam concomitantem cognitionem, et de hoc puncto satis dictum est in superioribus, disput 3, sect. 9. Credimus enim, secundum legem ordinariam, et juxta modum consentaneum naturis rerum, fidem esse inevidentem, seu de non visis etiam isto modo. Nihilominus simpliciter credimus non repugnare, neque implicare contradictionem, actum fidei esse simul cum actu evidente, præsertim quando actus evidens est inferioris ordinis, quia dat locum certitudini fidei, ut citata sectione nona satis declaratum est.

6. *Assertio quarta : actus fidei est certus.* — *Sana explicatio certitudinis fidei in qua concinit auctor, lib. 2 de Grat., c. 10, a num. 10.* — Dico quarto : actus fidei, licet sit obscurus, est simpliciter certus. Hæc assertio communis est Doctorum et Patrum quos statim referam, eamque optime probat Bernardus, contra quosdam hæreticos, Epistol. 190, ex illo, 2 Tim. 1 : *Scio cui credidi, et certus sum.* Idem probat ex illo, Tob. 3 : *Pro certo habeat omnis qui te credit.* Et Act. 2 : *Certissime sciat domus Israel, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus, hunc Jesum quem vos crucifixistis.* Ut autem probetur ratione, oportet advertere multiplicem esse certitudinem. Una est simpliciter, alia secundum quid. Prior dici solet, vel mathematica, vel metaphysica, aut physica. Hic vero per certitudinem simpliciter intelligimus eam quæ excludit omnino formidinem, seu dubitationem, aut periculum falsitatis. Altera vero dici solet certitudo moralis, quæ est de his rebus quæ ut plurimum ita sunt, licet possint interdum deficere. Assertio ergo de certitudine simpliciter intelligenda est. Ulterius vero hæc certitudo distinguitur a Durando, in 3, d. 23, q. 7, n. 7 et seq., in certitudinem evidentiæ et certitudinem adhæsionis, additque Durandus priorem esse veram certitudinem, quam Bonaventura etiam speculativam appellavit, seu ex parte intellectus, ut eam ab adhæsione ex parte effectus distingueret, in 3, d. 26, a. 1, q. 5, et alibi non semel. De posteriori autem dicit Durandus non mereri nomen certitudinis, quia potest esse interdum de re falsa. Unde cum postea dicat certitudinem fidei esse tantum certitudinem adhæsionis, multum videtur illam minuere, et non recte de illa sentire, cum tamen perfectissima sit, ut statim ostendam. Ut ergo ratio et perfectio ejus intelligatur, possumus aliter illam distinctionem certitudinis explicare, nam quædam est ex parte objecti, alia ex parte subjecti. Prior non est explicanda per evidentiam, neque ad illam limitanda, sed per infallibilitatem exponenda est; nam si objectum, seu ratio assentiendi talis sit, ut ei non possit subesse falsum, nata est causare certitudinem simpliciter et perfectam, sive objectum illud evidenter cognoscatur, sive non : quia excludit omne periculum falsitatis. Certitudo vero ex parte subjecti recte dicitur adhæsionis, quia consistit in modo assentiendi sine hæsitatione. Hæc autem subdistinguenda est, nam interdum est consentanea objecto, et prudenter ac secundum rectam rationem illi tribuitur, et talis certitudo, licet adhæsionis sit, perfecta est, et optime

[1] Vide, si placet, Vasq. 1 p., disp. 4, c. 2, contra Franc. de Marchia.

illud nomen meretur, quia est consentanea objecto et rectæ rationi; alia vero est excedens capacitatem objecti, ac proinde imprudenter et præter rationem concepta, et talis revera non meretur nomen certitudinis, sed pertinacia potius dicenda est.

7. *Probatur jam assertio.* — Assertio igitur intelligitur de certitudine adhæsionis et objectiva, seu consentanea objecto, et sic probatur facile, quia certitudo hæc, quatenus objectiva, coincidit cum infallibilitate objecti ex vi suæ rationis formalis; ostensum est autem objectum fidei esse infallibile; ergo ex se inducit certitudinem ; et hinc facile etiam probatur ex parte subjecti; nam fidelis ita credit res fidei, ut nullum timeat periculum falsitatis; omnis enim dubitatio deliberata circa res fidei destruit fidem, ut dicitur in capite primo de Hæret.; ergo assensus fidei datur cum certitudine adhæsionis; sed illa adhæsio non excedit dignitatem objecti ; imo est illi commensurata et consentanea, atque etiam debita, propter excellentiam ejus; est etiam prudens, et conformis rectæ rationi, ut in superioribus, tractando de credibilitate fidei, late ostensum est; et patet, quia est actus supernaturalis et divinus, ad quem Deus specialiter movet; ergo est perfecta et propriissima certitudo, longe in hoc differens ab hæreticorum pertinacia.

8. *Quanta sit certitudo fidei.* — Inquirendum vero superest quanta sit hæc certitudo fidei, et specialiter an sit major certitudine naturali. Ubi, primo occurrebat quæstio, an inter certitudines simpliciter possit una esse major alia, cum omnibus repugnet falsitas et periculum falsitatis. Sed hæc quæstio tractatur a dialecticis in libris Posteriorum, cum Aristotele, in lib. 1, cap. 2, circa finem, et suppono in illa partem affirmantem, nam prima principia censentur naturaliter certiora conclusione scientifica. Licet enim certitudo per privationem explicetur, quam significat infallibilitas, nihilominus non consistit formaliter in privatione, sed in positiva perfectione, quæ potest esse major et minor, juxta excellentiam actus, et causarum ejus, sicut substantia immaterialis magis vel minus perfecta quoad spiritualitatem esse potest, licet privatio materiæ, quæ nomine *immaterialis substantiæ* significatur, in omnibus æqualis esse videatur, atque hanc etiam inæqualitatem positivam in veritatibus admisimus in disput. 9 Metaph., sect. 1, num. 24.

9. *Sententia Durandi, certitudinem fidei esse minorem quam scientiæ. — Primum fundamentum. — Secundum. — Tertium.* — Hoc ergo supposito, in præsenti puncto Durandus, citata quæst. 7, num. 10, sentit certitudinem fidei esse minorem certitudine scientiæ, et idem sumi videtur ex Hugone de Sancto Victore, lib. 1 de Sacramentis, p. 10, cap. 1, ubi definit fidem esse certitudinem majorem opinione, et minorem scientia. Fundamentum esse potest, quia major est certitudo quæ expellit omnem dubitationem et formidinem, quam quæ illam permittit; sed scientia prorsus excludit formidinem et dubitationem, fides vero potest esse cum aliqua dubitatione, saltem repentina et indeliberata; ergo hæc est minor. Secundo, major est certitudo evidentiæ quam solius adhæsionis. Probatur, quia illa cogit intellectum, et immutabilis est in necessitate quam infert, et talis est certitudo naturalis; altera vero, quæ est fidei, non cogit, sed est voluntaria et mutabilis; ergo illa est major. Tertio, argumentari possumus saltem certitudinem naturalem principiorum esse majorem, quia ex illa pendet certitudo fidei, ut patet de illo principio: *Quodlibet est vel non est,* quod virtute includitur in quacumque alia veritate.

10. *Assertio quinta : in ordine, certitudo fidei major est quam scientiæ. — Probatur ex Scriptura et Patribus.* — Nihilominus dicendum est certitudinem fidei esse scientia majorem. Hanc assertionem tradunt communiter Doctores, divus Thomas 2. 2, quæst. 4, art. 8, Alens., 3 parte, q. 68, in 3; Bonaventura, Richardus, Gabriel, Albertus et alii, in 3, dist. 23 et 25; Marsil., in 3, q. 14 ; Soto, libro 3 de Natura et Gratia, cap. 10 ; Vega, lib. 9 in Trident., cap. 2 ; Valent., tom. 3, disp. 1, q. 4, punct. 8, et alii initio 1 p., q. 1, comparantes Theologiam cum scientiis naturalibus, ubi Molina, art. 5 et alii; et sumitur ex Augustino, lib. septimo Confess., cap. 10, dicente : *Facilius dubitarem vivere me, quam esse vera quæ audivi.* Chrysostomus etiam, homilia 21, in ad Hebræos 11, ita exponit illud : *Fides est argumentum non apparentium, id est,* inquit, *majorem certitudinem de illis faciens, quam de his quæ videntur.* Similiter dixit Basilius, homilia in Psalmum 115, initio, *fidem persuadere præ omnibus rationalibus methodis.* Concinit in Regulis moralibus, regula 80, capite 21. Idem sentit Bernardus, dicta epistola 190; et Richardus de Sancto Victore, lib. primo de Trinitate, capit. 2, et non parum suadent hanc veritatem verba Petri, epistola 2, cap. 1 :

Habemus firmiorem propheticum sermonem ; et verba Pauli, ad Galat. primo : *Si Angelus de cœlo,* etc. Denique facit illud, Luc. 21 : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.*

11. *Item ratione a priori.* — Ratio autem propria sumitur ex altioribus causis, quibus nititur certitudo fidei; fundatur enim in prima veritate, quam fallere vel falli impossibilius est quam naturalem scientiam hominis errare; item pendet certitudo fidei ex lumine infuso et divino, quod longe excellentius est quam lumen naturale intellectus; hujusmodi ergo lumen etiam confert excellentiorem certitudinem. Unde sæpe corrigimus naturale lumen per lumen fidei, etiam circa illa quæ videntur esse prima principia, ut patet in illo principio : *Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se,* quod in materia de Trinitate[1] limitamus ad res finitas; et in aliis mysteriis, præsertim Incarnationis et Eucharistiæ, multa alia limitamus, ut fidei non repugnent; ergo signum est lumen fidei certius esse. Denique, quatenus fides pendet ex voluntate, ut jam dicam, nititur in speciali motione Spiritus Sancti, quæ efficax est ad præstandam excellentiorem certitudinem. Unde etiam fit ut certitudo fidei non admittat deliberatam dubitationem in intellectu, etiamsi mille argumenta occurrant, quibus homo satisfacere nesciat, nisi ad fidem confugiendo, quod est etiam apertum signum majoris certitudinis.

12. *Ad fundamentum primum Durandi, in num. 9, ut quidam respondeant. — Vulgaris distinctionis, certitudinis secundum se et quoad nos, falsus sensus excluditur. — Verus sensus affertur.* — Ad fundamentum præcipuum contrariæ sententiæ solet dari vulgaris distinctio, certitudinem fidei dupliciter considerari posse, scilicet secundum se, vel quoad nos, et secundum se esse certiorem, quod probant argumenta facta pro assertione : quoad nos vero, esse minus certam, et hoc probare priora fundamenta; ita distinguit divus Thomas supra, et explicat Cajetanus ibi, et 1 p., q. 1, art. 3; et Capreolus in 3, distinct. 25, ad argumenta contra tertiam conclusionem. Sed distinctio est obscura, et sano modo interpretanda, ne aliquid falsum contineat; nam si sit sensus fidem ita esse in se certiorem, ut non reddat etiam nos magis certos, falsa est doctrina; quid enim prodesset nobis major certitudo fidei in se, si nos etiam non redderet magis certos? Vel quomodo posset nobis constare de hac majori certitudine fidei in se, si in nobis illam non efficeret ? Præterea, testimonia et rationes quas adduximus, non solum probant res fidei esse certiores, sed etiam fideles de illis esse magis certos; nam effectus hujus certitudinis in nobis fiunt, et quasi experimento et quibusdam signis cognoscuntur, ut numero præcedenti declaratum est. Denique, quando dicimus fidem esse certiorem, non tractamus de materia fidei; nam de illa constat esse objective, ut sic dicam, certissimam, id est, maxime necessariam, et omni fide dignam; sed tractamus de ipso actu, et sic non potest actus præscindi a nobis; nam intrinsece est actus vitalis noster, et forma, seu motus actuans intellectum nostrum, quem cum objecto conjungit; ergo vel ille actus non est in se certior, vel intellectum reddit certiorem, quia non habet illam certitudinem quasi separatam et abstractam, sed actuantem intellectum nostrum. Sensus ergo illius distinctionis, ut veritatem contineat, esse debet fidei actum ex se habere puram certitudinem; nihilominus tamen, ex parte subjecti, posse cum illo concomitanter esse aliquam imperfectionem indeliberatæ formidinis, seu dubitationis, quam non possit fides impedire seu prævenire, propter obscuritatem suam ; et ita explicuit D. Thomas supra ad 2, et quæst. 10 de Verit., art. 12, ad 6, et q. 14, art. 2, ad 7, et in 2, distinct. 23, quæst. 2, articul. 2, quæstiuncula tertia.

13. *Ex prædicto sensu respondetur jam ad illud fundamentum.—Ad secundum.—Ad tertium.*—Ad argumentum ergo respondeo, solum probare actum fidei secundum quid, esse minus certum ex imperfectione intellectus, simpliciter tamen esse certiorem, et ad hoc sufficere ut excludat omnem deliberatam formidinem et dubitationem, cum majori adhæsione ad objectum suum. Ad secundum respondetur, solum probare certitudinem fidei esse alterius rationis a certitudine evidentiæ, et in hoc inferiorem, quod non cogat intellectum ; atque hoc modo exponendus etiam est Hugo de S. Victore, supra citatus, in num. 9, cum dicit fidem esse certitudinem minorem scientia ; loquitur enim de toto actu fidei, et dicit esse minorem, quoad evidentiam. Hoc tamen non obstat quominus simpliciter certior sit. Ad tertium, licet aliqui dubitent de practica comparatione respectu primorum principiorum, nihilominus rationes supra fac-

[1] Lib. quarto, cap. 1.

tæ, etiam hoc probant, et locutiones Patrum universales sunt, et ideo respondeo certitudinem fidei per se non pendere etiam ex primis principiis, ut lumine naturali notis, quia non pendet per se ex discursu proprio, ut probavi sectione præcedenti, a num. 5, et omnia principia formalia, ex quibus pendere potest, non aliter fundant ipsam fidem, quam ut credita per eamdém fidem, ut supra circa objectum formale etiam probatum est, disp. 3, sect. 12. Unde, si aliquod est primum principium quod necessario involvatur in assensu fidei in eadem materia, etiam est ipsa fide creditum, neque fides pendet ab illo, ut naturaliter cognito ; ut, verbi gratia, si credo *Deum esse Trinum*, necessario credo non esse unicum in persona, neque esse quatuor personas, non propter principium naturale : *Quodlibet est vel non est*, ut naturale est, sed quia ipsamet fides, quæ facit credere affirmationem esse veram, facit etiam credere negationem esse falsam, et sic de aliis.

SECTIO VI.

Utrum actus fidei sit ab actu voluntatis, et consequenter an sit liber, voluntarius et moralis?

1. *In actu fidei duplex ratio virtutis, intellectualis et moralis.—Punctum quæstionis.*— In actu fidei duplex ratio considerari potest : una est intellectualis virtutis, quæ per se et intrinsece illi convenit ; altera est moralis rationis, quam habet ex modo quo fit. Hactenus ergo priorem rationem consideravimus, quæ est quasi fundamentalis et substantialis, et omnes proprietates quas de illo explicuimus, sub hac ratione illi conveniunt, et sunt intrinsecæ et per se ex vi sui objecti, alias vero accidentarias physicas et reales, ut sic dicam, nullas habet, præter quasdam generales, quæ considerari possunt in omnibus actibus intellectus, ut sunt intensio et remissio, de quibus nihil speciale dicendum occurrit, et ideo tractare incipimus de proprietatibus moralibus ejusdem actus, quæ medio actu voluntatis, vel in ordine ad illum, ipsi conveniunt. Supponimus autem duobus modis posse actum aliquem esse a voluntate, scilicet, vel eliciente, vel imperante, seu movente aut applicante. Et primo quidem modo constat actum fidei, de quo hactenus dictum est, non esse a voluntate, quia est elicitus ab intellectu, qui, teste Paulo, 2 Corint. 10, captivatur in obsequium fidei Christi, quia tendit in verum sub ratione veri, quod ad intellectum spectat, et hoc etiam in superioribus, disp. 1, sect. 1, num. 2, late probatum est. Quæstio ergo solum relinquitur de posteriori modo, an actus fidei sit ab intellectu, ut moto a voluntate applicante intellectum per suum actum ad assensum fidei, id est movendo illum non solum quoad exercitium actus (hoc enim commune est cæteris actibus, seu cogitationibus intellectus) sed etiam quoad determinationem seu speciem actus.

2. *Prima opinio, non requirens actum voluntatis ad credendum ; ejus fundamentum rejicitur.—Alterum quoque fundamentum exploditur.* In hoc ergo puncto referri potest opinio cujusdam Francisci de Marchia, quam referunt Gregorius, quæst. 1 Prologi, art. 4, et Ocham, quæst. 3, qui dixit intellectum non indigere determinatione voluntatis ad credendum ; habuit tamen fundamentum improbabile, scilicet, res fidei esse evidentes, quod supra, disputatione tertia, a sectione 7, rejectum est. In eadem vero sententia fuit Holcoth., in 1, quæst. 1, art. 6, dub. 1, ad 1 ; et fundatur solum, quia fides debet ita proponi, ut sit evidenter credibilis ; tunc autem intellectus necessario assentitur sine voluntate, sicut dæmones vel inviti credunt et contremiscunt, Jacobi 2 ; et nos, etiamsi nolimus, credimus Romam esse. Sed hoc etiam fundamentum est infirmum ; nam res evidenter credibiles non sunt evidenter veræ ; ergo illa evidentia non est sufficiens ad cogendum intellectum, ut assentiatur rei propositæ tanquam veræ, sicut fides Christiana assentitur. Neque exempla sunt similia, quia alia fides dæmonum non est infusa, sed acquisita, et in tantum est necessaria, in quantum fundatur non solum in evidentia credibilitatis, sed etiam in evidentia veritatis, saltem in testificante ; et similis est fides quod Roma sit, nam fundatur in evidentia morali multitudinis testificantium.

3. *Secunda opinio, requirens solum ne voluntas resistat. — Ejus fundamentum. — Confirmatur.* — Aliter vero quidam Doctores dixerunt necessarium quidem esse ut voluntas non contradicat, non esse tamen necessarium ut positive moveat ad credendum. Quod solet tribui Scoto, in 3, dist. 25, quæst. 2, ut videre est in nostro Albertin., corollar. 5, ex 3 principio philos., num. 10. Sed revera non di-

cit; magis vero id significat Marsil., quæst. 14, art. 1, dub. 3, ad ult.; dicit enim, licet voluntas possit movere intellectum, non tamen esse semper necessarium. Fundari potest, quia ante motionem voluntatis præcedit objectum intellectus sufficienter illi propositum; ergo si voluntas non resistat, poterit assentiri, licet non positive moveat. Patet consequentia, quia unaquæque potentia potest per se ferri in objectum suum sibi sufficienter propositum; et confirmari potest, quia alias posset voluntas movere intellectum ad assensum pro suo arbitrio, et sine sufficienti ratione quia non propter aliam causam potest motio voluntatis esse necessaria.

4. *Resolutio communis, et certa requirens actum voluntatis ad credendum.* — Nihilominus sententia communis est, ad credendum, præsertim fide divina et infusa, necessarium esse actum voluntatis, quo determinet intellectum ad credendum. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 1, art. 4, et quæst. 2, art. 1, ad 3, et quæst. 4, art. 5; et ibi Cajetanus, et omnes expositores, et Capreolus, in 3, dist. 24, quæst. 1, art. 3; Ferrariens., 3 cont. gentes, cap. 40, et alii scholastici, in 3, dist. 23, ubi specialiter Richardus, art. 4, quæst. 2; et Scotus, loco citato; Vega, lib. 6 in Trident., cap. 14; Valent., tom. 3, disput. 1, quæst. 1, punct. 4; et est vera et certa sententia, quam tribus propositionibus breviter declaro et confirmo.

5. *Ejus prima propositio.* — Primo ergo dico actum fidei esse liberum, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem; ita colligitur imprimis ex Scripturis dicentibus, posita eadem prædicatione Evangelii, quosdam credere, quosdam non credere, quæ est indifferentia quoad specificationem, nam illud, *non credere,* significat positivum dissensum. Ita autem habetur Actor. 17, in fine, et cap. 28; et Christus, Marci ultimo, dixit: *Prædicate Evangelium, qui crediderit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur;* et Paulus ad Rom. 10, cum Isaia dicit: *Domine, quis credidit auditui nostro?* quia nimirum hoc positum est in libertate hominum. Unde subjungit Paulus: *Non omnes obediunt Evangelio;* obedientia autem dicit opus liberum. Secundo, habetur hæc veritas ex Concilio Arausicano, cujus verba infra referam; expressiora sunt in Tridentino, sess. 6, cap. 6, ubi ait disponi homines ad justitiam: *Dum fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum credentes.* Favet etiam Concilium Toletanum IV, capit. 23, dicens infideles non cogi ad fidem: *Quia fides debet esse libera.* Tertio, est hæc sententia communis Patrum quos supra retuli, disput. 3, sect. 7, tractando de inevidentia fidei, et specialiter Irenæus, libro quarto contra hæreses, capit. 72, dicit servari a Deo libertatem arbitrii, etiam in credendo; et eodem sensu dixit etiam Augustinus: *Cætera potest homo nolens, credere autem non nisi volens.* Videri potest lib. de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2 et sequentibus, et de Spiritu et littera, cap. 23, et libro 1 ad Simplicianum, quæst. 2, et tractatu 26 in Joan. Ratio a priori est, quia nihil est quod necessitet intellectum ad credendum; supponimus enim Deum non inferre illi necessitatem extrinsecam, ut constat de fide ex materia de gratia. Item non esse aliam causam extrinsecam, quæ illam necessitatem possit intellectui imponere, quia solus Deus habet potestatem movendi mentem immediate, præsertim ad actum secundum. Neque etiam datur causa intrinseca talis necessitatis, quia hæc est sola evidentia; ergo actus fidei non est necessarius; ergo liber. A posteriori autem ostenditur, quia infidelitas est grave peccatum, juxta illud: *Qui non crediderit condemnabitur;* et illud: *Excusationem non habent de peccato suo;* quod etiam satis indicat exaggeratio illa Pauli, 1 Timoth. 5: *Infideli deterior;* peccatum autem supponit libertatem ad oppositum actum; et e contrario actus fidei est meritorius, juxta illud ad Rom. 4: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam;* actus autem meritorius liber esse debet, ut constat ex materia de merito, et diximus, libr. 12 de Grat., capit. 3; ergo, etc.

6. *Secunda propositio.*—Secundo, dicendum est actum fidei voluntarium esse debere per denominationem ab actu voluntatis. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, et ex Scriptura facile probari potest; dicit enim Paulus: *Corde creditur ad justitiam,* ad Rom. 10. Nomine autem *cordis,* voluntas maxime comprehenditur. Unde, Actor. 8, dicit Philippus: *Si credis ex toto corde*, id est ex tota voluntate, sicut de amore Dei dicitur esse debere *ex toto corde;* et cap. 16, de quadam muliere dicitur: *Cujus Deus aperuit cor, ut intenderet his quæ dicebantur a Paulo;* et eodem modo incredulitas tribuitur duritiei cordis, Isai. 6: *Excæca cor populi,* etc., et affertur Joann. 12. Idem probatur ex Conciliis, præsertim Arausicano dicente, *affectum credendi esse initium fidei;* nam affectus credendi actus voluntatis est.

Idem probant testimonia Patrum, ut jam indicavimus, præsertim Augustini. Ratio vero est, quia omne liberum est voluntarium, ut constat ex 1. 2, q. 6; sed actus fidei est liber, ut in prima assertione probatum est; ergo est voluntarius. Non est autem per se intrinsece voluntarius, quia hoc est proprium actus appetitus, seu voluntatis, ut ex ipsamet voce constat, et ex loco citato, 1. 2; ergo oportet ut sit voluntarius per denominationem a voluntate. Et confirmatur, quia præceptum datur de actu fidei; præceptum autem in voluntatem directe et præcipue cadit, et hoc etiam probat argumentum sumptum ex ratione meriti vel demeriti, in fine num. 5.

7. *Tertia propositio opposita opinioni* 2. — Unde concludimus, et dicimus tertio, ad credendum non satis esse voluntatem non repugnare, sed etiam necessarium esse ut voluntas per actum positivum moveat intellectum. Hoc probant omnia paulo supra adducta, tam ex Scriptura, quam ex Conciliis et Patribus; nam ideo inductio ad fidem, et gratia ad illam necessaria, ad voluntatem primo ac præcipue dirigitur, ut ad consentiendum fidei trahatur; et eadem ratione affectus credendi initium fidei dicitur. Ratio autem est, quia motivum fidei intellectui propositum non movet illum ex necessitate; ergo non sufficienter determinat illum, quia in potentia non libera sufficiens determinatio necessario inducit actum; ergo necesse est ut determinetur per voluntatem, quia non potest cogitari alia causa illius determinationis; ergo non satis est ut voluntas non repugnet, sed necessarium est ut positive moveat. Probatur consequentia, quia necessaria est aliqua causa positiva illius determinationis, et illa non potest esse idem intellectus, quia non est potentia formaliter libera; ergo necessario esse debet voluntas. Dicet forte aliquis, quamvis intellectus absolute non necessitetur ad actum fidei, nihilominus necessitari ex hypothesi quod voluntas non repugnet. Sed hoc etiam est aperte falsum, quia etiam posita non repugnantia in voluntate, medium fidei non est evidens quoad veritatem rei propositæ; ergo non habet unde necessitet ad assensum.

8. *Ad argumentum oppositum in num.* 3. — *Ad confirmationem responsio aliquorum.— Vera responsio.*—Ad argumentum autem in contrarium, respondemus præcedere quidem sufficientem objecti propositionem, ut intellectus præbeat assensum, si ab aliquo principio habente efficaciam determinetur; nam quia a se determinari non potest, necesse est ut ab alio determinetur, quod principium non potest esse omnino extrinsecum; alias determinatio illa non esset humana, neque ipsi credenti tribueretur, et ideo debet esse a principio intrinseco ipsi agenti, quod non est nisi voluntas. Unde ad confirmationem licet aliqui concedant totum quod in ea proponitur, nimirum posse voluntatem movere intellectum ad assensum pro solo arbitrio suo, etiamsi ex parte objecti non præcedat aliquod motivum, nihilominus neque hoc sequitur ex dictis, quia in fide præcedit sufficiens motivum; neque est verum, quia voluntas non potest movere intellectum extra objectum suum; si autem moveret ad assentiendum sine ullo motivo ostendente aliquo modo veritatem in objecto, profecto moveret intellectum extra objectum illius; imo ipsa moveretur sine objecto, quia moveretur in aliquid, ut credibile, quod sub tali ratione non esset propositum. Nam ipsa experientia docet hoc objectum, verbi gratia: *Astra sunt paria,* non posse proponi ut credibile, nisi aliqua ratione vel testimonio ostendatur ita esse; semper igitur præcedere debet ex parte intellectus ratio aliqua sufficiens ad assensum; tamen, quando illa non necessitat intellectum, oportet ut voluntas interveniat, quæ intellectum moveat atque determinet.

SECTIO VII.

Qualis actus sit voluntas credendi, et quas habeat morales proprietates.

1. *Assertio prima : voluntas credendi sicut oportet est supernaturalis.— Est contra Semipelagianos. — Et videtur etiam contra Scotum.* — Primo, statuendum est voluntatem credendi esse donum Dei, quod sine speciali auxilio gratiæ haberi non potest. Circa quam assertionem errarunt Semipelagiani, qui, cum concederent ad reliqua bona opera esse necessarium auxilium gratiæ, docebant saltem voluntatem credendi esse positam in viribus liberi arbitrii, ut ab illa sumi possit initium salutis. Ita referunt Prosper et Hilarius in epistolis ad Augustinum, quæ sunt ante librum de Prædestinatione Sanctorum; et profecto Scotus, in 3, dist. 25, quæst. 2, non videtur ab hac sententia longe distare; dicit enim voluntatem ex puris naturalibus sufficere ut intellectum applicet ad credendum, et deinde infert non esse necessarium in voluntate

habitum infusum ad hunc actum, de quo postea videbimus. Fundamentum Semipelagianorum erat, quia fides debet esse libera; putabant autem non posse esse liberam, si a gratia penderet. Hoc autem fundamentum erroneum est, alias nullus actus liber a gratia essentialiter penderet, et necessitas gratiæ libertatem destrueret; quod est manifeste contra fidem, ut ex propria materia constat. Fundamentum ergo magis apparens esse potest, quia, proposito objecto fidei, ratio ipsa naturalis dictat illud esse credendum et dignum fidei; ergo potest illi judicio voluntas consentire sola libertate naturali, quia potest naturaliter voluntas conformari intellectui in omni judicio naturali.

2. *Probatur assertio prima ex Scriptura.— Probatur ex Conciliis. — Probatur ex Patribus.*—Nihilominus assertio posita, quam etiam lib. 2 de Gratia, cap. 3, num. 2, tradidimus, de fide tenenda est. Primo, quia habetur satis expresse in Scriptura, ad Philip. 1: *Vobis donatum est pro Christo, ut in eum credatis.* Nam, licet credere consummetur in intellectu, dicit actum voluntarium et humanum, et ut sic dicitur *pro Christo donatum;* ergo etiam voluntas credendi propter Christum donata est. Unde ibidem additur: *Qui cœpit in vobis bonum opus, ipse perficiet;* incipit autem bonum opus per bonum voluntatis affectum. Unde additur cap. secundo: *Ipse est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* His accedunt generales regulæ: *Sine me nihil potestis facere,* Joan. 15; et: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis,* ad Rom. 9; et: *Quid habes quod non accepisti?* ad Corinth. 4; et similes. Secundo, est hoc expresse et in particulari definitum in Concilio Arausicano, can. 4, ubi in hoc sensu traditur sub anathemate, *initium fidei,* id est ipsum credulitatis affectum, haberi non posse sine auxilio gratiæ. Quod in sequentibus capitulis per alias definitiones generales confirmatur; et favet etiam Concilium Milevitanum, cap. 4, et magis Tridentinum, sess. 6, canone 3 et 4. Tertio, docuit hoc sæpe Augustinus, contra reliquias Pelagianorum, præsertim toto libro de Prædestinatione Sanctorum, a cap. 3, ubi fatetur aliquando se contrarium sensisse, scilicet, in quibusdam propositionibus in epistol. ad Romanos, in 6, et duabus sequentibus; illud tamen retractavit lib. 1 Retractationum, cap. 23; idem docet Augustinus, lib. de Spiritu et litter., cap. 33 et 34; Fulgentius de Incarnatione et gratia, cap. 18; Prosper, contra Collatorem, cap. 6; et faciunt quæ docent generaliter Patres de necessitate gratiæ ad omnia et singula opera pietatis, præsertim Cœlestinus I, in epistola prima ad episcopos Galliæ, cap. 9 et 12, et Innocent. I, epistola 25 et 26.

3. *Probatur tandem rationibus.* — Ultimo potest hæc veritas probari rationibus Theologicis. Quia si voluntas credendi esset ex solis viribus naturæ, initium salutis esset ex nobis, et non ex gratia, quod ab Ecclesia damnatum est. Sequela patet, quia fundamentum salutis est fides, et initium fidei est hæc voluntas; ergo si hæc voluntas esset ex nobis, id est, viribus nostris, nos per nos ipsos initium saluti daremus. Secundo, talis voluntas est quasi ultima dispositio ad donum fidei, quod est in intellectu, et est donum gratiæ; ergo si illa voluntas esset naturalis, homo per vires suas sufficienter se disponeret ad aliquod donum gratiæ infusæ, et inchoantis sanctificationem, quod etiam est fidei contrarium. Tertio, jam tota gratia esset ex aliquo merito hominis, saltem impetrativo, seu de congruo, et ita gratia jam non esset gratia, quia esset ex operibus, ut sæpe Augustinus argumentatur; sequela patet, quia illa voluntas aliquod opus est, et aliquale meritum, cum optime disponat ad fidem. Denique præceptum credendi, ut disp. 13 dicetur, supernaturale est; ergo non potest impleri viribus naturæ; impletur autem maxime per hanc voluntatem, quia præceptum datur de actu libero, ut liber est, et ideo principaliter refertur ad voluntatem, et per illam vel violatur vel custoditur; ergo talis voluntas efficax et sufficiens ad implendum illud præceptum, non potest haberi sine gratia.

4. *De qua supernaturalitate procedat præcedens assertio.* — Ut autem propriam radicem hujus necessitatis et sensum assertionis explicemus, oportet ulterius inquirere qualis sit supernaturalitas illius actus voluntatis, id est, an sit illi essentialis, an potius accidentalis; quod alias dici solet, an ille actus sit supernaturalis quoad substantiam, vel tantum quoad modum. Habet enim hoc specialem difficultatem in illo actu, quia non supponit in intellectu actum supernaturalis ordinis et substantiæ, in quo fundari possit; ergo neque ipse potest esse quoad substantiam supernaturalis. Antecedens patet, quia hæc voluntas non supponit actum fidei, cum sit proxima causa ejus; sed actus fidei est primus actus supernaturalis intellectus, tum quia propter hanc causam dicitur *fides radix justitiæ,* in Tridentino, sess. 6, cap. 8; tum etiam quia

omnia alia dona infusa intellectui supponunt fidem, et propter illam donantur. Consequentia vero prima probatur, quia voluntas necessario supponit intellectum; ergo etiam voluntas supernaturalis in substantia supponere debet in intellectu actum ejusdem ordinis in quo fundetur. Propter quam rationem multi Doctores hanc partem amplexi sunt, multo magis in hoc actu, quam in aliis ad virtutes Theologicas proprie pertinentibus.

5. *Assertio secunda de supernaturalitate actus quoad substantiam. — Probatur ex testimoniis adductis.* —Nihilominus dico secundo actum voluntatis credendi esse in sua specie et essentia supernaturalem, et hanc esse potissimam rationem ob quam auxilium gratiæ ad hunc actum necessarium est. Hæc assertio est a modernis Doctoribus communiter probata; nam antiqui parum de illa disputarunt, ut in materia de Gratia, lib. 2, cap. 5, latius dictum est. Et breviter probatur, primo, ex testimoniis quibus probatum est auxilium gratiæ esse necessarium ad hunc actum; nam duobus modis solet esse auxilium gratiæ necessarium ad aliquem actum: primo, per se et ex natura talis actus; secundo ex accidente, propter aliquam difficultatem ex parte subjecti, vel ex aliqua gravi tentatione orta, sicut requiritur gratia ad aliquem naturalem actum arduum et difficilem, quia multum repugnat appetitui. Ad voluntatem autem credendi, non tantum hoc posteriori modo, sed etiam priori, necessarium est auxilium gratiæ, ut ex citatis testimoniis constat; tum quia simpliciter docent hunc actum non posse fieri sine gratia; tum etiam quia eamdem censent esse rationem de voluntate credendi, ac de ipsa fide; ergo necessitas hæc oritur ex intrinseca natura et specie talis actus; est ergo in substantia sua supernaturalis, quia non potest assignari aliud principium, ex quo necessitas illa per se oriatur. Potestque hoc confirmari, quia in illo actu cogitari nequit aliquis modus per se illi conveniens, a quo habeat ut supernaturalis sit, extra substantiam ejus; ergo habet ex vi suæ differentiæ essentialis. Confirmatur secundo ex objecto talis actus, tam materiali, quam formali; objectum enim hujus voluntatis est ipse actus credendi, qui supernaturalis est in substantia, ut supra dixi; ratio autem formalis seu motiva est honestas illius objecti, quæ etiam supernaturalis ordinis est, quia sumitur ex conformitate ad supernaturalem regulam, ut statim explicabo; ergo species actus, quæ sumitur ex illo objecto, supernaturalis etiam est; nam hac ratione probamus reliquos actus infusos supernaturales esse. Ultimo confirmatur ex effectu, quia hæc voluntas efficaciter movet intellectum ad actum fidei supernaturalem quoad substantiam; imo quodammodo firmat illum in sua certitudine superante certitudinem naturalem; ergo necesse est ut actus voluntatis sit ejusdem ordinis. Patet consequentia, quia non potest fieri ut voluntas, per naturales vires suas, efficaciter moveat intellectum ad actum superantem vires naturales; item, quia alias claudicaret actus fidei, et certitudo ejus, ut in simili dixit D. Thomas 2. 2, q. 4, art. 2. Ubi satis favet huic sententiæ, ut in sequenti disputatione latius dicam.

6. *Primum corollarium deducitur et ostenditur.—Explicatur Scotus in n. 1 allatus.* — Atque hinc infertur primo hunc actum supernaturalem, non solum aliquando, sed semper esse necessarium ad subjiciendum intellectum fidei Christianæ. Probatur, tum quia Concilia absolute et sine limitatione loquuntur; tum etiam quia hæc necessitas est per se et ex intrinseca supernaturalitate actus fidei. Quaproptér in hoc non probamus sententiam Scoti, qui oppositum sentire videtur loco citato, quamquam possit aliqua ratione explicari, distinguendo in actu fidei specificationem ab exercitio; et similiter in voluntate distinguendo actum quo determinat intellectum ad fidem secundum specificationem ejus, captivando intellectum in obsequium fidei, ab actu quo movet intellectum jam credentem habitualiter ad exercitium actus; igitur priori modo semper est necessarius actus supernaturalis voluntatis ad credendum, et hoc probant testimonia, et rationes adductæ; posteriori autem modo contingere potest ut fidelis per actum naturalem voluntatis se applicet ad considerandum vel contemplandum in materia fidei, et postea exerceat supernaturales actus intellectus, sine alia motione actuali per supernaturalem actum voluntatis, quia tunc jam habitu ducitur, et actus supernaturales intellectus, qui tunc fiunt, non producuntur in tali specie ex vi imperii præsentis voluntatis, sed in virtute præcedentium actuum voluntatis supernaturaliter moventis, et subjicientis intellectum Christianæ fidei.

7. *Primum corollarium satisfaciens fundamento in fine num. 1.—In num. 4.*—Secundo, sequitur ex dictis responsio ad fundamentum propositum in principio sectionis, in fa-

vorem contrarii erroris. Nam, licet per rationem naturalem possit cognosci credendum esse rebus revelatis a Deo sufficienter propositis, non potest tamen cognosci quod sit credendum ex modo quo fides divina credit, scilicet ex pura Dei auctoritate, non resolvendo fidem in aliquam aliam rationem, seu motivum creatum credendi; nam, ut supra dixi, disp. 3, sect. 12, duobus modis possunt credi res fidei. Primo, resolvendo assensum in externa motiva, vel signa credibilitatis, tanquam in rationem credendi, et ad hoc genus fidei sufficere potest voluntas naturalis, quia non transcendit fidem acquisitam, neque certitudinem humanam. Alius modus credendi est, pure sistendo in auctoritate divina, et ad hunc modum dicimus esse necessariam voluntatem supernaturalem. Altera vero difficultas tacta circa secundam assertionem de actu intellectus prævio ad hanc voluntatem, postulat integram quæstionem, quam in sequenti sectione tractabo. Prius vero explicandæ sunt aliæ proprietatees hujus actus voluntatis.

8. *Assertio tertia: voluntas credendi est honesta et laudabilis.—Probatur primo ex Scriptura, refutando errorem Manichæi et Abailardi.* — Dico tertio : voluntas credendi honesta est, atque adeo ipsum *Credere*, laudabile etiam est et honestum. Circa hanc assertionem erravit Manichæus, teste Augustino, libro de Utilitate credendi in principio, et Abailardus, teste Bernardo, epist. 190; illi enim dixerunt nihil esse credendum, nisi quod ratione constat. Contra quem errorem multa dicta sunt, disp. 3, tractando de objecto formali fidei; et sufficienter improbatur hoc modo, ex Augustino. Quia vel intelligitur de omni fide, tam humana quam divina, et sic destruitur per illum errorem omnis humana societas et providentia, quia nisi homines aliquid credant, neque filii agnoscent parentes, neque commercia humana locum habere poterunt. Vel intelligitur specialiter de fide divina, et sic etiam est stultissimus error; nam, *si testimonium hominum accipimus, cur non magis testimonium Dei, quod majus est?* ut dixit Joan., epist. 1. Assertio ergo proposita de fide certa est, et sufficienter probatur ex illis Scripturæ testimoniis, in quibus fides asseritur necessaria ad placendum DEO, ad Hebræos undecimo ; quia non placet Deo, nisi quod honestum est. Item in quibus dicitur fides justificare, vel esse radicem justitiæ, ad Romanos 3 et 4, cum similibus. Et Actorum 15 : *Fide purificans corda eorum;* non enim purificatur cor nisi actibus honestis; nam contrariis potius maculatur. Denique fides laudatur sæpe in Scriptura, et credentes beatificantur, juxta illud : *Beata quæ credidisti;* increduli autem reprehenduntur tanquam *stulti, et tardi corde;* ergo et voluntas credendi et ipsum *credere* sunt actus honesti et laude digni; de quo videri potest Augustinus, tractatu 22 et 68 in Joan., et epist. 56; Eusebius, libro primo de Præparatione, capite 3; et Bernardus, dicta epistola 190.

9. *Deinde directe ostenditur, distinguendo honestatem in objectivam, et formalem, de quibus* 1. 2, *tract.* 3, *disp.* 2 *et* 3.—Ut autem ratione declaretur hæc veritas, oportet advertere ex 1. 2, q. 18, duplicem esse honestatem, seu dupliciter posse inveniri in actu humano, scilicet, objective vel formaliter : objective esse potest in actu etiam externo, quatenus potest esse objectum interioris actus voluntatis, sicut eleemosyna dicitur esse honesta, quatenus est rectæ rationi consentanea; formaliter autem invenitur honestas in interiori actu voluntatis, quatenus tendit in objectum honestum, ut tale est, sicut voluntas dandi eleemosynam dicitur honesta. Deinde est advertendum actum credendi prout est intellectus, esse objectum voluntatis credendi, prout antecedit illam; esse autem effectum ejus, prout in re ipsa subsequitur et exercetur ex vi talis voluntatis. Est enim voluntas quasi potentia activa actionum, quæ subjiciuntur ejus motioni, et ideo sub ea ratione est aliquo modo operativa sui objecti. Actus ergo fidei, secundum se spectatus, est honestus objective, quia est conformis rectæ rationi supernaturali, et est debitus divinæ auctoritati et veritati, ut in superioribus satis probatum est. Voluntas autem credendi habet in se, ac intrinsece, et formaliter, propriam honestatem moralem fidei, quia et in se est actus formaliter liber et moralis, et tendit in actum credendi, quatenus honestus est objective, quia *captivat intellectum in obsequium Christi*, et quia non leviter movetur voluntas ad hanc actum, sed prudenti ratione ducta, ut supra etiam declaratum est, tum disp. 3, sect. 1, tum disp. 4, sect. 2. Et hinc etiam fit, ut ipse actus intellectus, quatenus voluntarie exercetur, denominetur moraliter bonus et honestus, non tamen intrinsece formaliter loquendo, sed per denominationem extrinsecam ab actu voluntatis ; actus autem credendi comparatur ad voluntatem credendi, sicut ac-

tus externus ad internum, et ideo ab illa prædicto modo denominatur.

10. *Dubitatur an actus credendi possit inhoneste fieri.—Cajetanus et alii affirmant, eorumque ratio.*—Hinc oritur dubium, quod hic tractari solet, an actus credendi interdum possit esse peccaminosus et malus, quod attingens Cajetanus, 2. 2, q. 5, a. 2, et 1. 2, q. 55, art. 4, affirmat posse actum fidei exerceri cum peccato, quod multi ex Doctoribus sequuntur, in quibus est Medina 1. 2, q. 56, artic. 3, ad fin. Ratio autem est, quia nullus est actus externus ita de se bonus, quin possit male fieri si non debito fine, et cum requisitis circumstantiis fiat; sed actus credendi non est formaliter bonus, nisi tanquam exterior actus; ergo potest male fieri, ut, verbi gratia, si quis velit ad fidem converti propter temporalia commoda, in eis finem constituendo; quod interdum etiam fieri sentire videtur Augustinus, libr. de Fide et Symbolo, ex quo inferunt aliqui etiam voluntatem credendi posse esse malam, quia potest esse ex pravo motivo seu fine, ut in exemplo posito constat.

11. *Neque voluntas credendi christiane potest inhoneste elici.—Probatur ratione pro qua vide tractat. de Bonit. et malit., disputatione octava, sectione prima.*—Mihi autem imprimis videtur illam voluntatem, quam diximus esse necessariam ad subjiciendum intellectum fidei Christianæ, non posse esse malam moraliter : probatur, quia est actus honestus essentialiter; ergo non potest esse malus, etiam accidentaliter. Consequentiam suppono ex probabilioribus principiis, quæ in 1. 2, loco citato, tradi solent, videlicet, non posse esse eumdem actum voluntatis simul bonum et honestum essentialiter, et pravum accidentaliter, quia si est actus essentialiter honestus, est actus virtutis; actus autem virtutis non potest male fieri, tum quia virtutis est, *qua nemo male utitur;* tum etiam quia, teste Aristotele, virtus non operatur nisi duce prudentia, quæ non imperat nisi observando omnes debitas circumstantias; tum denique quia actus voluntatis non est essentialiter honestus, nisi proxime et intrinsece fiat propter honestatem; honestas autem consurgit ex objecto debitis circumstantiis affecto, et ideo impossibile est quod talis actus, stante tali motivo, fiat vel propter pravum finem, vel indebito modo. Jam ergo probatur antecedens, quia voluntas credendi necessaria ad fidem Christianam est actus in substantia supernaturalis, ut ostendi; ergo est ex motivo proximo et intrinseco supernaturali; ergo est ex motivo honesto, et consentaneo rectæ rationi supernaturali, quia in illo objecto nullum aliud motivum supernaturale invenitur; ergo talis voluntas est essentialiter honesta; ergo fieri nequit ut male fiat, juxta omnia principia posita. Et confirmatur, quia non minus repugnat actum voluntatis essentialiter supernaturalem esse malum, quam actum intellectus essentialiter supernaturalem esse falsum ; sed hoc omnino repugnat; ergo et illud. Denique confirmatur, quia ille actus voluntatis non potest imperari ab alio actu voluntatis pravo; ergo non est unde possit malitiam induere simul cum sua bonitate : consequentia evidens est; antecedens patet, quia talis actus malus non transcenderet ordinem naturalem; ergo non posset imperare seu movere ad supernaturaliter volendum, et ex naturali motivo.

12. *Neque item ipse actus credendi. — Ad rationem Cajetani, in num.* 20.—Hinc concludo, quod lib. 2 de Grat., cap. 3, num. 14, similiter attigi, etiam actum credendi, qui est in intellectu secundum suam propriam specificationem, non posse male fieri; probatur, quia non potest fieri nisi ex prædicta voluntate supernaturali credendi, ut ostensum est; ergo non potest nisi honeste fieri, quia non ita denominatur nisi extrinsece a voluntate. Unde si quis convertatur ad fidem ex solo affectu temporali, revera non concipiet divinam et supernaturalem fidem, ut significat Augustinus, lib. de Catechizandis rudibus, capit. 5, paulo ab initio; sed ad summum acquisitam aliquam et humanam, quia vera fides non habetur sine voluntate supernaturali, et pia affectione infusa, quæ in illo homine non invenitur, cum ex solo humano motivo moveri supponatur. Unde illius fides non erit omnino certa, et ideo, si contingat motivum illud mutari, facile etiam mutabitur fides. Imo sæpe continget ut nulla fides interius concipiatur, sed solum ostendatur exterius, si, ad consequendum temporalem finem intentum, illud sufficiat.

13. *Cum actu credendi potest simul exerceri alius pravus.*—Sed quid si is, qui convertitur ad fidem, simul duos actus voluntatis habeat, unum supernaturalem, ob veram honestatem fidei; alium naturalem, quo velit etiam fidem propter lucrum temporale, vel alium finem similem, etiam pravum; hoc enim non videtur repugnare, et tunc actus fidei videtur male fieri, ac proinde denominari malus, seu peccatum, quia *malum ex quocumque defectu.*

Respondeo, admisso illo casu (non enim apparet in illo repugnantia, ut generalius docui in 1. 2, tract. 3, disp. 8, sect. 1, a num. 73), tunc in intellectu esse posse actum verum et supernaturalem fidei, et imperari a solo actu supernaturali voluntatis, et ab illo denominari bonum et honestum; respectu autem alterius actus voluntatis pravi non comparari ut effectum ejus, sed solum ut materiam circa quam versatur, ordinando illum ad suum finem vel utilitatem ; hoc autem non sufficit ut malitia voluntatis in actum fidei redundet, vel illum malum denominet, quia non est causa vel circumstantia ejus, quod in aliis actibus studiosis sæpe contingit. Unde etiam intelligitur, si contingat fidelem, qui jam est assuetus ad credendum supernaturaliter, per actum mere naturalem et pravum applicari ad cogitandum de rebus fidei, et tunc exercere ex vi consuetudinis actum supernaturalem fidei, talem actum non posse dici malum, etiamsi ex pravo fine exerceri videatur. Ratio est, quia voluntas prava tunc movens et applicans intellectum non movet ad speciem, neque virtute sua posset movere intellectum ad talem actum supernaturalem fidei, et ideo non est causa illius, ut talis est, neque propria circumstantia, ac proinde non denominat illum malum, prout actus fidei est, sed quasi materialiter, vel secundum generalem rationem, quatenus cogitatio quædam est de tali materia; et ideo proprius actus fidei, tam in voluntate quam in intellectu, semper honestus est, ut etiam in disputatione paulo ante citata resolvi, et novissime Basilius Poncius, in prima parte Variarum disputationum, relectione 2, § *Superest eamdem*, cum Dominico Banhes, 2. 2, q. 4, art. 5, dub. 2; Vasquez, 1. 2, disput. 53, cap. 4, num. 26.

14. *Assertio quarta: velle credere et credere meritoria sunt.* — Dico quarto : voluntas propria credendi, et consequenter etiam actus fidei prout ab illa procedit, meritorius est. Hanc assertionem attigi lib. 12 de Grat., capit. 9, num. 8. Eamque docet divus Thomas, q. 2, art. 9, et est res certa ex modo loquendi Scripturæ de fructibus fidei; nam Genes. 15, dicitur : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam;* quod etiam confirmat Paulus, ad Roman. 4; et Jacob., capit. 2; et ad Ephes. 2, dicitur : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis.* Et ad Hebr. 11 numerantur multa præmia fidei. Ratio autem est, quia actus iste est honestus supernaturalis, et ex gratia, et intrinsece continet obsequium Dei; ergo habet omnes conditiones necessarias ut sit meritorius. Dices : actus fidei antecedit ad actum charitatis et ad habitum gratiæ sanctificantis; ergo non potest esse meritorius, quia sine charitate et gratia non est meritum apud Deum. Respondeo hoc ad summum procedere de primo actu fidei; nam posteriores omnes jam possunt supponere et statum gratiæ et imperium charitatis; sic enim fidelis jam justificatus postea exercere potest actus fidei propter Deum summe dilectum. Unde responderi potest ad objectionem, actum fidei simpliciter dici meritorium, quia habet omnes conditiones requisitas ad meritum ex parte actus; attamen, ut de facto meritorius sit, postulare conditiones necessarias ex parte subjecti, et ideo actum fidei informis meritorium non esse, saltem de condigno.

15. *Procedatne assertio de primo actu fidei? —Negant Marsil. et Almaynus ; affirmat Capreolus. — Prima pars resolutionis quoad meritum de congruo.* — Hinc disputant Doctores an primus actus fidei meritorius sit, et negant Marsil., in 3, d. 14, art. 1, dubio 14; Almaynus, in 3, dist. 24, dub. 2, propter objectionem factam. Contrarium vero tenuit Capreolus, dicta dist., ad 3, contra secundam conclusionem, quia in primo instanti, in quo aliquis incipit credere, potest justificari; videtur autem ad tale meritum postulare ut simul cum illo actu fidei actus charitatis subsequatur, per quem actus fidei in Deum referatur; et ita dicit illum actum fidei, prius natura quam actu charitatis informetur, non esse meritorium; posterius autem natura incipere esse meritorium. Dico tamen breviter distinguendum esse inter meritum imperfectum, quod Augustinus vocare solet impetratorium, et doctores vocant de congruo, et meritum perfectum, seu de condigno. Et imprimis dicendum est, ut etiam l. 12 de Gratia, cap. 37, a num. 15, ostendi, primum actum fidei esse meritorium de congruo non solum ut ordine naturæ antecedit gratiam et charitatem, sed etiam quando tempore antecedit; quæ est sententia Augustini, epistola 105 et 106, et de Spiritu et littera, cap. 33 et 34, et q. 2 ad Simplicianum, et libro de Prædestinatione sanctorum, quem imitatur Prosper, contra Collatorem, cap. 6. Et ratio est, quia est quædam dispositio ad justitiam, et ejusdem ordinis cum illa. Item, quia procedit a gratia Spiritus Sancti, et ex ea parte habet congruitatem, ut a Deo impetret reliqua, quantum ex parte sua est. Advertendum autem est pri-

mum actum fidei, si antecedat gratiam sanctificantem, non immediate impetrare illam, seu de congruo eam mereri, quia non proxime disponit ad illam, secundum doctrinam fidei, sed mediante pœnitentia et charitate. Meretur ergo (ut Augustinus sæpe ait) auxilium bene ulterius operandi, et ad ulteriorem gratiam se disponendi; nam qui cum divina gratia bene utitur priori auxilio, majus obtinere meretur aliquo modo, unde etiam est probabile per voluntatem credendi mereri hominem de congruo, et quasi immediate, auxilium proxime adjuvans intellectum ad credendum. Nam illa voluntas est quasi dispositio proxima ad ipsum actum credendi, et ejusdem ordinis.

16. *Secunda pars resolutionis quoad meritum de condigno.—Probatur primo, exemplo illius, qui primum actum fidei elicuit in gratia.* — Quoad meritum autem de condigno, dicendum est primum actum fidei, si fiat ab homine jam justificato, esse meritorium de condigno augmenti gratiæ et gloriæ, sive sit conjunctus cum actu charitatis, sive non; quando vero præcedit gratiam justificantem, ut sic non esse meritorium de condigno, tamen in eodem instanti, in quo credens justificatur, incipere illum actum esse meritorium de condigno, non gratiæ, sed gloriæ. Hæc omnia facile constant ex principiis positis in materia de Gratia, lib. 12, c. 14 et 15. Et prima quidem pars locum habet in homine baptizato in infantia, quando in ætate adulta incipit fidem exercere, retinens adhuc gratiam baptismalem; nam in illo primus actus fidei est ab homine grato; ergo ex hac parte est meritorius de condigno. Deinde non est necessaria relatio charitatis, quæ per proprium actum ipsius operantis, vel præsentem, vel præteritum facta sit, quia sufficit quasi naturalis tendentia illius actus in finem supernaturalem; nam, ut dixi in materia de Gratia, loco citato, in num. 14, virtutes infusæ et earum actus ab intrinseco et ex se referuntur in finem supernaturalem, et hæc relatio sufficit ad meritum de condigno; ergo multo magis sufficit in actu fidei, et voluntate credendi, quia etiam sunt actus per se infusi, et propinquiores Deo et fini supernaturali. Unde etiam constat in eo casu primum actum fidei mereri augmentum gratiæ, et consequenter gloriæ, quia supponit gratiam primam, et nihil aliud requiritur ex hoc capite ad meritum augmenti gratiæ.

17. *Deinde illius, qui elicuit extra gratiam.* — Altera vero pars locum habet in homine, qui ab infidelitate ad fidem convertitur, eliciendo primum actum fidei; et cum proportione habere potest locum in homine peccatore, qui, ut se incipiat disponere ad gratiam, aliquem actum fidei elicit. De illo ergo primo actu, si tempore antecedat gratiam, manifestum est pro illo tempore non esse meritorium de condigno, propter indignitatem personæ operantis. Si vero solum antecedat ordine naturæ, etiam in illo priori, seu secundum rationem illam, nondum spectatur ut meritorius de condigno, propter eamdem rationem cum proportione applicatam; nam et ipsamet contritio, prout prior natura gratia habituali, non est meritoria de condigno. At vero si in eodem instanti persona justificetur, actus fidei incipit esse formatus, et ideo statim fit meritorius de condigno, non quidem primæ gratiæ, quia illam supponit, nec augmenti gratiæ, quia non fit in eodem instanti, sed primæ gloriæ, quia nondum est collata, et potest ex justitia homo ad illam acceptari, sicut de contritione ipsa alias diximus, lib. 12 de Grat., cap. 24 et 28; neque ad hoc meritum erit necessarius actus charitatis, sed sufficiet infusio justitiæ habitualis, ut si per sacramentum fiat in homine tantum attrito, propter rationem factam in numer. præced., quæ hic eodem modo locum habet, ut per se constat.

SECTIO VIII.

An judicium præcedens in intellectu ad voluntatem credendi sit supernaturale, vel qualenam sit?

1. *Supponitur præcedere debere judicium ad voluntatem credendi.* — Hæc quæstio semper mihi visa est valde difficilis, et difficultatem auxit, quia fere nihil inveni de illa dictum a Doctoribus. Suppono autem in illa, ante voluntatem credendi, saltem ordine naturæ, necessarium esse judicium practicum, quo homo sibi persuadeat bonum et honestum, et rationi consentaneum esse, velle credere; quod attigit D. Thomas 2. 2, q. 2, art. 9, ad 3, et probat, quia qui vere credit fide divina, non leviter credit, quod nos etiam late probavimus, disp. 4, sect. 2, tractando de propositione objecti fidei. Ut autem voluntas moveatur ad volendum credere, necessaria est præcognitio illius objecti, quia nihil volitum quin præcognitum, rursus ut non leviter mo-

veatur, necessarium est illud judicium, ut per se manifestum est. De hoc ergo judicio inquiro, an supernaturale sit necne; et ut melius intelligatur difficultas, rationes dubitandi pro utraque parte proponam.

2. *Arguitur jam tale judicium supernaturale non esse.*—Primo ergo, illum actum supernaturalem esse non posse ostendo, quia vel liber est vel necessarius: liber esse non potest, quia jam supponeret voluntatem ita judicandi, determinantem intellectum ad illud judicium, quia non est libertas in judicio, nisi per denominationem ab actu libero voluntatis; non potest autem talis actus voluntatis supponi, quia ad illum necessarium esset aliud prius judicium, propter rationem factam, quod nihil volitum quin præcognitum; de quo effato nonnihil dixi, disput. 23 Metaph., sect. 7. Et ita procederetur in infinitum; sistendum ergo est in judicio necessario, quod fundet voluntatem credendi, et ita in terminis fatetur, inter modernos, Aragon., 2. 2. q. 2, a. 9. At vero si actus est necessarius, non potest esse supernaturalis, quod probo. Quia actus intellectus non est necessarius, nisi sit evidens, quia sola evidentia cogit intellectum; ergo si illud judicium est necessarium, plane tale est ratione evidentiæ; at illa evidentia naturalis est, quia nullum est lumen evidens supernaturale in hac vita, loquendo secundum legem communem, et de ordinario auxilio necessario ad credendum; ergo est actus naturalis, quia naturalis evidentia non causat nisi certitudinem naturalem, neque inducit necessitatem, nisi respectu virium naturalium. Secundo, potest directe probari illum actum esse naturalem, quia ratio, et medium per quod habetur, naturale est, et per discursum naturalem fieri potest, quia illud judicium est de credibilitate objecti fidei, et in sufficienti ejus propositione fundatur, ex qua resultat hic discursus: *Quidquid sufficienter proponitur, est credibile; hoc objectum sufficienter proponitur; ergo est credibile;* in quo discursu major est nota per se lumine naturali; minor etiam experimento cognoscitur, ut supra visum est; ergo judicium de conclusione naturale est; per illud autem judicium potest voluntas moveri ut velit credere, quia sufficienter illi applicatur objectum, quod est ipsum credere sub ratione boni et honesti, quia si objectum est credibile secundum rationem rectam, etiam ipsum credere honestum est; ergo per naturale judicium sufficienter proponitur objectum, ut voluntas possit velle credere. Et confirmatur, nam si esset necessarius alius actus supernaturalis, vel ille esset supernaturalis quoad substantiam, vel tantum quoad modum. Primum non videtur verisimile, quia actus supernaturalis quoad substantiam, non datur nisi ex motivo aliquo supernaturali; ante motivum autem fidei non præcedit motivum aliquod supernaturale, quod intellectum moveat ad tale judicium; imo ratio facta ostendit motivum sic judicandi esse naturale. Secundum etiam, de supernaturalitate quoad modum, non videtur habere locum in nostra doctrina; nam sæpe diximus, in his actibus non posse intelligi modum supernaturalem, si substantia supernaturalis non est; quia in eis non est alius modus intrinsecus accidentalis, nisi intensio, quæ necessaria non est; certitudo autem, claritas, vel obscuritas, ad substantiam pertinent; ergo non superest supernaturalitas, quæ in tali actu cogitari possit.

3. *Arguitur etiam in contrarium. — Prima ratio. — Secunda. — Tertia.* — Ex alia vero parte, quod actus ille debeat esse supernaturalis, etiam quoad substantiam, videtur efficaciter probari ex illo principio, quod *gratia est simpliciter necessaria ad actum illum intellectus, qui voluntatem credendi antecedit;* hoc autem principium expresse traditur ab Augustino, lib. de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2, ubi hac occasione distinguit cogitationem credendi ab ipso credere; nam *prius*, inquit, *cogitandum est, an sit credendum, quam credatur;* illa ergo cogitatio antecedit totum actum credendi, et consensum seu voluntatem credendi, et de illa cogitatione dicit non posse haberi sicut oportet absque gratia, ex illo 2 ad Cor. 2: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*, quod potissime intelligitur de sancta cogitatione, quæ inducit ad opus pietatis; qualis, sine dubio, est cogitatio inducens ad volendum credere; ergo illa est ex gratia, et non ex nobis. Unde Cœlestinus I, epistola prima ad Episcopos Galliæ, *Deum* inquit *ita operari in cordibus hominum, ut omnis sancta cogitatio, pium consilium, et bona voluntas, ex Dei operatione proveniat;* cogitatio autem et consilium credendi satis pium est; ergo est ex gratia; quod etiam confirmat Concilium Milevitanum, can. 4, generaliter dicens, *donum esse Dei, scire quid facere debeamus*, et in universum hujusmodi scientiam donum esse Dei, de quo scriptum est: *Qui docet hominem scientiam;* ergo illa scientia, seu cognitio per quam generatur voluntas credendi, donum Dei est et opus gratiæ. Ex

hoc ergo principio, videtur concludi illum actum esse supernaturalem quoad substantiam, maxime in nostra doctrina. Primo, quia propter similia testimonia diximus voluntatem credendi esse supernaturalem quoad substantiam; hic autem non est minus necessaria gratia ad illam cogitationem præviam, quam ad ipsam voluntatem; quia hæc necessitas non est tantum per accidens, sed per se, et ex natura fidei; ideoque in omni actu et in omni credente necessaria est illa gratia, etiamsi nulla alia difficultas occurrat, præter eam quæ intrinseca est ipsi fidei. Unde sequitur alia ratio, qua sæpe usi sumus, quia talis necessitas gratiæ solet esse propter substantiam actus, neque assignari potest modus propter quem sit necessaria. Tertio, est apparens ratio, quia voluntas sequitur intellectum; ergo non prius elevatur voluntas ad supernaturalem actum, quam intellectus; ergo, si voluntas credendi supernaturalis est, debet supponere in intellectu actum supernaturalem, alias etiam posset voluntas sperare et amare supernaturaliter, sine prævia cognitione supernaturali in intellectu.

4. *Primus dicendi modus in proposita quæstione. — Ejus fundamentum. — Confirmatur.* — In hoc puncto, quia difficilis est resolutio, proponam prius nonnullos dicendi modos, qui vel inventi et asserti sunt, vel cogitari possunt. Primus est, ante voluntatem credendi non esse necessariam, secundum ordinariam legem, aliam cogitationem, vel judicium, præter illud quod, ex vi externæ propositionis objecti fidei sufficientis, potest formari et concipi ab intellectu, per suas naturales vires et suo lumine ac discursu operante. Cujus fundamentum præcipuum est, quod secundo loco pro priori parte proposui in num. 2, et quia propositio fidei ideo sufficiens existimatur, quia potens est ad inducendum intellectum, ut judicet esse credenda quæ proponuntur; nam si præter illud, aliquid aliud interius requiritur, propositio illa non potest dici sufficiens. Nihilominus tamen fatetur hæc opinio, propter argumentum pro contraria parte factum in num. præced., illam cogitationem, quæ ex propositione externa in intellectu resultat, esse opus gratiæ et donum Dei, ut Concilia et Patres tradunt, quia et ipsa sufficiens propositio supernaturalis est aliquo modo, et non solum per illam, sed etiam interius immediate Deus influit in cogitationem ipsam, qui influxus non est naturæ debitus, et ideo est opus gratiæ et donum Dei, quod confirmari potest ex Augustino, libro de Spir. et litt., cap. 34, ubi dicit Deum interdum movere ad fidem tantum interius, interdum vero per exteriora objecta; hic autem est modus ordinarius de quo loquimur: quare, etc.

5. *Impugnatur prædictus modus. — Quorumdam responsio ad impugnationem. — Non satisfacit, primo. — Secundo.* — Hæc vero sententia nullo modo probanda est, ut etiam intelligi potest ex iis quæ, lib. 1 de Grat., a cap. 11, disserui; nam Pelagius confitebatur esse necessariam ad credendum divinam revelationem et exteriorem prædicationem sufficientem, et nihilominus damnatus est, quia, præter hanc prædicationem, nullam aliam internam gratiam prævenientem dicebat esse necessariam ad credendum, vel ad volendum credere, ut constat ex Augustino, toto primo lib. de Grat. Christi, et magis in particulari. l. de Prædestinat. Sanctorum, c. 2, 9, 16 et 19, et aliis locis, et Conciliis quæ paulo post citabo; illa vero sententia multum videtur accedere ad hanc doctrinam, quia, si exterior prædicatio sufficit ut intellectus suis propriis viribus faciat quidquid necessarium est, ut voluntas præbeat fidei consensum, profecto nulla interna gratia necessaria est ex parte intellectus, ut voluntas velit credere; unde etiam fiet consequens ut ipse consensus voluntatis per naturales vires liberi arbitrii tribui possit, quia liberum arbitrium potest sequi intellectum, et illi naturaliter imperanti obedire. Respondent aliqui non sufficere, quamcumque prædicationem, etiam sufficientem, sed necessariam esse congruam, ut homo ita judicet de credendis sicut expedit ut convertatur; illam autem congruitatem esse ex gratia, quia non est debita, neque datur omnibus, et ideo cogitationem internam, a tali prædicatione provenientem, esse specialem gratiam: sed hoc nullo modo satisfacit, primo, quia illa congruitas non semper consistit in majori auxilio, sed in sola temporis opportunitate a Deo præcognita, ut in materia de Gratia dictum est. lib. 1, cap. 12, et lib. 5, latius; ad credendum autem requiritur, ante voluntatem credendi, non solum illa congruitas, sed etiam speciale auxilium, ut constat ex allegatis testimoniis. Unde illa congruitas spectari debet, non solum in externa prædicatione, sed etiam in interiori auxilio. Secundo, est etiam evidens argumentum, quia non solum vocatio efficax, et congrua ad credendum, est opus gratiæ et supernaturale, sed etiam vocatio

sufficiens, licet congrua non sit, ut aperte sumitur ex Tridentino loco statim citando; ergo, præter congruitatem, supponi debet auxilium internum supernaturale; sola autem cogitatio, quæ resultat ex prædicatione externa, licet non fiat sine interno concursu Dei, naturalis est; quia ille concursus tantum est generalis, et ordinis naturalis, ac debitus ex vi propositionis talis objecti; ergo talis cogitatio sola non potest dici gratia interna, neque sufficiens ad supernaturalem voluntatem credendi, cujus etiam signum est, quia in hæretico, circa ea quæ credit, invenitur similis cogitatio, et judicium ortum ex tali propositione objecti, et de facto congruum, ut sequatur voluntas credendi talia objecta; et nihilominus totum illud in hæretico est opus naturæ, non gratiæ, quamvis supponat prædicationem externam in suo genere supernaturalem; ergo ad volendum credere sicut oportet, altior cogitatio necessaria est quam possit fieri solis naturæ viribus, etiam sufficienti prædicatione supposita.

6. *Secundus dicendi modus contrarius primo.* — *Ut quidam modum hunc explicent, et suadeant.* — Est ergo secundus modus extreme contrarius, dicens, ante voluntatem credendi, necessarium esse judicium supernaturale quoad substantiam de credibilitate objecti fidei, et consequenter quod honestum sit credere; quæ sententia, generatim loquendo, fundatur in argumentis secundo loco propositis; quia vero statim occurrit inquirendum cujus virtutis aut doni sit illud judicium, in hoc explicando varii sunt modi. Quidam dicunt illum esse verum assensum fidei infusæ; nam, ut supra dixi, disp. 4, duplex est credibilitas in objecto fidei: una, quæ resultat ex motivis humanis, et evidenter cognitis; alia, quæ resultat ex auctoritate divina; quod enim Deus testificatur, credibile est, maxime ex auctoritate ipsius Dei. Unde, quando priori modo res fidei judicantur credibiles, judicium est naturale, quia et fundatur per se in motivis creatis, et in quadam evidentia naturali; judicium autem de credibilitate posteriori modo spectata supernaturale est, quia fundatur in auctoritate Dei; et non est evidens, quia quod Deus talia testificetur, non est evidens. Unde concluditur tale judicium esse fidei assensum, quia est obscurus et certus, et in auctoritate Dei fundatus; dicit ergo hæc sententia, ante voluntatem credendi quod res revelata vera sit, necessarium esse judicium credibilitatis, non tantum priori, sed etiam posteriori modo, et ita esse supernaturale, et esse quemdam actum fidei.

7. *Refelluntur aperta ratione.* — Hæc vero sententia sic explicata mihi est incredibilis, non quia negem illud judicium supernaturale de credibilitate esse possibile, et quando fit, esse actum fidei; nam hoc sine dubio verissimum est, ut probat discursus factus, et quia sicut fide credimus non solum esse verum quod a Deo dicitur, sed etiam quod sit ab eo revelatum, ita non solum credimus esse verum, sed etiam esse credibile quod revelatum est, imo, in ipso *credere* necessario includitur, ut eadem fide credamus esse credibilia quæ vera esse credimus, et hoc modo multo firmius credit Christianus esse credibiles res fidei, quam per solam evidentiam vel motiva humana appareant credibiles. De hoc ergo non est dubium. Nihilominus tamen nego, et incredibile judico, tale judicium credibilitatis esse per se necessarium ante primam voluntatem credendi. Quod probo argumento facto, quia tale judicium est actus fidei; ergo voluntarius; ergo supponit voluntatem credendi, saltem illud objectum; ergo illa voluntas supernaturalis erit, juxta principia posita; ergo non est verum illud judicium esse necessarium ante primam voluntatem credendi, et redibit quæstio de illa voluntate, a quo judicio oriatur; prima consequentia patet; tum quia ille assensus est obscurus, ut supponitur; ergo non est necessarius, neque ad illum determinatur intellectus ex vi motivi; ergo ex voluntate; tum etiam quia ille est actus fidei, de cujus ratione est ut sit voluntarius, ut supra visum est.

8. *Prima evasio ad præcedentem rationem.* — *Improbatur.* — Duo sunt modi respondendi ad hanc rationem. Primus est, illum actum fidei esse voluntarium eadem voluntate quæ ex illo subsequitur; nam illi duo actus, intellectus et voluntatis, secundum diversas rationes, seu qualitates, possunt esse ad invicem prius et posterius; sed hæc responsio probabilis non est; tum quia alias nunquam primus actus intellectus simpliciter præcederet actum voluntatis, quod est contra omnes Doctores et philosophos; tum etiam quia ille actus fidei non utcumque voluntarius est, scilicet, objective, seu per denominationem ab actu voluntatis quem terminat, sed etiam est liber, et ideo est voluntarius, etiam effective, seu motive; unde in nullo instanti aut signo naturæ potest inchoari, aut intelligi existens ante motionem voluntatis; et e contrario, actus voluntatis, sub nulla ratione spectatus, potest

ferri nisi in cognitum, et ideo simpliciter, et cum quacumque ratione, supponit actum intellectus, illi objectum proponentem; ergo si actus fidei nullo modo proponit objectum voluntati a qua procedit, vel e converso si proponit objectum primæ voluntati credendi, non potest esse ipse voluntarius et liber.

9. *Secunda evasio. — Impugnatur primo.* Unde est alter respondendi modus, qui concedit actum illum, etiamsi certus et obscurus sit, nihilominus esse necessarium, non ex intrinseco medio aut propria virtute, sed ex influxu divino; nam Deus potentia sua immittit illum actum in intellectu per modum gratiæ excitantis, quæ, ut constat ex materia de gratia, antevertit nostram libertatem. Qui autem sic respondent non in alio fundantur, nisi quia hoc non repugnat, et aliunde videtur necessarium, tum ad explicandam excitantem gratiam internam, quæ in intellectu antecedit ad voluntatem credendi, tum etiam quia ille actus videtur omnino necessarius, ut fundet talem voluntatem. Sed hæc responsio mihi etiam valde displicet: primo, quia est aliena a doctrina Augustini, dicentis: *Cætera potest homo nolens, credere autem nonnisi volens,* quam D. Thomas et omnes Doctores amplectuntur, et supra probavi esse valde consentaneam fidei. Hæc autem doctrina non datur de uno vel altero actu fidei, sed simpliciter de tota fide, quia revera habet eamdem rationem in omnibus actibus fidei, et ideo Concilium Arausicanum simpliciter dixit *affectum credendi esse initium fidei.* Quocirca, licet verum sit non implicare contradictionem, Deum necessitare intellectum ad talem actum, hoc tamen non est secundum naturam talis actus, et ideo non est secundum ordinariam providentiam Dei; alioquin idem dici posset de quolibet actu fidei; nam in quolibet invenitur illa non repugnantia in ordine ad absolutam potentiam Dei. Unde confirmatur, quia incredibile est non posse hominem induci ad credendum aliquid libere, nisi prius necessitetur ad aliquid credendum eadem fide et ex eadem auctoritate Dei, cum ille modus credendi ex necessitate sit et præter naturam fidei, et præter conditionem hominis liberi.

10. *Impugnatur secundo principaliter.* — Deinde interrogo an ex illo actu fidei necessario, sequatur etiam ex necessitate voluntas credendi esse verum, quod jam judicatum est esse credibile; an vero, stante illo primo actu fidei, possit voluntas non credere. Neutrum dici potest probabiliter; ergo. Minor probatur quoad primam partem, nam inde sequitur voluntatem credendi non esse liberam, quia illud prius judicium non est liberum, et, illo posito, necessario sequitur voluntas credendi; ergo est illa necessitas simpliciter antecedens, quæ tollit libertatem, ut constat ex materia de Gratia. Unde etiam sequitur omnem hominem, qui non necessitatur a Deo ad illum primum actum fidei, *quod sit credendum vel credibile id quod proponitur,* non habere voluntatem ad credendum, quia non habet in sua potestate illud judicium, nisi a Deo necessitetur, et sine illo non potest credere; neque potest dici hoc esse in illius potestate, ratione alicujus dispositionis remotæ, quia ad illam etiam requiritur supernaturale judicium, et redibit eadem quæstio. Si vero altera pars eligatur, quam magis sequuntur qui ita opinantur, sequitur hominem simul credere aliquid fide vera et infusa, et fieri infidelem nolendo aliquid aliud credere, quod repugnat, quia qui aliquid non credit, eo ipso totam fidem amittit; sequela patet, quia illud judicium: *Hoc est credibile secundum rectam rationem*, est verus actus fidei, juxta hanc opinionem, et illo posito stat nolle credere esse verum quod proponitur, per quam voluntatem fit homo infidelis; ergo simul credit fide infusa, et est infidelis. Imo si attente consideretur, non potest fieri infidelis culpabiliter, nisi prius sit fidelis et credat; quia, donec judicet hoc esse credibile, per illum actum necessarium, non potest male agere non credendo, quia nondum habet libertatem ad volendum credere, quia sine illo judicio non potest homo velle, et illud judicium non habet, donec ad illud necessitetur. Tandem inde sequeretur nullum infidelem resistere fidei sibi propositæ, cum infidelitatis culpa, nisi prius judicet illas res propositas esse credibiles et credendas secundum rectam rationem; quod sine dubio est nimis falsum, et contra communem doctrinam, et quasi experientiam.

11. *Impugnatur tertio principaliter inductione.* — Et hinc facile probari potest non dari virtutem infusam, seu donum intellectuale, ad quod tale judicium pertinere possit. Primo enim non pertinet ad prudentiam infusam, quia hæc supponit fidem, et in illa fundatur. Unde rationes factæ de fide a fortiori probant de prudentia infusa; nam judicium prudentiæ infusæ etiam est obscurum et certum; ideoque simpliciter est actus liber, et solum potest habere necessitatem ex propositione fidei; cum ergo ante voluntatem credendi non supponantur principia fidei credita, non potest intellectus necessitari ad judicium prudentiæ

infusæ, quantum est ex dispositione intrinseca intellectus; neque etiam ille actus potest esse liber, quia supponit voluntatem, ut probatum est; neque etiam voluntas potest movere ad assentiendum conclusioni sine principiis. Unde, sicut repugnat habere actum scientificum Theologiæ sine fide, ut supra probatum est [1], ita etiam repugnat habere actum prudentiæ infusæ ante fidem; asserere autem Deum miraculose movere, et necessitare ad talem actum ante fidem, res est nimis violenta, et illius assertio nimis voluntaria, quæ facile improbari potest, assumptis omnibus argumentis de fide factis, ne illa repetamus. Et hæ rationes probant a fortiori illud judicium non esse donum consilii, quia etiam hoc donum supponit fidem, imo et gratiam, ut statim dicam; et præterea consilium, ut est speciale donum Spiritus Sancti, non datur ad operandum, aut volendum secundum leges et regulas ordinarias, sed juxta motionem Spiritus Sancti, præter communes regulas; at vero motio ad voluntatem credendi non est extraordinaria, sed secundum regulas communes fidei; ergo incredibile est donum consilii esse per se necessarium ad credendum, et ante voluntatem credendi; neque minus incredibile est posse infidelem, verbi gratia, qui audit res fidei, necessitari ab Spiritu Sancto ad judicandum per donum consilii res illas esse credendas, et nihilominus manere infidelem; necessitabitur ergo simul ad voluntatem credendi. Eademque argumenta fieri possunt de dono scientiæ et sapientiæ, præterquam quod hæc dona non solum prærequirant fidem, sed etiam multo majus lumen quam soleat esse in his qui ad fidem convertuntur. De dono autem intellectus, non desunt qui illi tribuant hoc judicium, allegantes D. Thom. 2. 2, in q. 8, art. 5; ibi tamen aperte docet non esse munus doni intellectus, judicium ferre de credendis; et nos etiam, in materia de Gratia, lib. 2, cap. 19, idem diximus; alias non posset distingui a scientia et sapientia. Docet etiam ibidem divus Thomas, art. 4, donum intellectus supponere gratiam gratum facientem; ergo proprius ejus actus non potest supponi, non solum ante gratiam, sed nec etiam ante fidem; quæ ratio de omnibus donis procedit. An vero aliqua imperfecta participatio hujus doni antecedat voluntatem credendi, statim dicam.

12. *Assertio prima: judicium credibilitatis habitum ex propositione fidei naturale est.* — *Unde probatur primo.* — *Probatur secundo.* — Mihi ergo media quædam sententia inter cæteras placet, quam tribus assertionibus breviter explicabo. Et imprimis assero judicium credibilitatis, quod antecedit voluntatem credendi, naturale esse secundum substantiam suam, et elici posse naturali discursu et lumine intellectus, cum generali concursu Dei, et supposita sufficienti experientia signorum seu motivorum fundantium talem credibilitatem. Hanc assertionem mihi probant rationes dubitandi priori loco propositæ, in n. 2, et rationes proxime factæ contra præcedentem sententiam seu modum secundum dicendi. Item, si hoc judicium sumatur quasi in universali, et speculative, est suo modo evidens et scientificum; est ergo naturale, ut probatum est etiam supra, disp. 4, sect. ult. Si vero sumatur ut judicium practicum, quod respicit circumstantias, et movet ad executionem, sic etiam per se pendet a priori judicio, et ab eodem medio ad particulare applicato: ergo non transcendit ordinem naturæ, neque speciem naturalis prudentiæ; et hanc conclusionem tradit Gabriel, in 3, dist. 24, dub. 1; et Almaynus, dub. 2; Ocham, Quodlib. 4, q. 10; et idem sentit Aragon. supra, et Albertinus, sect. 6, n. 3, citatus, in suo punct. 4; et moderni alii communiter loquentes de evidentia credibilitatis; docent enim illam evidentiam esse naturalem; unde fit judicium etiam in illa fundatum esse naturale.

13. *Assertio secunda: ad prædictum judicium debet accedere supernaturalis illuminatio, ut voluntas Christiana credendi eliciatur.* — Dico secundo: hoc judicium solum non sufficit ut voluntas velit supernaturaliter credere, sed necessaria est illuminatio specialis Spiritus Sancti, quæ, ut est in intellectu, supernaturalis est, et in voluntatem etiam redundat. Hanc assertionem attigi, lib. 2 de Grat., cap. 3, a num. 16, et tradiderunt Vega, lib. 6 in Trident., c. 8; et Molin., in Concord., q. 14, disp. 6, in fin., et 8, in principio; et sumitur ex divo Thoma 2. 2, quæst. 2, art. 9, ad 3, dicente, eum, *qui credit, habere sufficiens inductivum ad credendum, ex testimoniis et miraculis, et, quod plus est, ex instinctu Dei interius moventis;* imo probari videtur aperte ex Tridentino; nam, sess. 6, cap. 6, sic ait: *Disponuntur autem ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur ad credendum,* etc.; ergo ex doctrina Concilii, ante liberam voluntatem, duo requiruntur, scilicet, auditus fidei, ad quem perti-

[1] Disp. 3, sect. 11.

net tota exterior propositio sufficiens fidei, et interna excitatio, quam idem Concilium statim declarat in illuminatione Dei consistere, a qua dixerat, capite quinto, sumi exordium salutis; unde quod canone tertio definit, *neminem posse credere sicut oportet, sine Spiritus sancti prævenienti illuminatione et inspiratione*, plane intelligit de ipso *credere*, ut est liberum, atque adeo etiam de voluntate credendi ; et eodem modo intelligo definitionem Concilii Arausicani, capite quinto, quod *affectus credendi sit ex gratia;* nam illa gratia explicatur esse divina illuminatio et inspiratio. Unde capite septimo, expresse dicit hominem non posse assentiri prædicationi salutari, *sine prævia Spiritus Sancti illuminatione.* Eadem est frequens doctrina Augustini, tum locis citatis, tum lib. 2 contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 8, et quæst. 2 ad Simplicianum, et lib. de Dono perseverantiæ, c. 13 et 14, et epist. 107; quibus locis ait, esse *altam et secretam* interiorem doctrinam, quam Spiritus sancti docet, et illam sentit esse necessariam, præter externam doctrinam: nam hæc externa *movet sensum, illa interna accommodat assensum;* et similia habet Gregorius, hom. 30 in Evang., et Prosper, ad objectionem 5 Gallorum.

14. *Assertio tertia: dicta illuminatio non requiritur ad formandum illud judicium, sed ad elevandum ut excitet voluntatem.* Tertio, dicendum est, supernaturalem illuminationem, quæ in intellectu præcedit ad voluntatem credendi, non esse necessariam per se, propter judicium credibilitatis, sed propter supernaturalem actum voluntatis, id est, non est necessaria ut illud judicium fiat, sed ut illud adjuvet ad excitandum et obtinendum actum voluntatis. Per hanc assertionem, declaro et rationem præcedentis conclusionis, et solutionem præcipuæ difficultatis supra positæ, quæ in hoc consistebat, quod si gratia est necessaria ad judicium de credendis, seu quod credendum sit, oportet illud judicium esse in se et in sua substantia supernaturale. Respondemus autem duo posse in illo judicio considerari. Unum est, quod sit quidam assensus fundatus in testimoniis et signis humanis vel divinis, per humanam experientiam cognitis aliquo modo, et sic dicimus non esse necessariam per se gratiam internam ad talem actum quoad substantiam ejus; hoc enim sufficienter probat objectio facta, et alia quæ adducta sunt pro prima assertione; neque Concilium Arausicanum et alia requirunt gratiam internam propter illud judicium, sed propter voluntatem supernaturalem. Secundo ergo potest considerari in illo judicio potestas, seu efficacitas ad movendum voluntatem, et quasi elevandam ad actum supernaturalem; et ad hoc dicimus esse necessarium ut cum illo judicio conjungatur aliqua divina illuminatio, ut recte sentit D. Thomas d. q. 2, art. 9, ad tertium, de qua illuminatione dicit, q. 8, art. 5, reduci ad donum intellectus, quia facit concipere res fidei, sicut oportet ut voluntas ad illas supernaturaliter credendas intellectum movere possit. Et sic etiam dixit Augustinus illam gratiam esse *doctrinam internam, per quam Deus ita movet sensum, ut accommodet assensum*, epist. 107. Et hanc necessitatem ostendit etiam alia difficultas supraposita, quia actus intellectus mere naturalis non potest per se sufficienter movere voluntatem ad actum supernaturalem; adjuncta vero dicta illuminatione, potest dictam motionem efficere, vel ad illam concurrere, et ita etiam patet ratio hujus necessitatis, quia, ut voluntas moveatur, præsertim honeste ac prudenter, duo sunt necessaria, scilicet, sufficiens apprehensio objecti, et judicium quod expediat in illud credere; quia ergo voluntas credendi honesta est etiam supernaturalis, requirit ex una parte judicium prudens de credibilitate objecti; quia vero illud judicium datur de objecto naturali per medium naturale, ideo necessaria est illuminatio divina, quæ elevet intellectum ad concipiendum illud objectum altiori et supernaturali modo, ut voluntas ad illud etiam supernaturaliter credendum afficiatur, et ita possit intellectum movere sicut oportet; et ita manet confirmata et declarata nostra sententia, et responsum simul est ad difficultates quæ in contrarium proponebantur.

SECTIO IX.

In quibus personis actus fidei esse possit.

1. *Causæ aliæ actus fidei alio remittuntur.— Sola subjectiva tractanda.* — Explicuimus hactenus naturam et proprietates actus fidei; nunc superest breviter ut de causis ejus in præsenti sectione, et effectibus in sequenti dicamus. Et causæ quidem fere omnes explicatæ sunt declarando naturam fidei; cum enim actus ipse credendi sit quædam forma intellectus, non habet aliam causam formalem præter objectum suum, de quo supra multa dicta sunt.

Materialis autem causa ejus propria est intellectus in quo inest, quoad ipsam credulitatem, vel voluntas quoad affectum credendi; causa autem finalis fidei dici potest, vel vita æterna, vel justificatio, vel purificatio cordis, quæ in sectione sequenti breviter attingentur : nam finis et effectus in idem coincidere solent. Causa autem efficiens fidei duplex distingui potest. Una est Deus, alia ipse credens: de priori jam dictum est, Deum esse causam fidei non solum ut est auctor naturæ, sed etiam ut est auctor gratiæ, ac proinde ipsum esse causam primariam et principalem hujus effectus, ut latius constat ex materia de Gratia, lib. 8, cap. 3. Ex parte vero credentis concurrunt intellectus et voluntas, modo supra explicato, et ideo de omnibus his causis nihil superest dicendum. De personis autem in quibus potest actus fidei inveniri, quia illæ etiam sunt causæ fidei, et efficiens, et subjectiva, quatenus fides est actus immanens in ipso credente, aliquid superest dicendum.

2. *Tam Angeli quam homines sunt capaces fidei. — Etiam primus Angelus capax est fidei.* — Et primo supponimus tam hominem quam Angelum esse capacem fidei, omissis inferioribus creaturis, quæ, cum ratione non utantur, non possunt ad hujusmodi actus elevari ; et de hominibus quidem res est clara ; de Angelis vero etiam est certa, ut lib. 5, cap. 5, docui, quia ordinantur ad eamdem beatitudinem, quæ illis etiam supernaturalis est, et ideo prius fuerunt viatores quam beati ; fides autem est per quam omnes in via ambulamus, ut Paulus dixit. Item quia Angeli non cognoscunt supernaturalia per suum naturale lumen, ut constat ex 1 p., q. 57, tradidique in lib. 2 de Angel., cap. 29 et 30 ; et ideo sunt capaces divinæ revelationis, non solum intuitivæ, sed etiam abstractivæ et obscuræ, atque ita sunt etiam capaces fidei, ut D. Thomas 2. 2, q. 5, docet. Solet autem hic specialiter dubitari de primo Angelo, quia non potuit non habere evidentiam testificantis, quæ censetur fidei repugnare ; sed de hoc nobis sufficiunt supra dicta, disp. 3, sect. 8, ubi ostendimus evidentiam in testificante, ortam ex solis signis naturalibus, non excludere fidem, quia non per se fundat illam, neque certitudinem ejus, sed tantum concurrit ex parte proponentis, et hoc tantum modo inveniri potuisse in primo Angelo.

3. *Dicta fidei capacitas maxime habetur in via.* — Deinde advertimus hujusmodi personas considerari posse vel in via, vel in termino. De priori statu, scilicet, viæ, procedit maxime quod diximus, et ita omnes viatores, *per se loquendo,* sunt capaces fidei, imo per ipsam fidem incipiunt aliquo modo ingredi viam salutis. Dixi autem *per se loquendo,* quia, licet status viatoris actum fidei postulet, et ideo quilibet viator de se sit capax illius, et Deus, quantum in se est, paratus sit ad illum præstandum, nihilominus ex parte hominis, potest esse impedimentum, ratione cujus sit incapax hujusmodi actus. Triplex autem potest esse hoc impedimentum. Primum est carentia usus rationis, ut est in amentibus et in infantibus ; nam, licet Deus extraordinario et miraculoso modo possit hunc actum infantibus concedere, ut de Beata Virgine et de Joanne Baptista credimus, id tamen non pertinet ad ordinariam legem gratiæ ; esset enim erroneum dicere hujusmodi actum esse infantibus necessarium ad salutem, ut infra dicetur ; vanum autem vel etiam temerarium esset dicere de facto concedi aliquibus, sine Ecclesiæ vel Patrum auctoritate. Aliud impedimentum potest esse ignorantia ; nam, qui non audit res fidei, non potest, secundum ordinariam legem, habere actum ejus, quia *fides ex auditu.* Et, licet Deus, per causas veluti universales, sufficienter providerit modum quo verbum fidei ad omnes possit pervenire, tamen in particulari, non semper ad omnes pervenit, neque Deus ex vi ordinariæ providentiæ tenetur semper hujusmodi impedimenta tollere, quamvis ex speciali gratia sæpe id faciat. Tertium impedimentum est hæresis ; nam qui in uno articulo pertinaciter errat, nihil vera fide credere potest, propter connexionem quam omnia credenda habent in formali ratione objecti fidei, ut supra declaratum est, et in sequentibus iterum attingetur.

4. *Animæ purgatorii adhuc ambulant per fidem.* — Addendum denique est, circa hanc partem, sub viatoribus comprehendi etiam animas in purgatorio existentes, quod etiam attigi in tom. de Pœnit., disp. 47, sect. 2, in fine, nam illæ nondum ad ultimum terminum pervenerunt ; et ideo licet in morte incœperunt a via discedere, nondum tamen viam absolverunt, et ideo adhuc per fidem ambulant, nam sunt justæ, et Deum ex charitate amant super omnia ; ergo necesse est ut illum etiam supernaturaliter cognoscant ; non cognoscunt autem per speciem ; ergo per fidem. Denique nihil in eis est quod cum actu fidei repugnet ; nam revelatio obscura quam in hac vita habuerunt, in eis permanet, solumque

videri potest facta evidentior per aliquarum rerum experimentum; illa autem experientia non transcendit evidentiam in testificante, et ideo non excludit actum fidei, ut supra visum est.

5. *Disputatur quæstio de non viatoribus beatis. — Prima opinio affirmans. — Ejus fundamentum. — Confirmatur opinio.* — Superest dicendum de statu termini, qui est duplex, scilicet, beatitudinis et damnationis. Et de primo quidem fuit opinio Alens., in 3 p., quæst. 64, memb. 7; Durand., in 3, dist. 32, quæst. 3 et 4; Argen., ibid., art. 3, quibus favere videtur Magist., in 3, dist. 23, § *Aliud enim*, dicentium non repugnare fidem statui beatitudinis; et licet de habitu præcipue loqui videantur, tamen etiam extendunt sermonem ad actum. Fundamentum est, quia visio et fides non repugnant, nisi tanquam actus perfectus et imperfectus, qui possunt simul esse in Beatis; nam scientia abstracta comparata ad intuitivam imperfecta est, et tamen utramque simul habent Beati de Deo : similiter se habent scientia naturalis et supernaturalis, et nihilominus manet scientia naturalis in Beatis. Ita etiam prophetia est imperfecta respectu visionis, et nihilominus potest simul esse cum visione, sicut fuit in Christo, teste D. Thoma, 3 part., quæst. 7, art. 8, quod ibidem, in disp. 21, sect. 1, exposuimus. Ex quo respondet Durandus ad Paulum, dicentem fidem non manere, intelligi non de substantia fidei, sed de imperfectione, nam etiam dixit prophetiam non manere. Denique Irenæus, lib. 2 contra Hæreses, cap. 47, et lib. 4, cap. 25, et Tertullianus, lib. de Patientia, cap. 13, indicant fidem, spem et charitatem post hanc vitam manere, et expressius quoad actum Photius Constantinop., in illud 1 Cor. 23: *Nunc autem manent fides, spes*, etc.

6. *Secunda opinio communis.* — Alia vero sententia, communiter recepta, est in Beatis non posse actum fidei infusæ inveniri. Ita divus Thomas 2. 2, quæst. 5, art. 2, et 1. 2, quæst. 67, art. 3 et 5, quem illis locis sequuntur omnes moderni, et reliqui scholastici in 3, dist. 23 et 32. Estque sententia Augustini, serm. 13 de Temp., Chrysostomi, et expositorum communiter in sequentia loca Pauli, cui sententia hæc videtur consentanea esse; nam prima ad Cor. 13 inquit: *Cum venerit quod perfectum est*, *evacuabitur quod ex parte est*, ubi per cognitionem ex parte, fidem intelligit, ut omnes exponunt, et ex ipso contextu facile intelligitur; unde, 2 ad Corinth. 5, dicit fidem et visionem constituere hominem in diversis statibus viæ et termini, et addit, in cap. illo 13 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Neque habet locum responsio Durandi; nam imperfectio fidei est de substantia ejus, ut ex dictis de objecto ipsius constat; et ideo si evacuatur fides quoad imperfectionem ejus, etiam evacuatur quoad substantiam. Ratio vero hujus sententiæ est, quia vel comparatur intellectus Beati ad ea quæ videt, vel ad ea quæ extra Verbum supernaturaliter cognoscit. Circa priora neque eget fide, neque habere illam potest; vel enim omnino repugnat, vel saltem talis fides esset omnino superflua, cum neque certitudinem, neque claritatem augere possit; extra Verbum autem quædam cognoscit Beatus quasi permanenter, seu habitualiter, et de illis habet scientiam infusam; non ergo fidem. Alia vero cognoscit per actualem revelationem, quasi transeuntem, et illa etiam revelatio non generat fidem, quia non est obscura, sed clara, seu de objecto revelato, sive de ipso Deo revelante, qui evidenter patet Beato, et ideo etiam illa cognitio ad fidem non pertinet, juxta superius dicta de objecto formali fidei.

7. *Bipartitum auctoris judicium.* — In hoc puncto, breviter dicendum censeo aliud esse loqui de potentia Dei absoluta, aliud de facto, seu de lege ordinaria, et quasi connaturali visioni Dei, et statui beatifico. Priori modo non videtur mihi implicare contradictionem, quod videntes Deum habeant aliquem actum fidei. Est autem hoc clarius, si talis actus versetur circa res non visas per visionem beatam, quoniam nulla est repugnantia illas revelari obscure, etiamsi Deus ipse clare videatur, sicut potest unus Angelus credere aliquid alteri Angelo sibi illud dicenti, quamvis dicentem videat, cum rem dictam non videat, ut agentes de locutione Angelorum late ostendimus. Quod si sermo sit de eisdem rebus visis, difficilius est ad intelligendum quod actus fidei sit simul cum visione; nihilominus in rigore non video implicationem contradictionis, quia illa concomitantia non est contra substantiam fidei, neque contra formale illius objectum, ut ex his quæ de illo supra diximus, d. 3, sect. 9, a n. 7, constare potest; et hoc etiam suadent aliquo modo argumenta Durandi. At vero de facto longe verius, et fere certum est, Beatos non exercere actus fidei; hoc enim est multo magis consentaneum testimoniis Pauli et dictis Sanctorum. Est etiam valde consonum, et

connaturale statui beatifico, ut probant rationes factæ in secunda opinione; et ideo, loquendo secundum legem ordinariam, simpliciter negandum est posse in Beatis esse actus fidei. Addo vero hoc intelligi de proprio actu intellectus, qui est credere, et consequenter etiam de actu efficaci voluntatis, qui imperet talem actum intellectus. Si autem loquamur de simplici actu piæ affectionis voluntatis quo se paratam exhibeat, et ostendat ad captivandum intellectum in obsequium fidei, si opus esset, talis actus esse potest in Beato, qui simpliciter est actus virtutis, et nullam imperfectionem supponit beatitudini repugnantem. Unde iste conditionales locutiones : *Si Deus mihi juberet credere*, *id facerem*, et similes, esse quidem possunt in Beatis; non tamen declarant aliquem actum fidei, quem de facto habeant, sed solum illum pium affectum, et animi præparationem, quam posse haberi dixi.

8. *Disputatur quæstio de non viatoribus damnatis.* — *Prima opinio affirmat.* — Ultimo, dicendum superest de altero termino, qui est status damnationis, de quo etiam Durandus, in d. 23, q. 9, dicit fidem in damnatis manere, et videtur fuisse sententia Alexand. Alens., 3 p., quæst. 64, art. 6. Et in eam inclinat Salmeron., disp. 3, in epist. Jacobi, et videtur favere D. Thomas 2. 2, q. 18, art. 3, ad 2, ubi constituit differentiam inter fidem et spem informes, quod spes non manet in damnatis, fides autem manet; et omnes loquuntur de actu, nam fundantur in verbis Jacobi, c. 2 : *Dæmones credunt, et contremiscunt,* ubi plane loquitur de actu; et videtur necessarium ut loquatur de actu supernaturali fidei infusæ, alias non recte uteretur illo exemplo ad probandum solam fidem, etiam infusam, non sufficere ad salutem, quod ibi intendit. Ratione etiam confirmari potest, quia damnati (licet non omnes) habuerunt in via fidem et revelationem ejus, cujus revelationis possunt in statu damnationis recordari; quid ergo impedit quominus etiam in illo statu habere possint assensum ex dicta revelatione ?

9. *Secunda opinio, seu assertio negativa de lege ordinaria.* — Nihilominus dicendum est in illo statu non esse neque esse posse verum actum fidei infusæ, seu supernaturalis. Intelligitur assertio de facto et de potentia ordinaria; nam de absoluta clarum est non implicare contradictionem, neque de hoc aliquis quæstionem movit. Sic ergo assertio communis est, D. Thomæ, q. 5, art. 2, ubi Cajetanus et alii, et scholasticorum, in 3, d. 25, ubi Bonaventura, art. 2, q. 3; Gabriel, q. 2, art. 3; sumitur ex Augustino, l. 9 de Civit. Dei, c. 21, dicente dæmones cognoscere Christum, *non lumine, sed efficacia signorum.* Item ex Dionysio, c. 4 de divinis Nominibus, dicente, *carere damnatos omnibus divinis donis.* Unde sumitur prima ratio sufficiens pro hac sententia, quia dona, et auxilia gratiæ non communicantur damnatis; verus autem fidei actus haberi nequit sine auxilio gratiæ, ut dictum est; ergo esse non potest in damnatis; major constat, quia, ut Christus dixit : *Sanctum non datur canibus*, *neque margaritæ projiciuntur ante porcos.* Esset enim superfluum et inutile tale auxilium dare damnatis, tum quia fides est *substantia rerum sperandarum;* illi autem sunt in statu desperationis; tum etiam quia fides datur ut fundamentum justitiæ, illi autem sunt justitiæ incapaces. Alia etiam ratio optima est, quia ad credendum fide infusa requiritur pia affectio et honesta voluntas; damnati autem neque affectionem habent, neque honestam voluntatem habere possunt, ut constat; ergo neque veram fidem; unde non plus credunt, neque majori certitudine, quam ex vi signorum, seu affectuum quos experiuntur, cogantur.

10. *Ad motiva contraria in num.* 8. — *Expositio ad locum Jacobi, quæ non placet.* — *Vera responsio.* — *Ad locum D. Thomæ.* — Ad Jacobum respondent aliqui verbum illud, *credunt,* sumi posse in vi præteriti, id est, crediderunt, et ita argumentum Jacobi erit, dæmones etiam credidisse, utique fide infusa in via, et nihilominus damnatos fuisse, quia fidem sine operibus habuerunt. Sed non placet expositio, tum quia facit aliquam violentiam verbo, sine sufficienti fundamento; tum etiam quia statim addit Jacobus: *Et contremiscunt,* quod sine dubio de præsenti intelligit. Dico ergo cum Augustino, D. Thoma, et communi sententia, dæmones credere fide coacta, non voluntaria, ac subinde naturali, non infusa. Ad objectionem autem respondeo argumentum Jacobi fuisse sufficiens, quia hæretici, qui tunc jam prædicabant fidem sine operibus sufficere ad salutem, non faciebant vim in modo credendi, sed in re credita, et in firmo assensu illius undecumque conciperetur. Ad D. Thomam respondeo non esse sibi contrarium : differentia ergo quam ponit inter fidem et spem, ita intelligenda est, quod fides aliqua de rebus revelatis manere potest in

damnatis, quia fides solum tendit ad veritatem, quæ potest per naturalia signa in illis rebus aliquo modo ostendi; spes autem nulla, neque infusa, neque naturalis, manet in damnatis circa beatitudinem, quia spes fertur in bonum possibile; beatitudo autem nullo modo, supernaturali vel naturali, ostenditur possibilis in damnatis. Denique ad rationem patet responsio ex dictis; nam revelatio præterita non sufficit ad usum fidei in illo statu, propter pravam dispositionem voluntatis. Videatur circa hoc punctum de fide dæmonum, lib. 8 de Angelis, capit. 6.

SECTIO X.

Quos effectus habeat actus fidei.

1. *Resolutio D. Thomæ.* — Quæstionem hanc tractat D. Thomas, in 2. 2. q. 9; et in summa tribuit fidei duos effectus : unus est timor, ex illo Jacobi 2 : *Dæmones credunt, et contremiscunt;* nam, licet fides dæmonum non sit infusa, ut dixi, tamen ex illa sumitur argumentum a simili vel fortiori ratione; alter effectus est purificatio cordis, ex illo Actor. 15 : *Fide purificans corda eorum.*

2. *Prima difficultas contra positam resolutionem. — Secunda difficultas. — Tertia.* — Non caret tamen hæc resolutio aliqua difficultate. Primo, quia actus fidei est immanens, et ex hac parte est actus ultimus, nullum effectum post se relinquens, juxta doctrinam Philosophi, 9 Metaphysicor., cap. 9, text. 16, præsertim quia actus fidei est quædam cognitio speculativa, juxta illud, ad Colossens. 3 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes*, et ad Hebr. 11 : *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei;* ac denique quia per se est cognitio Dei quæ est maxime speculativa; cognitio autem speculativa non est operativa; ergo neque cognitio fidei erit operativa, ac subinde nullum poterit habere effectum. Secundo, in utroque effectu a D. Thoma posito occurrit difficultas; nam in primo de timore dicitur, Ecclesiastici 2 : *Qui timetis Deum, credite illi*, ergo timor est causa credendi. Unde etiam Augustinus, de Catechizandis rudibus, cap. 5, dixit multos venire ad fidem, timore Dei permotos; ergo non potest timor esse effectus fidei. In altero vero effectu occurrit statim difficultas de justificatione per fidem; non enim purificat cor, nisi vera justitia; ergo si fides purificat cor, fides justificat, qui est error hæreticorum hujus temporis. Tertio, possumus objicere, quia si aliquo modo sunt effectus tribuendi fidei, non erunt tantum tribuendi illi duo, sed etiam plures alii; nam imprimis Paulus ait fidem *esse substantiam rerum sperandarum :* ergo etiam spes est effectus fidei. Item Cœlestinus Papa, epistola prima ad Episcopos Gall., cap. 12, dicit omnia honesta studia, et omnium virtutum pias actiones ex fide proficisci; et Augustinus, sermone 10 de Verbis Apostoli, inter effectus fidei ponit omnes dispositiones ad gratiam. Et epistola 105 et 107, omne meritum, sive perfectum sive imperfectum esse fidei effectum; et ita etiam miracula ponuntur effectus fidei, quatenus per illam impetrantur; cur ergo duo tantum effectus illi tribuuntur?

3. *Assertio prima : actus fidei nullos habet effectus physicos, proprie loquendo.* — Non est tamen difficile his satisfacere, rem totam breviter declarando. Adverto igitur duobus modis posse intelligi actum fidei esse causam aliquorum effectuum, scilicet vel physice vel moraliter. Priori modo non solent actus immanentes habere physicos effectus, nisi vel quatenus producunt habitus, vel quatenus unus actus potest esse causa alterius, sicut assensus præmissarum est causa assensus conclusionis, et intentio finis est causa electionis medii. Neutro autem ex his modis possumus aliquem effectum physicum tribuere actui fidei per se ac proprie loquendo. Nam imprimis non producit habitum proprie et effective, quia in materia de Gratia, lib. 8, cap. 4, ostensum est habitus supernaturales et infusos non fieri per suos actus; habitus autem fidei supernaturalis est, et per se infusus, ut sequenti disputatione dicemus. Potest autem actus fidei disponere ad habitum suum, et ita vocari causa ejus; illa tamen causalitas magis moralis est, quam physica, ut in materia etiam de Gratia, citato libero, cap. 5, declaravi. Deinde omnes actus fidei immediate et æqualiter fundantur in revelatione divina, et ideo unus non est proprie causa alterius, quia per discursum non fiunt, sed omnes sunt immediate ab habitu, vel auxilio, et ideo in fide non datur aliquis actus qui sit proprius effectus physicus alterius actus fidei Dices : interdum potest ex assensibus fidei elici assensus alicujus conclusionis; ergo ille erit proprius effectus fidei. Respondeo, si priores assensus solum concurrant ad applicandum sufficienter objectum fidei respectu alterius actus, tunc illum non esse effectum

per se, et physicum, quia, ut supra dixi, sess. 4, nunquam assensus fidei fundatur in assensibus præmissarum, in vi illationis, sed tantum in prima veritate revelante. Si autem talis assensus conclusionis per se fundetur in discursu, jam non est effectus fidei solius, sed cooperante etiam lumine naturali; imo etiam tunc fides non concurrit secundum propriam rationem fidei, sed secundum quamdam generalem rationem assensus certi, propter quod potest illo modo, etiam ad falsum, concurrere, ut supra, sect. 4, n. 5, dixi; atque ita concluditur actum fidei nullum proprium et physicum effectum habere; loquimur autem in genere efficientis, nam formaliter clarum est physice constituere credentem.

4. *Quousque procedat assertio de pia affectione.* — Oportet tamen distinguere in fide actum intellectus ab actu voluntatis, quos supra distinguimus; nam quæ diximus maxime procedunt de actu intellectus, ut constat. Possunt tamen cum proportione applicari ad actum voluntatis; etenim ille etiam supernaturalis est, et ideo habitum etiam per se non producit, et non ordinatur ad alios actus voluntatis, unde etiam ex illa parte non habet proprium physicum effectum. Potest vero ulterius comparari hic actus voluntatis ad actum intellectus, et sic revera est causa ejus, credimus enim quia volumus; et potest dici causa physica, quia voluntas efficaciter applicat intellectum ad credendum, sicut appetitus potest vere dici causa physica motus localis membrorum. Ubi occurrebat statim quæstio de hac causalitate, qualis sit, an sit per proprium influxum, vel potius sit per modum causæ per accidens, et applicantis per naturalem sympathiam potentiarum in eadem anima radicatarum. Sed hæc quæstio physica est (a quibus quæstionibus abstinere soleo). Videri potest in tractatu de Anima, l. 5, cap. 6. Idem vero judicium in hac motione voluntatis ad credendum ferendum est quod in aliis motionibus potentiarum per voluntatem; nam est eadem ratio, et probabilius existimo esse tantum per naturalem subordinationem, et sympathiam potentiarum.

5. *Assertio secunda: actus fidei variis modis sortitur morales effectus.* — Secundo, dicendum est actum fidei morali modo habere posse aliquos effectus, qui varii sunt juxta diversos modos hujus causalitatis. Unus modus est per modum dispositionis, vel proximæ, vel remotæ; et quidem proxime solum disponit actus fidei ad habitum fidei, in quo eadem est ratio de illo quæ de cæteris actibus respectu suorum habituum. Remote vero disponit aliquo modo fides ad totam justitiam, et sic dicitur esse fundamentum justitiæ, in Tridentin., sess. 6, cap. 6 et 8; et ab Augustino, epistola 105, qua de re videri possunt dicta in lib. 8 de Grat., c. 15. Secundus modus hujus causalitatis est per modum meriti de condigno, et sic diximus supra, sect. 7, actum fidei, si sit in homine grato, esse meritorium de condigno formaliter et per seipsum. Hic vero addi potest esse radicem omnis meriti de condigno, et sic omnia præmia talis meriti numerari posse inter effectus fidei; et sic dixit Cyrillus, lib. 11 in Joan., cap. 16, fidem esse radicem et originem æternæ vitæ, ita exponens verba illa Joan. 14: *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Tertio, esse potest hæc causalitas per modum impetrationis, ad quam reducitur meritum de congruo; et ita fidei tribuuntur miracula tanquam effectus ejus; imo omnes effectus orationis sunt hoc modo effectus fidei, ut constat ex supradictis, et tradit Augustinus supra, epistola 107. Quarto, et maxime proprie et connaturaliter fides operatur moraliter, excitando voluntatem ad actus, quia proponit supernaturalia objecta valde honesta, quibus maxime solet voluntas ad bonum excitari; et hoc est, quod maxime intendit D. Thomas, in quæstione citata, et sufficienter declarabitur respondendo ab objectiones in principio factas.

6. *Ad primam difficultatem in num. 2.—Ad secundam. —Ad tertiam.* —Ad primum, dicitur primo, per priorem illius partem probari, actum fidei non habere proprios effectus physicos, quod concessimus. Ad alteram vero partem de cognitione speculativa, respondemus fidem non tantum esse speculativam, sed etiam practicam; judicat enim amandum esse Deum, et similia, ut paulo post iterum attingam. Ex hac ergo parte potest moraliter movere voluntatem. Addo etiam ex pura fidei contemplatione posse resultare delectationem in voluntate, quæ potest inter effectus fidei numerari. Ad secundam objectionem, respondemus, ad priorem quidem ejus partem, merito timorem poni inter effectus fidei, quia proponendo comminationes divinas, timorem excitat, ut dixit Concilium Tridentinum, supra cap. 6, et Augustinus, in Enchiridio, cap. 5. Solet autem quæri an hoc sit intelligendum de timore servili vel filiali; dicendum est autem de utroque verum esse. Quia vero fides interdum est sine charitate, et aliquando est illi conjuncta, in

priori statu frequentius excitat timorem servilem; et ita loquitur Tridentinum supra. In posteriori autem statu, facilius excitat timorem filialem, qui ex charitate nascitur; et charitas si perfecta sit, ut dixit Joan., *foras mittit timorem,* utique servilem; neque obstat quod timor etiam possit inducere ad fidem, quia vel talis timor supponit fidem aliquam, et sic inducit ad perseverantiam et augmentum fidei, vel est ante primum actum fidei, et sic vel est valde imperfectus, et ordinis naturalis; vel solum est in nobis per modum excitantis gratiæ resultantis ex aliqua illuminatione divina; timor autem supernaturalis, et qui sit proprius actus humanus, semper est effectus fidei. In alia vero parte illius objectionis attingebatur quæstio cum hæreticis de justificatione, quomodo sit effectus fidei, sed eam remittimus in materiam de Gratia, lib. 8, cap. 17, et breviter dicimus fidem non purificare cor formaliter, sed fundamentaliter et radicaliter, et excitando voluntatem ad reliquos actus, per quos purificatur et recte disponitur cor ad charitatem et gratiam formaliter ipsum purificantem; et sic dicit Augustinus, libro secundo contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 5: *Justum ab injustis distinguit ipsa lex fidei, quia justus ex fide vivit;* sic etiam de fide dixit Leo Papa, serm. 4 de Epiphan.: *Hæc est quæ de peccatoribus facit sanctos,* utique excitando et inducendo illos; et sic etiam dicit Paulus, ad Gal. 5, quod *fides per charitatem operatur;* ubi etiam obiter notari potest contra eosdem hæreticos, fidem, quæ habet hos effectus, non esse fidem illam specialem de propria sanctitate, quam ipsi fingunt, nam illa de se non excitat ad sanctitatem vitæ et morum, sed potius prout ab ipsis ponitur, licentiam præbet libere operandi, et peccandi cum illa fiducia, *quod peccatum non imputabitur;* prout autem illa fides dari potest ex speciali privilegio alicui, per singularem revelationem, supponit potius sanctitatem quam facit, quamvis juvare possit ad spiritualem profectum et consolationem. Unde patet responsio ad ultimam objectionem; fatemur enim spem etiam esse effectum fidei, quem non omisit divus Thomas in illo articulo primo, ad argumenta; sed fortasse de illo non fecit specialem quæstionem, quia in ipsa definitione fidei positus fuerat. Sub ultimo autem effectu *purificandi cor,* includi possunt omnes boni motus, qui per fidem possunt excitari. Vel etiam dici potest justitiam nostram post fidem inchoari a timore, et in purificatione cordis consummari, et ideo sub illis duobus extremis omnes effectus fidei comprehendi.

DISPUTATIO VII.

DE VIRTUTE FIDEI QUANTUM AD HABITUS EJUS.

Materia hujus disputationis magna ex parte tractata est in libris de Gratia, agendo de habitibus infusis, et ideo in præsenti omittemus omnia quæ generalia sunt, solum breviter indicando quomodo in fidem conveniant; illa vero quæ fuerint fidei propria ex professo declarabimus.

SECTIO I.

Utrum fides ponat aliquem habitum in intellectu, et quis vel qualis ille sit?

1. *Assertio prima: datur fides habitualis.*— Primo, suppono tanquam certum dari in intellectu habitum fidei per se infusum, ut ex professo disserui, lib. 6 de Grat., cap. 8. Circa quam assertionem advertendum est, ex supra dictis, circa easdem res revelatas posse nos habere actus fidei acquisitæ, qui naturales sunt, et præterea actus fidei infusæ. Ex prioribus ergo manifestum est resultare in intellectu habitum acquisitum, qui fit propria virtute et actione talium actuum, et manere potest, etiamsi fides infusa amittatur, ut in hæretico constat. Unde fuit quæstio apud antiquos Doctores, an præter hunc habitum requiratur alius in intellectu, qui sit infusus, et aliqui eorum in partem negantem inclinarunt, quia putabant actum fidei infusæ quoad substantiam non distingui ab acquisito, sicque putabant habitum infusum non esse necessarium. Jam vero certa res est dari hunc habitum infusum, natura sua distinctum ab acquisito. Ratio est, quia actus fidei infusæ sunt specie distincti ab acquisitis, quia habent rationem formalem objecti longe diversam. Item sunt supernaturales quoad substantiam, ut supra visum est, disputat. 6, sect. 5; ergo requirunt habitum ejusdem ordinis.

2. *Dubium an sit certum de fide.—Auctoris resolutio affirmans.* —Solet autem quæri an hoc tempore conclusio quoad hanc partem sit de fide; nam aliqui simpliciter negant, licet dicant esse ita certam, ut sine temeritate negari non possit. Alii dicunt esse de fide quo-

ad parvulos, non quoad adultos, quia in istis possunt Scripturæ et Concilia explicari de actibus, non autem in parvulis. Alii vero e contrario dicunt esse de fide in adultis, propter definitionem Tridentini, sess. 6, cap. 6 et 7, ubi post actum fidei dicit infundi justitiam, quæ fidem, spem et charitatem includit, et postea dicit fidem non amitti per omne peccatum, quod necesse est intelligi de habituali; negant autem de parvulis, quia in illis locis Concilium solum loquitur de adultis. Mihi tamen videtur esse de fide quoad omnes, ut in materia de Gratia dixi, lib. 6, cap. 3 et 8. Nam dictæ definitiones recte probant de adultis, et ad parvulos extenduntur, quia, licet quoad dispositiones ad justitiam differant ab adultis, non tamen quoad ipsam formalem justitiam, ut manifeste tradit idem Concilium, in sess. 5, et ideo inter justos fideles et catholicos, æqualiter et univoce parvuli numerantur.

3. *Corollarium primum de subjecto habitualis fidei.—Corollarium secundum de ejus definitione.—Corollarium tertium de causis et effectibus ejus.—Corollarium quartum, posse prædictum habitum intendi, remitti vero minime.* —Ex quibus intelligitur primo, hunc habitum esse subjective in intellectu; probatur, quia actus ad quos eliciendos infunditur, sunt in intellectu, ut supra, disputatione præcedenti, sect. 1 et 9, probavi; habitus autem in potentia eliciente actus ponendus est, quia illi dat facultatem et inclinationem operandi. Secundo, potest facile ex dictis colligi definitio hujus habitus seu virtutis; est enim habitus inclinans et dans supernaturalem facultatem eliciendi assensum, propter auctoritatem primæ veritatis revelantis. Quæ definitio tota satis patet ex dictis; solet etiam ad hunc habitum applicari definitio Pauli, ad Hebr. 11, ut videri potest ex D. Thoma, q. 4, art. 1. Sed hoc omitto, quia in actu de quo revera Paulus ibi locutus est, satis est supra, disputat. 6, sect. 2, explicata definitio, et accommodatio a quovis, nullo negotio, fieri potest. Tertio, facile potest ex dictis intelligi quas causas vel effectus habeat hic habitus; nam propria et principalis causa est solus Deus, sicut de Gratia habituali diximus, l. 8, c. 3. Quia hic est unus ex habitibus gratiæ, et supernaturalis, ac per se infusus. Potest vero instrumentaliter infundi per sacramentum, ut fit in parvulis per baptismum; non fit autem per actus secundum propriam efficientiam, quia hoc etiam generale est habitibus infusis; quamvis possit actus fidei esse dispositio ad habitum. An vero per primum actum fidei statim infundatur habitus, in materia de Gratia, lib. 8, cap. 13, a n. 14, disputatum est, et sectione 3 aliquid attingam. Quoad effectus vero, per se et immediate non habet hic habitus alium effectum, præter suos actus, quia hoc est adæquatum munus ejus; mediante autem actu credendi, possunt huic habitui attribui omnes effectus ejusdem actus, disputatione præcedenti sectione ultima numerati, ut per se constat. Quarto, infertur habere hunc habitum illam proprietatem, quæ est posse augeri et intendi, quia communis est gratiæ habituali, ut in lib. 9 de Gratia explicatum est. Unde cum proportione ita sentiendum de augmento vel intensione hujus habitus, sicut de augmento gratiæ aut charitatis; et eadem ratione hic habitus diminui seu remitti non potest, utique in se; nam quoad species et apprehensiones objectorum diminui potest, sicut et augeri, ut notum est. Nihilominus tamen in totum corruptibilis est; quibus autem modis id contingat, sect. 3 et 4 dicemus.

4. *Assertio secunda: habitus fidei est simplex qualitas. — Assertio non loquitur de speciebus ad apprehensionem requisitis.—Sed de ea qualitate quæ proxime concurrit ad judicium cum intellectu.*—Dico secundo: hic habitus fidei unicus est, et una simplex qualitas. Ut probetur et declaretur assertio, distinguenda sunt duo, quæ ad cognitionem solent requiri, scilicet, apprehensio, et judicium, propter quæ duo, sunt etiam duo principia necessaria, nimirum species, propter apprehensionem seu conceptionem objecti, et habitus, seu aliquod lumen, propter judicium. Quando ergo dicimus fidem esse unicum habitum, seu qualitatem, non comprehendimus species; nam illæ, sine dubio, distinctæ sunt; non sunt tamen supernaturales aut infusæ, per se ac de lege ordinaria loquendo; nam res fidei apprehendimus modo naturali, et per analogiam, vel respectum aliquem ad eas res quas sensibus percipimus. Unde ante primum actum fidei, præcedunt omnes species necessariæ ad credendum, et fieri potest ut aliquis, sufficienter apprehendens res fidei, infidelis maneat, non præbens assensum; et similiter christianus qui fit hæreticus, licet fidem amittat, non tamen species, ut experientia notum est. Non tractamus igitur de speciebus, quæ plures etiam esse possunt, sed de qualitate per se infusa. De qua est secundo advertendum fidem interdum appellari in Scriptura nomine *lumi-*

nis, de quo recte intelligi potest illud Joan. primo: *Illuminat omnem hominem, etc.*, et illud Psalm. 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui;* et clarius 1 Petri 2: *Vocavit nos in admirabile lumen suum*; sumitur etiam ex 2 ad Corinth. 4, ad Colossens. 1.

5. *Dicta qualitas dicitur etiam lumen supernaturale, quod est ipsemet habitus fidei.* — Hinc ergo putarunt aliqui in fide habituali duas esse distinguendas qualitates, unam, quæ sit lumen fidei; alteram, quæ sit habitus fidei; sicut in naturali scientia, habitus distinguitur a lumine intellectus; sed hæc sententia, quam similiter refutavi in tomo de Incarnatione, disp. 29, sect. 2, non habet ullam verisimilitudinem, quia neque necessitas, neque ratio aliqua talis distinctionis cogitari potest; nullum enim est officium habitualis fidei, quod per habitum sufficienter non exerceatur; habitus enim ille juvat potentiam, et quia in substantia sua supernaturalis est, dat ei facultatem operandi, quantum per qualitatem superadditam et permanentem dari potest; et eodem modo inclinat potentiam ad assensum, et consequenter etiam illuminat habitualiter illam, quia lumen potentiæ non illuminat illam, nisi dando vires ad attingendam veritatem. Unde actualis illuminatio, quæ in actu consistit, non fit a tali lumine nisi effective, quomodo etiam fit ab ipso habitu; ergo in re non est distinctio inter habitum et lumen fidei, sed solum secundum diversos respectus illa nomina recipit. Dicitur enim lumen quatenus manifestat objectum, habitus vero quatenus permanenter informat potentiam; sicut lumen gloriæ est etiam habitus potentiæ, neque sunt ibi duæ qualitates. Lumen autem fidei est quædam illius luminis participatio. Non est tamen simile de lumine naturali intellectus, quia illud non distinguitur ab ipsa potentia, cui superadditur habitus, ut det illi facilitatem; et ita lumen naturale est subjectum habitus acquisiti, quod in præsenti cogitari non potest; sed tam lumen quam habitus fidei immediate est in intellectu, et dat illi facilitatem quantum potest.

6. *Probatur jam assertio.* — Quod vero ipse habitus fidei, in ratione habitus, unus tantum sit, tradunt Doctores, in 3, d. 23, ubi præcipue Scotus et Gabriel; et docet etiam Augustinus. 13 de Trin., cap. 2, ubi recte declarat in unoquoque homine esse unam fidem, quæ numero quidem multiplicatur, specie autem una est; et ita intelligit illud ad Ephesios 4: *Unus Deus, una fides;* et Scriptura semper loquitur de fide ut una, 1 ad Corinth. 13, et ad Heb. 11, ubi uni fidei tribuuntur omnes fidei actus; et eodem modo loquuntur Concilia, præsertim Tridentinum, sess. 6. Ratio vero est, quia unum est objectum formale fidei, ut supra probatum est disp. 3, unde etiam sumit habitus unitatem suam, ut nunc suppono; et ideo etiam supra dixi, in disp. 6, sect. 3, omnes actus fidei esse ejusdem speciei. Et hæc ratio probat hunc habitum etiam esse simplicem qualitatem, ut specialiter notavit Marsil., in 3, d. 14, q. 1; et Almayn., p. 13, q. 7. Dicitur autem simplex, non respectu intensionis; nam si verum est per intensionem addi partem aliquam entitatis, non potest qualitas intensa esse omnino simplex; sed hoc nunc non agimus, philosophisque remittimus, in quorum gratiam id late discussimus, disp. 46 Metaphys. Dicitur ergo simplex quoad extensionem, quia, licet cognitio fidei possit extensive augeri in fideli, lumen ipsum fidei non augetur, sed illi plura objecta materialia applicantur; nam quodlibet lumen fidei, quantumvis remissum, dat facultatem assentiendi cuicumque veritati propositæ, et de se æqualiter ad omnes inclinat, ideoque ex hac parte non recipit augmentum; neque contra hoc difficultas alicujus momenti occurrit.

7. *Objectio de fide practica, et speculativa.*

Dilutio. — Solum posset quis objicere, quia datur fides speculativa et fides practica, quæ non possunt in unum simplicem habitum convenire, quia practicum et speculativum distinguunt habitus secundum philosophum; assumptum constat ex modo loquendi Scripturæ; aliquando enim tribuit fidei speculationem et contemplationem veritatis, ut ad Colossens. 3: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes;* et ad Hebr. 11: *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei.* Aliquando vero fidei tribuitur operatio, Jacobi 2: *Fides cooperabatur operibus ejus;* ad Galatas 5: *Fides per charitatem operatur.* Respondeo hismet testimoniis probari unam esse fidem, quæ utrumque munus exercet; nam sæpe Scriptura de eadem fide loquitur. Ratio vero est, quia eadem revelatione cognoscimus et credimus veritates speculativas et practicas nostræ fidei; et ita illa distinctio tantum materialis est, respectu fidei; ut, verbi gratia, eadem fides ostendit Deum esse trinum et unum, quod est objectum speculabile; et Deum esse diligendum super omnia, quod est principium practicum; et ita eadem fides est principium vere cognoscendi et recte amandi eumdem Deum, sicut

in patria eadem visio Dei eamdem vim habet, ut in lib. 2 de Attributis, cap. 18, a n. 10, ostendimus. Recte igitur dicit Cajetanus 2. 2, q. 4, art. 2, circa tertium, fidem esse habitum unum, eminenti modo practicum et speculativum, licet soleat simpliciter dici speculativus, quia hoc habet ex primario objecto suo; et ita exponit D. Thomam ibi, idemque dici solet de Theologia in principio primæ partis, ubi de hoc late. Videri etiam possunt quæ dicta sunt in Metaph., disp. 44, sect. ult.

8. *Assertio tertia: habitus fidei est virtus intellectus. — Eam quidam negant. — Eorum ratio.—Et confirmatio.—Alii nobiscum astruunt.—Alii mediam viam eligunt, qui refelluntur.*—Dico tertio: Hic habitus fidei virtus est intellectualis. In hac assertione est aliqua dissensio inter Doctores; aliqui enim absolute illam negant, ut Durand. in 3, dist. 23, q. 4, art. 2, ubi divus Thomas, quæst. 2, art. 3, quæstiuncula 1, idem sentire videtur, et q. 14 de Veritate, art. 3, ad 5. Ratio est, quia virtus est dispositio potentiæ ad optimum, ut sumitur ex philosopho, 7 Physic., text. 17; optimum autem intellectus est evidens cognitio, et clara; ergo habitus fidei cum non det evidentiam, non est dispositio intellectus ad optimum; ergo non est virtus intellectualis; et confirmatur, quia Aristoteles tantum posuit quinque virtutes intellectuales, et nulla illarum est fides, ut patet 6 Ethic. Alii vero sequuntur conclusionem positam, ut D. Thom. 2. 2, q. 4, art. 5, ad 2, et 1. 2, quæst. 62, art. 3, ad 2, et moderni communiter eisdem locis; et Capreol., in 3, d. 23, quæst. 1, et Molin., 1 part., quæst. 1, art. 6; Valent., tom. 3, disp. , q. 4, punct. 5. Cajetanus vero, illo art. 5, mediam quamdam viam elegit, dicens fidem esse virtutem intellectus, non intellectualem. Hæc dissensio magna ex parte est de modo loquendi; inter omnes vero mihi maxime displicet distinctio Cajetani, quia neque in proprietate, neque in usu verborum fundata est, neque intelligi potest; nam si fides est virtus intellectus tanquam subjecti, oportet ut habeat differentiam virtutis informantis intellectum, ab illa autem differentia intellectualis vocatur. Idem ergo est virtutem esse intellectualem ac esse virtutem intellectus. Inter alias autem duas sententias, dico esse discrimen in modo loquendi, quia utraque confitetur fidem esse obscuram, et illi non posse subesse falsum; unde an hoc sufficiat ad appellandam illam virtutem, necne, solum videtur spectare ad modum loquendi, in quo mihi multo magis placet ille quem in conclusione posui.

9. *Notationes pro assertione cujus modus loquendi magis placet.—Probatur jam assertio auctoritate. — Et ratione.—Responsio ad rationem contrariam, et ejus confirmat. in n. 8.*—Ut autem melius intelligatur, notanda est doctrina D. Thomæ 1. 2, quæst. 56, art. 3, ubi distinguit fidem, vel secundum se spectatam, id est, ut præcise pertinet ad intellectum, vel prout subest voluntati, et ab illa recipit moralem denominationem. Hic ergo priori tantum modo consideratur, nam de altero dicemus sectione 2 et 3. Item distinguit divus Thomas inter virtutem intellectualem et virtutem simpliciter; docet enim nullam virtutem, nisi voluntatis, vel ut subest voluntati, esse virtutem simpliciter; quia sola virtus voluntatis tendit ad bonum honestum, ut tale est, et confert actibus bonum moralem usum. Hic ergo non agimus de virtute simpliciter, sed solum in ratione virtutis intellectualis. Ita ergo dico fidem secundum se habere hunc gradum virtutis, quod imprimis est consentaneum modo loquendi Scripturæ, nam ad Colossens. 2 dicitur per fidem dari, *plenitudinem divitiarum intellectus;* quomodo ergo non est virtus ejus? Item Concilium Milevitanum, cap. 4, de fide exponit illud Psalmi 65: *Qui docet hominem scientiam.* Ratione declaratur, quia virtus potentiæ est habitus inclinans indefectibiliter potentiam ad bonum suum, id est, semper ad bonum, et nunquam ad malum; hoc autem habet fidei habitus, respectu intellectus; nam bonum intellectus est veritas, malum autem falsitas; fides vero ita inclinat ad verum, ut nunquam inclinet ad falsum; est ergo virtus. Consequentia est clara, et minor supponitur ex dictis disp. 6, sect. 5; major autem probatur, quia non est de ratione virtutis, ut inclinet ad summum bonum potentiæ, alias sola una esset in unaquaque potentia, illa scilicet quæ summum bonum attingeret. Item non est de ratione virtutis quod attingat objectum summa perfectione, alias spes non esset virtus, quia non attingit Deum propter se, qui est modus perfectissimus; nec philosophia esset scientia, quia non est tam evidens, sicut Mathematica; ergo ad rationem virtutis satis est quod attingat verum bonum, nunquam declinando ad malum; et quod respectu illius conferat de se optimum operandi modum, scilicet prompte et delectabiliter, de quo maxime locutus est Aristoteles definiendo virtu-

tem; et ita simul responsum est ad fundamentum contrariæ sententiæ. Ad numerationem autem virtutum intellectualium, quam Aristoteles fecit, respondetur locutum esse de virtutibus acquisitis ; non enim cognovit infusas, neque etiam modum assentiendi obscurum et infallibilem; nam, si cognovisset illum, præsertim circa divina, proculdubio non negasset habitum conferentem talem assensum esse multo perfectiorem virtutem quam sit scientia naturalis, cum ipse alias dixerit, secundo de Partibus animalium, capite tertio, melius esse divina utcumque attingere, quam creata perfecte cognoscere. Reductive tamen, sicut Doctores melius loquentes, Theologiam vocant scientiam, vel potius sapientiam, et ita comprehendunt illam sub genere virtutis intellectualis, ita fides potest reduci ad intellectum propter suum simplicem assentiendi modum in superioribus explicatum.

10. *Assertio quarta : fides est virtus Theologica.*—Dico quarto : fides est una ex virtutibus Theologicis, quæ assertio intelligitur de fide ratione habitus intellectualis, secundum se spectati; et ita est communis Doctorum, ac sumitur ex Paulo 1 ad Corinth. 13, ubi specialiter dicit : *Nunc manent tria hæc, fides, spes et charitas;* ex quo modo loquendi colligimus, inter illa tria esse specialem convenientiam in ratione virtutis, quæ explicatur nomine virtutis Theologalis, et consistit in hoc quod talis virtus attingit Deum immediate, et tanquam objectum materiale, et tanquam rationem objecti, et modo etiam divino et supernaturali; omnia autem hæc in fide reperimus; nam et credit Deum, et Deo, et supernaturali modo, id est, certitudine quadam divina; est ergo Theologica virtus. Plura de hac assertione videri possunt, lib. 6 de Grat., capit. 8. Neque in hoc est aliqua difficultas: solet autem quæri quem ordinem servet hæc virtus ad reliquas, quod divus Thomas quæsivit secunda secundæ, quæst. 4, articulo 7, sub his terminis : *An sit prima virtutum?* Breviter autem dico, si comparatio fiat in perfectione, fidem non esse primam; nam excedit charitas, teste Paulo, loco citato, quamvis de modo excessus sit controversia, quæ non potest hic dirimi, nondum intellecta perfectione charitatis; dirimetur autem tractat. 3, disputat. 3, sect. 1, a num. 3. Et eadem ratione omitto comparationem inter fidem et spem, quæ videatur tract. sequenti, disputat. 1, section. 6, a numer. 4. Respectu autem aliarum virtutum, non est dubium quin fides præcedat ratione sui generis et objecti. Si autem comparatio fiat ordine generationis, sic fides est prima respectu omnium virtutum, quæ ab ipsa omnino distinguuntur, quia est fundamentum justitiæ, ut sæpe dictum est; dico autem, *quæ ab illa omnino distinguuntur,* quia si compararetur ad suum habitum voluntatis, de quo statim dicemus, potest habere dubitationem, quam sectione etiam sequenti expediemus.

SECTIO II.

Utrum fides requirat in voluntate proprium habitum, et quis vel qualis ille sit.

1. *Prima opinio negans talem habitum propter ipsam fidem. — Fundamentum. — Alterum fundamentum.* — Circa fundamentum hujus quæstionis aliqui Doctores negant dari in voluntate habitum infusum ad credendum, seu propter ipsam fidem ; ita tenuit Scotus in 3, d. 25, q. 2. Fundatur, quia sufficit habitus in potentia eliciente actum fidei, quia ille solus est principium physicum, et per se talis actus ; voluntas autem solum est causa movens, et quasi per accidens, et ideo non eget habituali perfectione. Eamdem sententiam tenuit Henric., Quodlib. 5, q. 21. Et addit pro fundamento, quod intellectus informatus habitu fidei est per se sufficiens principium actus, et determinans intellectum, etiam sine positiva dependentia a motione voluntatis, quia satis est ut non contradicat; ad quod non indiget habitu. Non abest ab hac sententia Vasquez, 3 p., q. 7, in commentario art. 3, dum nullum peculiarem habitum in hac re agnoscit.

2. *Secunda opinio Cajetani, requirens habitum charitatis ad fidem formatam.* — Secunda sententia est Cajetani, secunda secundæ, quæst. 4, artic. 2, qui dicit, ad perfectionem fidei requiri habitum aliquem in voluntate ; declarat autem hoc esse intelligendum de perfectione fidei formatæ, non de perfectione fidei secundum se ; unde addit illum habitum non esse distinctum a charitate, et consequenter negat fidem secundum se, seu informem, postulare habitum aliquem in voluntate; quæ sententia etiam placuit quibusdam posterioribus Thomistis ; et quidem, si attente spectetur, non est diversa ab opinione Scoti et Henritici ; nam Henricus expresse fatetur fidem

formatam, seu omnino perfectam in ordinem ad finem ultimum, postulare consortium charitatis, neque id negaret Scotus; nam est perfecte evidens, ut sectione sequenti declarabimus. In altera autem parte negante habitum voluntatis ad fidem secundum se, convenit Cajetanus cum Scoto; et Cajetanus ipse nullum adducit fundamentum, præter argumenta Scoti, quæ dissolvit ac si facta essent contra necessitatem habitus voluntatis ad fidem formatam, quod Scotus non cogitavit, nam intellexit D. Thomam de fide secundum se, et melius quidem quam Cajetanus, qui D. Thomam exposuit de fide formata.

3. *Assertio prima affirmans : requiritur habitus in voluntate etiam ad fidem informem.*— Dico autem primo: ad habitualem fidem, etiam informem, perfectam autem in ordine ad suum actum et objectum, necessarius est specialis habitus voluntatis. Ita tenent Medina, libro 4 de Recta in Deum fide, capite 2; et Molin., in Concord., q. 14, disputat. 8, § *Hic etiam breviter*. Et sine dubio est expressa sententia divi Thomæ, dicta quæst. 4, art. 2, in corpore, et ad secundum; nam ibi ad fidem requirit habitum voluntatis, non propter ordinem ad finem ultimum, sed propter intrinsecam conditionem, quæ est esse voluntariam, ut supra vidimus. Hoc etiam ostendit ratio divi Thomæ, quæ talis est: Quando actus per se pendet a duabus potentiis, una eliciente, altera imperante, necessarius est habitus in utraque potentia, ut subjectum sit integre dispositum habitualiter, seu intrinsece constitutum in actu primo ad exercendum talem actum; sed actus fidei ita pendet ab intellectu et voluntate intrinsece, et ex vi suæ speciei; ergo præter habitum intellectus, requirit habitum in voluntate. Consequentia evidens est, quia habitualis fides est integra dispositio, et actus primus ad credendum in actu secundo; minor vero in superioribus probata est, disp. 6, sect. 6; major autem videtur ex terminis evidens, quia si causa integra coalescat ex duabus potentiis, et altera tantum habitualiter perficiatur, non potest causa adæquata esse perfecte disposita, et ita effectus ex altera parte claudicabit. Declaratur manifestius, quia, licet voluntas ad actum credendi comparetur ut potentia imperans, non potest tamen imperare, nisi eliciendo actum volendi credere; ille autem actus supernaturalis est; ergo ut connaturaliter fiat, requirit proprium habitum ejusdem potentiæ, non minus quam cæteri actus supernaturales voluntatis; quæ ratio sine dubio convincit et solvit fundamentum contrariæ sententiæ, quia hic non requiritur habitus voluntatis immediate, nisi propter actum elicitum ab illa, qui actus non solum necessarius est ad primum actum fidei, seu in eo instanti in quo infunditur fides, sed etiam postea ad exercendos studiose et constanter in suo ordine actus fidei.

4. *Assertio secunda : prædictus habitus est virtus moralis.* — Dico secundo : hic habitus voluntatis virtus est moralis, seu, latius loquendo, appetitiva, unde simpliciter est virtus, quoad essentiam suam. Hanc assertionem attigi, partim lib. 6 de Gratia, capite 8, num. 17, partim lib. 11, cap. 5, a num. 10. Et sumo ex divo Thoma 1. 2, quæst. 56, art. 3, ubi dicit fidem, ut præcise spectatam in intellectu, esse virtutem secundum quid, id est intellectualem; ut conjunctam autem voluntati, a qua pendet, esse virtutem simpliciter; ergo supponit ipsum habitum voluntatis esse virtutem simpliciter, nam propter quod unumquodque tale, et illud magis. Loquitur autem de voluntate per se necessaria ad fidem, ut sic, et consequenter de isto habitu. Ratione etiam probatur facile ex dictis, quia imprimis habitus est per se infusus; nam est proportionatus actui propter quem eliciendum datur: ostendimus autem supra, disp. 6, sect. 5, voluntatem credendi esse supernaturalem in substantia. Unde fit etiam ut talis habitus sit principium per se actus honesti et liberi, et propter motivum honestum; nam hæc omnia de voluntate credendi determinata ibi sunt; sed alii habitus voluntatis non sunt virtutes simpliciter, nisi quia sunt principia talium actuum; ergo etiam hic habitus est virtus simpliciter, et per se infusa. Dixi autem hoc esse intelligendum secundum essentiam virtutis; nam secundum statum, vel relationem ad ultimum finem aliter loquendum est, secundum D. Thomam, ut sectione sequenti explicabo.

5. *Assertio tertia : prædictus habitus distinguitur a charitate.* — Dico tertio: hæc virtus non est charitas, sed res et species ab illa distincta. Hæc est contra Cajetanum et nonnullos Thomistas, qui illum sequuntur. Et probatur ex dictis, primo, quia charitas non est per se, et ex intrinseca necessitate fidei, conjuncta cum habitu fidei, id est, ex natura rei requisita ad eliciendum connaturali modo integrum actum fidei, ut moralis est et humanus; ergo est virtus distincta. Declaratur præterea ex primo actu credendi, nam pia affectio quæ ad illum

præcedit, non est actus charitatis, ut recte notavit D. Thomas, dicta quæstione quarta, articulo septimo, ad quintum. Quod non solum est verum actualiter, quia tunc non elicitur a charitate, eo quod præcedit illam, sed etiam aptitudinaliter, ut ita rem explicem, quia non est actus natus elici a charitate, tum quia est quasi remota dispositio ad illam ; tum maxime quia non est amor Dei, nec propter bonitatem Dei immediate. Unde sumitur ratio a priori, quia motivum hujus virtutis est longe diversum a motivo charitatis, nam charitas habet pro objecto formali ipsam Dei bonitatem ; hæc autem virtus habet pro objecto formali honestatem, quæ in credendo invenitur : motiva autem formalia sunt, quæ distinguunt habitus et virtutes; neque major ratio distinctionis invenitur inter religionem, verbi gratia, et charitatem, quam inter hanc virtutem et eamdem charitatem.

6. *Corollarium primum.—Secundum.—Tertium.*—Et ex hac assertione intelligitur primo, quamvis actus fidei in homine justo possit fieri ex affectu charitatis, tamen charitatem non esse proprium habitum elicientem affectum fidei, propter honestatem ejus; sed solum esse imperantem, sicut potest actum religionis vel aliarum virtutum imperare, et ita perfectio illa, quam addit fidei hoc imperium charitatis, extrinseca illi est, tam quoad certitudinem, quam quoad honestatem fidei; et ideo habitus piæ affectionis, de qua tractamus, propinquius et magis intrinsece se habet ad fidem, quam charitas. Secundo, sequitur ex dictis hanc virtutem non esse Theologalem: probatur, quia non est charitas, ut ostendi, et a fortiori non est spes, ut per se patet, et omnes fatentur : distinguitur etiam ab habitu fidei, qui est in intellectu, quem diximus esse propriam virtutem Theologalem ; ergo non est Theologalis virtus. Ratio vero a priori est, quia hæc virtus non attingit Deum immediate, quod est necessarium ad virtutem Theologalem ; sed immediate versatur in materia creata, scilicet circa actum credendi, qui creatus est, licet per illum attingat mediate Deum, quod non sufficit, sicut alias late declaravimus in virtute religionis, lib. 3, cap. 2. Unde tandem concluditur hunc habitum esse quamdam virtutem moralem, sicut est religio; atque adeo in quo sensu in secunda assertione illam dixerimus moralem, nimirum, ut a Theologali distinguitur.

7. *Prædictam virtutem quidam putant esse obedientiam.— Rejiciuntur si intelligant specialem.* — Hinc vero statim oritur dubitatio, quænam virtus moralis hæc sit. Quidam dicunt esse virtutem obedientiæ, quia per affectum fidei subjicitur intellectus ad obediendum Deo; virtus autem obedientiæ complectitur omnem materiam, in qua obeditur Deo, qualis maxime est materia fidei, juxta illud ad Rom. 1 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*, et citatur pro hac sententia D. Thomas, 3 part., quæst. 7, articul. 2. Sed hæc sententia vera non est, quia duplex est obedientia : una materialis, quæ exercetur in observatione omnium præceptorum ; et hoc modo sine dubio habet locum etiam in fide ; et ita loquitur Paulus supra, quem allegat et imitatur D. Thomas. Hæc vero obedientia non est specialis virtus, et ideo sicut in aliis materiis moralibus non excludit necessitatem specialium virtutum , ita neque in præsenti. Alia est obedientia formalis , quæ intendit observationem præcepti, præcise quia præceptum est , et veluti ad reddendum jus suum superiori, et hæc est specialis virtus obedientiæ, cum qua non potest hic habitus fidei coincidere , quia motivum ejus non est ratio præcepti, sed sola honestas, quæ invenitur in credendo primæ veritati , quæ est ratio formalis longe diversa, ut attingit D. Thomas 2. 2, quæst. 4, artic. 7, ad 3; et ideo non minus distinguitur hic habitus a virtute speciali obedientiæ, quam aliæ virtutes morales particulares. Unde etiam immerito recentiores aliqui prædictam sententiam de obedientia attribuunt Medinæ, citat. cap. 2, cum solum de generali obedientia ibi loquatur, et aperte vocet imperium et animi pietatem.

8. *Alii putant esse religionem. — Non placent.* — Alii tribuunt hunc effectum credendi religioni, et ita dicunt hunc habitum esse ipsam virtutem religionis prout circa talem materiam versatur: sicut Cajetanus alias dixit pœnitentiam esse ipsam religionem. Et fundamentum potest esse idem, quia religio reddit Deo omne debitum ; inter illa autem, quæ Deo debemus , unum est fides. Item quia credendo etiam colimus Deum, et religio est virtus quæ movet ad colendum Deum. Verumtamen neque hoc placet, ut citato cap. 3 de Relig., num. 3, attigi, quia proprius affectus fidei non est formalis affectus colendi Deum, sed solum assentiendi testimonio divino propter honestatem, quæ in tali fide reperitur. Unde hæc virtus non attendit, ut sic dicam , rationem cultus et honoris divini, quod est officium religionis, neque etiam at-

tendit rationem debiti quasi personalis, quod magis pertinet ad justitiam, sed attendit, ut sæpe dixi, honestatem talis materiæ, quæ est fides, quatenus per se est consentaneum rationi, dare assensum his quæ proponuntur sufficienter, ut a Deo testificata, quæ est ratio formalis virtutis longe diversa.

9. *Alii volunt esse studiositatem. — Refelluntur.* — Aliter dici potest hunc affectum pertinere ad virtutem studiositatis, quam posuit D. Thomas 2. 2, quæst. 166. Et inter alia quæ illi tribuit, unum est bene disponere affectum ad recte movendum intellectum ad credendum, ut specialiter dicit artic. 2, ad 3. Cum ergo hic habitus bene disponat voluntatem ad movendum intellectum recte in materia fidei, videtur constitui sub studiositate, et hunc dicendi modum amplexi sunt Valent., tom. 3, disputat. 1, quæst. 1, punct. 4, § *Sitne fides*, versic. *Ad tertium*, et quæst. 4, punct. 2; Salas, 1. 2, tom. 2, tract. 11, disput. 6, sect. 6, in fine; et alii recentiores. Si quis autem attente consideret objectum illius virtutis, et rationem ponendi illam, facile intelliget hanc, de qua tractamus, esse altiorem virtutem; nam studiositas posita est ad moderandum affectum inter nimiam curiositatem et negligentiam seu tarditatem in affectu sciendi et cognoscendi res veras. Unde ad illam magis pertinet movere intellectum ad exercitium inquirendi et studendi, quam movere ad specificationem et determinationem actus in assentiendo. Hæc autem virtus fidei principaliter ponitur ad movendum intellectum quoad specificationem et determinationem assensus; ergo est virtus distincta; quod declaratur a contrario, nam peccatum hæresis est moraliter contrarium huic virtuti, et non potest proprie dici contrarium studiositati, quia non est vitium curiositatis aut negligentiæ, sed est duritia et pertinacia cordis; ergo virtus hæc diversæ rationis est ab studiositate. Unde hæc etiam virtus inclinat non solum ad internum assensum, sed etiam ad fidei confessionem, quod ad studiositatem non pertinet.

10. *Assertio quarta, statuens esse virtutem moralem ab omnibus aliis distinctam. — Quo nomine censenda hæc virtus.*—Dico ergo quarto et ultimo, hanc esse specialem virtutem moralem, ab aliis distinctam. Hæc assertio concluditur ex dictis, quasi per sufficientem enumerationem, quia hæc virtus non est Theologalis, neque continetur sub aliis moralibus, quia exclusimus illas ad quas maxime reduci posset; ergo est specialis. Deinde probatur ratione a priori ex objecto suo, quia respicit in illo specialem honestatem ad nullam aliam virtutem pertinentem; vincit etiam peculiarem difficultatem quæ est in credendo *sicut oportet;* ergo est specialis, et ita explicatum est cujus essentiæ et speciei hæc virtus in re ipsa sit. Si autem quæratur quod nomen habeat, non est in eo multum immutandum: convenienter autem et consentanee ad communem usum potest per antonomasiam dici *habitus piæ affectionis* voluntatis, utique ad res fidei. Aliqui etiam illam vocant specialem obedientiam ad credendum: quod sano modo intellectum potest admitti, ita ut non intelligatur formaliter de obedientia ad Deum, ut præcipientem, sed de subjectione et obsequio intellectus ad Deum, ut testificantem. Unde potest etiam convenienter appellari, *virtus captivans*, *et recte movens intellectum in obsequium Dei*, ut videtur sensisse D. Thomas, 3 part., quæst. 7, artic. 2, ad secundum. Denique si quis velit illam studiositatem vocare, sub illa voce comprehendens omnem virtutem voluntatis recte moventem intellectum ad usum cognoscendi vel assentiendi, non est cum illo de nomine contendendum, dummodo non neget esse specialem virtutem infusam, et habentem propriam excellentiam in illo genere.

11. *Prædicta virtus non auget numerum virtutum Theologalium. — Est potissima inter morales.* — Solum potest contra hanc virtutem objici, quia sequitur non esse tantum tres habitus in virtutibus Theologalibus, sed quatuor, quod videtur repugnare Paulo dicenti: *Nunc autem manent tria hæc*, 1 ad Cor. 13; respondeo concedendo esse quatuor habitus, in illis tamen tantum esse tres virtutes Theologales, de quibus locutus est Paulus; nam hic habitus non est virtus Theologalis, ut declaravi. Addo etiam fidem, ut dicit virtutem pertinentem ad genus moris, sub quo etiam virtutes Theologales comprehenduntur, sic tantum esse unam virtutem quasi moraliter compositam ex habitu voluntatis, et intellectus; nam sicut actus credendi est moraliter unus, licet compositus ex affectu et assensu, et in eo tantum est una moralis bonitas et formalis honestas, sicut etiam est una tantum libertas, ita etiam ex duplici habitu intellectus et voluntatis, una virtus simpliciter constituitur; et ita etiam hoc modo et ratione Theologales virtutes etiam in genere moris tres tantum sunt. Unde etiam obiter intelligi potest habitum hunc piæ affectionis, inter virtutes post Theo-

logales primum locum tenere, tum ordine rationis, quia etiam ejus actus prior natura est, ut probavimus; tum etiam ordine perfectionis, ut verosimilius apparet, quia versatur in materia creata digniori et difficiliori cæteris, et per illam attingit Deum nobilissimo modo, et subjiciendo illi supremam hominis potentiam.

SECTIO III.

An per omne peccatum mortale amittatur habitus fidei; ubi simul de divisione fidei in formatam et informem.

1. *Partis affirmantis argumentum primum. — Argumentum secundum. — Argumentum tertium.* — In sectionibus præcedentibus explicata est essentia habitus fidei, cum omnibus causis, effectibus et proprietatibus illius; solumque supererat aliquid dicendum de personis in quibus hic habitus reperitur. Hoc autem declarando durationem ejus, consequenter explicabitur; quantum autem hic habitus duret, dicendo de modis quibus corrumpi potest, constabit. Igitur habitus fidei corrumpi potest, vel in hac vita, vel in termino ejus, seu post illam; et hi duo modi declarandi a nobis sunt. Circa primum autem sopponimus ut certum, fidei habitum semel infusum, non amitti nisi per peccatum; nam *dona Dei sunt sine pœnitentia*, et ideo, nisi homo ex parte sua illa abjiciat, vel demereatur, non auferuntur, quod maxime verum est de habitibus pertinentibus ad justitiam et sanctitatem justitiæ. Superest ergo inquirendum, quod propositum est, an quodlibet peccatum mortale sufficiat ad expellendum a nobis habitum fidei. Pars enim affirmans probari potest, primo, quia omne peccatum mortale expellit gratiam; habitus autem fidei pendet a gratia, sicut proprietas a forma; ergo consequenter etiam tollitur fides; hac enim ratione per omne peccatum, omnes aliæ virtutes infusæ amittuntur, et ita dixit Paulus, 1 adTimoth. 1 : *Amittentes bonam conscientiam, circa fidem naufragaverunt :* ergo, etc. Et probatur præterea, quia ob hanc causam habitus fidei in sua infusione pendet ab habitu gratiæ, quia sine illa non infunditur, ut sentit Tridentinum, sessione sexta, capite septimo; ergo etiam sine gratia non conservatur. Secundo, potest sumi argumentum ex illo Jacobi 2 : *Fides sine operibus mortua est :* nam sicut homo mortuus non est verus homo, ita fides mortua non est vera fides : unde est illud Gregorii, homilia vigesima sexta in Evangelio : *Vera fides est, quæ in hoc, quod verbis dicit, moribus non contradicit;* ergo post peccatum non manet vera fides, ac subinde neque fides ; quia quod non est verum ens, non est ens. Tertio, peccatum mortale meretur privationem omnium donorum Dei; ergo etiam fidei : antecedens patet, tum quia est infinitæ malitiæ; tum etiam quia alias per nullum peccatum amitteretur, quia non est major ratio de uno quam de alio ; nam licet unum videri possit magis contrarium fidei quam aliud, nihilominus alia possunt esse graviora et magis demeritoria.

2. *Error hæreticorum in præsenti quæstione. — Quodnam ejus fundamentum, et quo in loco confutetur.* — In hoc puncto hæretici hujus temporis simpliciter dicunt fidem amitti per omne peccatum mortale. Intelligunt autem de fide justificante, secundum ipsos, formaliter et non tantum fundamentaliter; quam dicunt esse fidem particularem, qua quis credit sibi non imputari peccata, ac subinde se esse justum. Unde etiam loquuntur non de omni peccato, quatenus est transgressio legis divinæ, quia si non imputetur, aiunt, non habet vim et efficaciam peccati; loquuntur ergo de illo quod imputatur ad peccatum, quod solum fit, quando homo non habet fidem de ipsa non imputatione. Et ita facile patet fundamentum hujus erroris, quia ablata illa fide particulari aufertur forma justificans si autem illa perseverat, etiamsi homo peccet vel male operetur, semper manet forma justificans; ergo per quodlibet peccatum quod imputetur, amittitur vera fides. Unde isti consequenter irrident distinctionem fidei in formatam et informem, ut latius refert Ruardus, articulo octavo, et alii. Verumtamen fundamenta hujus erroris ineptissima sunt, et in materia de Gratia, libro octavo, capite decimo octavo, sufficienter improbata, ubi ostensum est inanem esse illam fidem particularem, cum de propria justitia sine speciali revelatione haberi non possit. Item ostensum est nullam esse fidem justificantem, nisi fidem dogmatum, et illam non sufficere, neque esse formam, sed radicem justitiæ.

3. *Assertio de fide, non amitti habitum fidei per quodlibet mortale.* — Veritas ergo Catholica est, fidei habitum non amitti per omne peccatum mortale; hanc docui libro undecimo de Gratia, capite quinto, numero quinto. Estque de fide definita in Concilio Tridentino, sessione sexta, canone decimo octavo,

ubi, licet non exprimat habitum, sed absolute dicat fidem non amitti, nihilominus tantum de habitu verificari potest; nam actus moraliter loquendo non est, sed potius impeditur dum homo actualiter peccat. Idem sumitur ex illo Jacobi secundo : *Fides sine operibus mortua est*; et ex illo primæ Corinth. decimo tertio : *Si habuero omnem fidem*, etc., *charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest*, ubi clare supponitur fidem posse esse sine charitate, quod esse non posset si per omne peccatum mortale amitteretur. Unde recte dixit Augustinus, primo de Trinitate, capite decimo octavo, fidem sine charitate *esse posse, non prodesse*; idem docet, de Fide et operibus, capite decimo quarto, 21 de Civitate Dei, capite vigesimo sexto, et alii Patres communiter, quos referre non oportet, quia res est clara et vulgaris. Ratio autem est, quia non omne peccatum est contrarium fidei, nec destruit rationem formalem objecti ejus, ut per se constat; unde fit ut homo in peccato mortali existens possit credere omnia revelata, et quia revelata sunt, et hanc fidem animo et proposito retinere; ergo et habitu; item potest sperare, pœnitere, saltem imperfecte, per attritionem supernaturalem, et potest etiam orare ; at hæc non fiunt sine vera fide ; ergo retinet illam. Denique contra hæreticos, licet fidelis , quando peccat , credat sibi imputari peccatum, non ideo amittit fidem ; imo contrarium credendo illam amitteret; ergo, quamvis ita peccet ut sibi imputetur peccatum, non ideo fidem amittet. Plura contra eosdem videri possunt libro undecimo de Gratia, capite sexto.

4. *Ad primum argumentum in num.* 1. — *Fidei habitus non solum conservari, sed etiam generari potest sine charitate.* — Ad primum argumentum, negamus fidem, quoad habitum, pendere necessario ab habitu gratiæ, quia non comparatur ad gratiam tanquam proprietas necessario manans ab illa, in quo differt a charitate, et a virtutibus moralibus et donis infusis, sed comparatur ut fundamentum quod potest manere destructo ædificio. Cum vero Paulus dicit, *amittendo bonam conscientiam naufragari circa fidem*, non ideo dicit quia per omne peccatum contra conscientiam amittatur fides, sed quia peccatum aliquo modo debilitat fidem, quatenus aufert affectum erga Deum, et impedit gratiæ influxum : unde fit ut, si peccata multiplicentur, sæpe contingat cadere in hæresim, per quam amittatur fides, et hoc est *naufragari circa fidem*, quod non dixit Paulus contingere omnibus peccatoribus, sed multis, quando majori facilitate et licentia contra conscientiam operantur. Petitur autem in illo argumento, an sit idem dicendum de prima infusione fidei quod de conservatione. Quod est quærere an fidei habitus interdum infundatur prius tempore, quam habitus gratiæ et charitatis; sed hoc dubium tractavi sufficienter in materia de Gratia, libro octavo, capite vigesimo tertio, a numero undecimo, ubi partem affirmantem tenui, quæ nunc etiam vera mihi videtur, cum Cajetano, Soto, et aliis modernis quos ibi retuli, et videtur idem sentire D. Thomas, prima secundæ, quæstione sexagesima secunda, articulo quarto, et secunda secundæ, quæst. 6, artic. 3, ad 3, ubi dicit, qui recipit fidem sine charitate non perfecte sanari a culpa, licet sanetur ab errore. Et ratio est, quia ante charitatem potest homo habere verum actum fidei, ut aperte docet Tridentinum, sess. 6, cap. 7, et sumitur ex Joan. 12; actus autem est sufficiens dispositio ad habitum, qui non petit infundi per modum proprietatis manantis a gratia, ut fides revera non petit; item quia potest recipi Baptismus cum dispositione ad fidem, et non ad charitatem; sacramentum autem dat effectum cui non opponitur obex. Denique quia hæreticus conversus ad fidem sine pœnitentia peccatorum incipit esse vere fidelis, et membrum Ecclesiæ; ergo recipit fidem; hac enim ratione justus peccans non creditur perdere fidem, quia nihilominus manet fidelis et verum membrum Ecclesiæ. Quas rationes ideo repeto, quia confirmant assertionem; et ita solvitur facilius illud argumentum. Quia vero contraria opinio, scilicet, quod habitus fidei in principio non infundatur sine charitate, probabilis est, ideo posset etiam responderi negando consequentiam, et aliquam rationem differentiæ constituendo, qualis est ratio physica, quod plura solent ad generationem requiri quam ad conservationem; vel ratio moralis, quod difficilius quis privatur acceptis quam recipiendis; vel ratio Theologica, quod Deus non dat salutem spiritualem dimidiatam, et ideo, donec quis se disponat ad integram justitiam, Deus non confert aliquam partem ejus; tamen, quia est benignior in puniendo, ideo non semper aufert totam justitiam, quam contulit, usque ad fundamentum ejus, nisi specialis oppositio vel prava dispositio peccantis illud requirat.

5. *Expeditur secundum argumentum decla-*

ratione fidei formatæ, et informis. — Secundum argumentum petit ut explicemus distinctionem fidei in mortuam et vivam, seu formatam et informem, quam etiam tradidi citato capite de Gratia, a numero octavo, et docet divus Thomas secunda secundæ, quæstione quarta, articulo trigesimo quarto, et sexto, et ibi Cajetanus, et reliqui expositores, et communiter Doctores in 3, distinctione vigesima tertia, et vigesima quarta, et sumpserunt ex Augustino locis citatis, et libro de Cognitione veræ vitæ, capite trigesimo secundo. Et eamdem attingit Bernardus, sermone secundo de Resurrectione; habetque fundamentum in Jacobo, capite secundo, dicente, *fidem sine operibus esse mortuam.* Unde necessario fit fidem aliquam, utique cum operibus, esse vivam. Vivum autem et mortuum differunt tanquam formatum et informe secundum formam, quæ possit vitam dare; et quia vita animæ in gratia et charitate consistit, illa dicetur fides viva, quæ charitate formatur; illa vero mortua vel informis, quæ sine charitate existit; et ita sequitur distinctio ex assertione posita. Nam probatum est posse esse fidem sine charitate; ergo datur fides informis; datur etiam *fides, quæ per charitatem operatur*, teste Paulo, ad Galat. quinto; ergo datur etiam fides formata.

6. *An re distinguantur. — An utraque sit donum Dei.* — Ex qua probatione facile possunt expediri omnia quæ de his duobus membris desiderari possunt. Primum est, quomodo distinguantur. Nam divus Thomas et Magister referunt opinionem dicentem distingui specie tanquam diversos habitus, quod sentit Glossa, in rubrica de summa Trinitate et fide Catholica, et alia glossa, priorem approbans, in Clement. unica, eodem titulo; certum autem est esse unum et eumdem habitum, secundum diversos status sumptos ex parte subjecti, et ex concomitantia vel habitudine ad habitus gratiæ et charitatis. Quod enim non possint esse duo habitus, non solum specie, verum etiam neque numero distincti, patet ex dictis; quia idem habitus fidei qui erat in homine justo, perseverat in peccatore; ergo idem qui prius erat formatus, postea est informis. Item utraque fides habet idem officium substantiale, ut sic dicam, nimirum assentiendi revelatis propter auctoritatem Dei, solumque differunt in habitudine ad Deum, ut ultimum finem super omnia dilectum, et consequenter in fructu seu merito in ordine ad vitam æternam; quæ differentia accidentalis est; sicut idem opus virtutis, verbi gratia, jejunii, in homine justo est vivum, in peccatore mortuum, cum tamen opus substantialiter idem sit; unde facile etiam respondetur alteri interrogationi, an utraque fides sit donum Dei; affirmandum enim est sine dubio, quod de fide formata est clarum; de informi vero id tradit divus Thomas secunda secundæ, quæstione sexta, articulo secundo, et patet, quia fides informis retinet substantiam fidei; ostensum autem in superioribus est, fidem in substantia sua esse supernaturalem. Unde certissimum est etiam peccatorem indigere speciali auxilio gratiæ ad credendum fide christiana, quamvis ejus fides informis sit. Est ergo illa fides donum Dei, quamvis ejus informitas non sit ex Deo, sed ex ipso peccatore; nam est imperfectio orta ex peccato.

7. *An utraque sit fundamentum justitiæ? — An utraque sit virtus simpliciter?* — Alia interrogatio est, an utraque fides sit fundamentum justitiæ; nam Patres interdum hoc tribuunt fidei formatæ, interdum vero informi. Sed res est facilis, nam fides per substantiam suam, quatenus est talis Dei cognitio, est fundamentum justitiæ, ut ex supra dictis constat; unde, quia in utroque statu conservat illam substantiam, in utroque retinet rationem fundamenti, sed diverso modo: nam quando formata est, actu sustinet ædificium spiritualis justitiæ; quando vero est informis, apta quidem est sustentare, licet de facto desit justitia; illud autem sufficit ad denominationem fundamenti, ut ex materialibus etiam ædificiis constat. Denique interrogari solet an utraque fides sit virtus simpliciter; nam de formata non est dubium; de informi autem Durandus, dicta distinctione vigesima tertia, quæstione sexta, idem contendit, quia esse virtutem simpliciter est denominatio intrinseca, ex proprio objecto et ratione; esse autem formatam et informem, est denominatio extrinseca; ergo non tollit rationem virtutis simpliciter. Contrarium autem docet divus Thomas supra, ex principio generali, quod charitas est forma virtutum, sine qua nulla est virtus simpliciter; et hoc defendunt Cajetanus ibidem, et alii, et cum Magistro in 3, distinctione vigesima tertia, ubi Albertus, articulo quinto; Bonaventura, articulo secundo, quæstione prima; Richardus, articulo 4, quæstione prima. Est tamen controversia de modo loquendi; nam hæc denominatio virtutis potest dicere essentiam

vel statum virtutis. Priori modo nemo negat quin fides informis sit virtus simpliciter quoad essentiam, quia retinet proprium bonum voluntatis essentialiter honestum a quo habet hanc rationem virtutis simpliciter, ut supra, sect. 1, cum D. Thoma etiam diximus. Quoad statum vero, dicitur virtus secundum quid, quia caret omnibus perfectionibus quæ ex consortio charitatis proveniunt, et præsertim quia nihil fructuosum quoad meritum vitæ æternæ operari potest, propter quod mortua etiam dicitur, non in ratione fidei, sed in ratione virtutis, et ita satis responsum est ad secundum argumentum.

8. *Ad tertium argumentum.* — Ad tertium fundamentum, de demerito peccati mortalis, respondetur probare quidem potuisse Deum, utendo rigore justitiæ, privare peccatorem etiam habitu fidei, tamen de facto id non facere, quia est magis consentaneum suavi providentiæ divinæ, quia quamvis peccator amittat justitiam, semper relinquitur in hac vita spes recuperandi illam; et ideo fuit conveniens non auferri fidem, quæ est fundamentum spei et justitiæ. Petitur autem in illo argumento, an sit aliquod peccatum tanti demeriti, ut propter illud fides amittatur, quod explicabitur sectione sequenti.

SECTIO IV.

Utrum per omne peccatum hæresis seu infidelitatis perdatur habitus fidei?

1. *Qui negent.* — *Eorum argumentum primum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Evasioni occurritur.* — Fuit opinio Durandi in 3, distinctione vigesima tertia, quæstione nona, hæreticum [1], quamvis discredat uni vel alteri articulo fidei, non perdere habitum fidei, si aliquos credat; quam opinionem secuta est Glossa in cap. *Firmiter*, in summa Trinitate. Fundari potest primo in argumento sumpto ex sectione præcedenti, quia si per tale peccatum amitteret habitus fidei, maxime demeritorie; sed hoc modo non amittitur ; ergo. Probatur minor, quia multa sunt peccata majoris demeriti, quam sit peccatum hæresis vel infidelitatis, et per illa non tollitur fides; ergo neque per hæresim. Secundo, quia non repugnat credere aliquid fide infusa quia Deus dicit, et non credere omnia quæ Ecclesia dicit esse a Deo revelata, sicut non repugnat fide acquisita credere dicenti unam rem, et non aliam; ergo non repugnat manere habitum fidei in hæretico. Probatur, quia ille qui sic credit est hæreticus, quatenus non credit Ecclesiæ ; et nihilominus retinebit habitum fidei, quatenus aliquem actum fidei habet, quia qui est capax actus, est etiam capax habitus. Antecedens autem patet, tum quia multi hæretici videntur ita credere, et ita profitentur; tum etiam quia, si quis haberet a Deo specialem revelationem, posset illi fidem adhibere, etiamsi alias non credat Ecclesiæ. Tertio, quia post peccatum hæresis vel infidelitatis manet hæreticus tam aptus, et facilis ad credenda reliqua in quibus non errat, sicut antea erat; ergo signum est retinere eumdem habitum. Dices id esse verum de habitu acquisito. Sed contra, nam fieri potest ut nullum habeat acquisitum circa veritates fidei, quia forte semper illas credidit per actus infusos, per quos non acquiritur habitus, et non per actus acquisitos, et præterea si habitus acquisitus fidei non amittitur totus totus unico actu, cur amittetur habitus fidei infusæ?

2. *Assertio prima: per quamvis mortalem hæresim fides amittitur.* — *Probatur ex Scriptura primo.* — Nihilominus dicendum est, per quemlibet actum hæresis, qui sit mortale peccatum infidelitatis, amitti omnino habitum fidei. Hæc est sententia divi Thomæ, secunda secundæ, quæstione quinta, articulo tertio, ubi Cajetanus et omnes. Et communiter Scolastici, in 3, distinctione vigesima tertia, ubi Scotus, quæstione prima, ad primum; Gabriel, quæstione prima, articulo tertio; Capreolus, distinctione vigesima quarta, ad argumenta contra tertiam conclusionem. Et est ita certa conclusio, ut sine errore negari jam non possit. Primo, quia est maxime consentanea Scripturis; dicit enim Joan. de hæreticis, prima epistola, capite secundo : *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis ; nam si ex nobis essent permansissent utique nobiscum.* Ex quibus verbis colligunt Patres hæreticum non permanere in Ecclesia, ut dicitur etiam in extravagante *Unam sanctam*, de majoritate et obedientia; ideo autem non permanet hæreticus in Ecclesia, quia non habet fidem : peccatores enim qui fidem informem retinent, in Ecclesia manent, ut est res indubitata. Confirmat hoc Paulus, prima ad Timoth. primo, dicens, quosdam *amittentes bonam conscientiam, circa fidem naufragasse ;* loquitur autem de Alexandro et Hymenæo hæreticis, qui non totam fi-

[1] Consulatur auctor, lib. 1 de Gratia, cap. 7.

dem, sed articulum resurrectionis negaverant, ut idem Paulus declaravit, prima ad Timoth. secundo; dicuntur autem naufragasse, quia navem, id est, Ecclesiam perdiderunt, ut exponit Chrysostomus, etiam quam habere videbantur, addit Hieronymus. Unde in eadem Epistola prima ad Timoth., capite sexto, de hæretico addit Paulus: *Superbus est, nihil sciens*, id est, nihil certo et firmiter credens, sed (ut subjungit) *languens circa quæstiones et pugnas verborum;* ac denique ad Titum, tertio capite: *Subversus est qui hujusmodi est.*

3. *Probatur secundo ex Tridentino. — Et ex Patribus.* — Secundo docuit hoc expresse Tridentinum, sessione sexta, capite decimo quinto, dicens: *Asserendum est non infidelitate per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio peccato mortali, quamvis non amittatur fides, gratiam amitti.* Dicunt vero aliqui hæc verba non facere certam fidem, quia postea in canonibus posuit Concilium illam partem negativam, quod *fides non amittatur per omnia peccata;* non tamen partem affirmativam, quod *fides amittatur per infidelitatem.* Sed hoc non multum refert, quia etiam doctrina capitum de fide tenenda est; nam in fine capitis 16, dicit Concilium, qui illam firmiter fideliterque non crediderit, justificari non posse; nihilominus tamen omitti potuit illa pars in canone trigesimo octavo, quia illam non negabant hæretici, contra quos canones facti sunt. Magis videtur obstare, quia Concilium non directe, sed quasi obiter, et per parenthesim, illud docet; propter quod non dixi rem esse de fide. Nihilominus tamen, quia absolute Concilium illud affirmat, sine errore negari non potest, præsertim cum consensus etiam Patrum accedat, et præcipue videri potest Augustinus, capite quinto Enchiridii, et libro primo contra Epistolam Parmeniani, capite septimo, et libro secundo de Nuptiis et concupiscent., capite septimo, et de Unitate Ecclesiæ, capite quarto, et de Fide et Symbolo, capite decimo; et Ambrosius, libro septimo in Luc., capite decimo primo, et sermone quinquagesimo tertio, et alii qui communiter dicunt hæreticos solo nomine esse Christianos, cum revera Christo non credant; si autem veram fidem in habitu, et quoad aliquos actus retinerent, vere ac proprie essent Christiani.

4. *An infidelitas physice expellat fidem. — Affirmant quidam.—Prima ratio.*—Ut autem ratione declaremus hanc veritatem, et argumenta solvamus, explicare oportet quomodo unus actus infidelitatis totam fidem expellere possit, id est, an physice, et ex intrinseca rei natura, vel moraliter, et ex ordinatione divina. Quidam enim dixerunt actum hæresis physice expellere habitum fidei, quia moralis expulsio potest esse per demeritum, quod non sufficit, ut primum argumentum probare videtur; item, quia ita infidelitas excludit fidem, sicut peccatum mortale charitatem, cum sit eadem proportio et oppositio; sed mortale peccatum physice expellit charitatem, ut videtur sentire D. Thomas, in materia de charitate, ac multi ejus discipuli sequuntur; ergo idem erit in præsenti; unde pro hac opinione citari possunt omnes, qui ita de charitate sentiunt, quod specialiter aliqui moderni opinati sunt; fuitque antiqua opinio, quam refert et probabilem censet Ocham, in loco statim citando.

5. *Secunda assertio in ordine communis negativa, tam quoad habitum intellectus, quam quoad piam affectionem. — Probatur quoad habitum intellectus, et primo impugnatur expulsio physica effectiva.* — Nihilominus dicendum censeo, quod jam libro undecimo de Gratia, capite septimo, a numero undecimo, scripsi, habitum fidei non expelli physice per peccatum infidelitatis. Hæc est communior sententia, quam tenet Bonaventura, in tertio, distinctione vigesima septima, articulo primo, quæstione quarta, et distinctione trigesima prima, articulo primo, quæstione prima, ad secundum; et Durandus, ibidem, quæstione prima, ad primum, et in primo, distinctione decima septima, quæstione decima; Scotus, in 3, distinctione vigesima tertia, quæstione prima, ad primum; Gabriel, quæstione secunda, articulo tertio, dubio secundo; et ibidem Almaynus et Ocham, Quodlibeto tertio, quæstione septima. Quoniam vero diximus duos esse habitus in fide, unum intellectus, alterum voluntatis, neuterque manet in hæretico, de utroque probanda est assertio. Et primo de intellectu; nam duobus modis potest una forma physice expellere aliam, scilicet, effective aut formaliter; neutro autem modo actus infidelitatis excludit habitum intellectualem fidei; ergo, etc.; probatur minor quoad priorem partem de *effectiva* expulsione, quia tunc una forma expellit effective aliam, quando efficit aliquid cum quo forma, quæ expellitur, conservari non potest, ut ex philosophia suppono, ac videri potest in disputatione 45 Metaph., sectione secunda; actus autem erroris non efficit aliquid in intellectu, formaliter incompossibile habitui fidei; ergo. Probatur

minor, nam maxime efficere potest habitum erroris inclinantem ad similem actum, quia actus immanens nihil aliud potest causare; id vero in præsenti non sufficit, primo, quia per primum actum non efficitur perfectus habitus, sed ad summum dispositio imperfecta, quæ non semper valet excludere contrarium habitum. Secundo, quia, licet daremus primum actum esse valde intensum, et inducere similem habitum, nihilominus ex natura rei ille habitus non excluderet fidem, quia est acquisitus, atque adeo natura sua non repugnat formaliter cum infuso, ut videre licet in peccatore habente habitus vitiorum valde intensos; nam si justificetur, recipit omnes virtutes infusas, et tamen non statim amittit habitus omnes vitiorum; eodem enim modo manet propensus ad vitia; alias experimento posset cognoscere suam justificationem. Idemque argumentum est de hæretico, qui cum primum ad fidem convertitur, recipit habitum infusum fidei, et tamen non statim perdit omnes habitus falsos quos in doctrina fidei habebat, ut docet etiam experientia. Ratio vero est, quia habitus acquisitus et infusus sunt diversi ordinis; contraria autem, ejusdem ordinis et generis esse debent, teste Philosopho, decim. Metaph., capite sexto, et satis explicui in citato loco Metaph. Item, quia habitus acquisitus supponit potestatem, dat vero solam facilitatem quam debet auferre contrarius habitus; infusus autem neque confert neque aufert facilitatem in naturalibus, sed addit potestatem supernaturalem, et ideo in se formaliter non pugnant; et hæc pars ex sequenti magis confirmabitur.

6. *Deinde impugnatur expulsio physica formalis.* — Quod autem actus erroris *formaliter* non expellat habitum intellectualem fidei, probatur primo, quia, si talis actus habeatur sine culpa mortali, ut fieri potest, per ignorantiam invincibilem vel moralem indeliberationem, tunc per illum actum non excluditur habitus fidei; ergo manifestum est non esse *formaliter et physice* repugnantem illi, quia in illo actu est tota entitas physica, et tota informatio intellectus, quæ solet esse cum peccato; ergo signum est expulsionem non provenire ex physica incompossibilitate, sed ex mortalitate peccati: et hæc ratio probat etiam de habitu, quia etiam actus ille potest habitum suum efficere. Secundo probatur ex generali principio physico, quia actus non expellit formaliter habitum, ut docuit etiam D. Thomas secunda secundæ, quæstione vigesima quarta, articulo decimo secundo. Et ratio est, quia non servant proportionem, sicut non repugnat formaliter motus sursum, cum habituali seu naturali propensione ad motum deorsum. Ergo etiam in præsenti actus erroris non pugnat formaliter cum habitu fidei; ergo nullo modo illum potest formaliter expellere. Et hæ rationes a fortiori probant actum infidelitatis, prout est in voluntate, non posse excludere physice habitum fidei qui est in intellectu, quia neque habet formalem repugnantiam cum illo, cum non sint in eadem potentia, neque efficit aliquid in intellectu formaliter excludens fidem.

7. *Probatur ulterius assertio quoad piam affectionem, imo quoad utrumque habitum.* — Quod vero etiam habitus voluntatis non excludatur physice per culpam voluntatis, eodem fere discursu facile probari potest; quia non effective, cum non inducat habitum formaliter incompossibilem, neque formaliter, quia culpa illa non est habitus, sed actus. Accedit quod interdum potest amitti hic habitus piæ affectionis sine expresso et formali actu voluntatis, per virtualem et tacitum consensum, in quo esse non potest efficacia seu causalitas physica. Assumptum declaratur in eo qui habet dissensum vel dubitationem circa rem fidei, sine sufficiente advertentia ad peccatum mortale; nam, si postea advertat quid agat, et nihilominus in eodem actu seu dubitatione persistat, incipit graviter peccare per virtualem consensum, nam prior actus, ex consideratione adveniente, fit deliberatus, et voluntas non tollens illum tacite consentit, etiamsi novum actum non habeat; tunc autem expelletur habitus fidei; ergo signum est hanc expulsionem non esse physicam, sed moralem. Et hoc etiam confirmatur quoad utrumque habitum, quia solum dubium in fide sufficienter voluntarium, etiam indirecte, ad illam expulsionem sufficit, juxta cap. *Dubius,* de hæreticis.

8. *Tertia assertio: infidelitas expellit fidem moraliter, tum demeritorie, tum dispositive.— Declaratur ex D. Thoma. — Objectioni satisfit.* — Tunc vero urget primum argumentum. Nam inquiro qualis sit hæc causalitas moralis. Doctores enim citati solum assignant rationem meriti vel demeriti, contra quam procedit dictum argumentum, quia ratio illa non videtur sufficiens, cum eadem vel major in aliis peccatis inveniatur. Propter hoc ergo addo ultimo peccatum infidelitatis expellere habitum moraliter, tum demeritorie, tum etiam dispositive. Prior pars clara est, posterior declaratur optime a divo Thoma; quia qui dissentit

ab uno articulo fidei, eo ipso manet impeditus et indispositus ad credendum aliquid per verum assensum infusum, et cum certitudine orta ex formali motivo fidei; ergo manet indispositus ad habitum fidei; nam qui est indispositus ad operandum sicut oportet, in tota materia habitus, est etiam indispositus ad ipsum habitum. Antecedens fundatum est in iis quæ supra diximus de ratione formali objecti fidei, in disputatione tertia, ubi ostendimus omnia revelata per fidem ita esse connexa in objecto formali suo, ut omnium certitudo a singulis pendeat; nam si unum posset esse falsum, omnia essent incerta. Simili ergo ratione, qui per infidelitatem unum articulum negat, nihil potest cum certitudine fidei credere. Dicet aliquis rationem hanc non solum probare moralem indispositionem, sed etiam physicam repugnantiam. Respondetur non ita esse, tum quia sicut actus boni disponunt ad habitus infusos non physice, sed moraliter, ut in materia de Gratia dixi, libro octavo, capite quinto, ita etiam e contrario actus mali moraliter disponunt ad amissionem habituum; sicut etiam diximus libro undecimo, capite quarto, de peccato mortali respectu gratiæ et charitatis; tum etiam quia, licet daremus actum infidelitatis circa unum articulum, quamdiu durat, omnino impedire, etiam physice, cæteros actus fidei, nihilominus non excluderet naturaliter habitum fidei, quia homo semper manet potens ad mutandum illum actum infidelitatis, et exercendum habitum fidei; satis ergo est ut illa sit moralis dispositio repugnans.

9. *Concluditur solutio ad primum argumentum in n.* 1. — *Ad secundum argumentum in eod. n.* 1. — *Salas* 1. 2, *q.* 71, *tract.* 3, *disp.* 2, *sect.* 11, *num.* 159, *et alii limitant datam solutionem.* — *Non admittuntur.* — Ex quibus solutum relinquitur primum argumentum; nam, licet possit esse aliquod peccatum majoris demeriti, quam hæresis, non tamen potest sicut hæresis, esse repugnans habitui fidei. Ad secundum vero, in quo fiebat comparatio inter fidem acquisitam et infusam, neganda est similitudo, quia cum fides acquisita de se sit incerta et fallibilis, non habet materia ejus tota eamdem connexionem cum ratione assentiendi, quæ est auctoritas hujus vel illius hominis, quam habent credibilia per fidem, cum auctoritate divina. Quidam autem hoc limitant ad fidem infusam quæ proxime nititur in auctoritate Ecclesiæ, propter quamdam rationem supra factam, quia nemo potest dissentire in aliquo ab Ecclesia, quin credat illam posse errare, et ideo impossibile est ut aliquid credat ex auctoritate illius, tanquam infallibile; respectu vero Dei, non ita se habet hæreticus; nunquam enim credit Deum mentiri vel errare, sed potius credit non dixisse Deum, illa quæ non vult credere; et ideo, si extra Ecclesiam fieret revelatio, non putant repugnare credere unum et non aliud, etiam per fidem infusam. Verumtamen, licet in modo credendi per propositionem Ecclesiæ, clarior sit repugnantia, nihilominus universalis censenda est in omnibus quæ quocumque modo sufficienter proponuntur tanquam dicta a Deo, quia firmitas fidei postulat ut nunquam illis possit misceri falsum, ut supra ostendimus; et ideo, quacumque ratione aliquis nolit credere aliquid sufficienter propositum, ut dictum a Deo, ineptus redditur ad credendum alia, ideoque habitum fidei amittit.

10. *Ad tertium responsio quorumdam rejicitur.*—Ad tertium autem, sumptum ab experientia, aliqui respondent, per actus infusos acquiri aliquos habitus distinctos ab infusis, qui manere possunt corruptis infusis, et ita in præsenti manere in hæretico habitum acquisitum fidei, licet infusum amittat. Sed non censeo veram illam sententiam, ut latius dixi in materia de Gratia, libro sexto, capite ultimo, quia non potest actus generare habitum, nisi sub eadem ratione formali objecti; si autem actus est infusus, necessario habet supernaturalem rationem formalem objectivam, sub qua habitus acquisitus tendere non potest. Dico igitur ordinarie quidem manere in hæretico habitum acquisitum, non tamen per actus infusos, sed per naturales, quos sæpe fideles exercent etiam circa supernaturalia, credendo nimirum illa ex quadam humana fide. Neque casus qui in argumento fingitur moralis est; illo tamen admisso, maneret facilitas partim ex speciebus et apprehensionibus, tum rerum fidei, tum etiam motivorum credibilitatis; partim ex formali habitu quem homo habet, ad credendum ea quæ sub auctoritate humana sufficiente proponuntur; ita enim quamvis hæreticus neget unum articulum, de aliis facile credit Deum illa revelasse. Credit autem hoc ex auctoritate humana, vel ex judicio suo, non ex ipsamet divina revelatione, ut in superioribus ostensum est, disputatione tertia, sectione decima secunda.

SECTIO V.

Quomodo post mortem amittatur fides, et in quibus subjectis maneat tandem.

1. Hæc quæstio ex dictis de actu, in disputatione præcedenti, sectione nona, resoluta est; nam generalis regula est, post hanc vitam in his tantum personis conservari habitum fidei, quæ possunt actus fidei exercere. Etenim habitus est propter actum. Oportet vero modum corruptionis in singulis explicare; suppono autem ex hoc principio, in purgatorio, quamdiu ille status durat, non perdi habitum, quia in illo statu animæ vere credunt fide infusa, ut dixi; solum ergo manet quæstio de statu damnationis et beatitudinis.

2. *Opinio Durandi, damnatis manere fidei habitum. — Ejus motivum primum. — Secundum. — Tertium.* — De primo dixit Durandus, in tertia, distinctione vigesima tertia, quæstione nona, habitum fidei non corrumpi, etiam in illo statu, sed manere in damnatis, quia Magister ibi scripsit in dæmonibus esse fidem informem, quod dixit etiam Glossa ad Romanos primo; et Glossa in rubrica de summa Trinitate et Fide Catholica. Item quia in damnatis nullus est error fidei contrarius. Denique quia character manet in baptizatis, etiamsi damnentur, ad testimonium culpæ eorum; ergo simili modo potest manere fides quoad habitum, etiamsi hic nunquam operaturus sit.

3. *Opinio contraria multo probabilior ex auctoritate. — Ex rationibus.* — Contraria sententia longe probabilior est, quam tenent divus Thomas, et omnes quos, illa sectione nona, retuli de actu fidei in damnatis. Neque Magister aut Glossæ citatæ contradicunt, nam loquuntur de fide informi late, ut includit acquisitam. Et favet Dionysius, capite quarto de Divinis nominibus, dicens in dæmonibus nulla fuisse relicta spiritualia dona. Rationes sunt, prima, quia damnati ex statu suo redduntur incapaces actuum fidei, ut supra est ostensum; habitus autem est propter actum. Secunda, quia sunt incapaces spei, et omnino extra viam; fides autem datur ut sit fundamentum spei, atque ut per illam ambulemus. Et ita patet responsio ad rationem in contrarium, nam ratione status aufertur hic habitus a damnatis. Addit Paludanus, dicta distinctione vigesima tertia, quæstione quarta, ut secundum motivum Durandi solvat, habere damnatos aliquos actus fidei contrarios, ubi per evidentiam non coguntur, quod est probabile, sed incertum; satis ergo est quod habent voluntatem prave affectam, et omnino indispositam ad credendum; non enim amittunt habitum fidei per formam physice repugnantem, sed propter demeritum, utpote jam in ultimo termino constituti; quæ erat sufficiens ratio ad quam accedit illa prava dispositio. Ad ultimum motivum de charactere, primo, non est certum manere in damnatis, ut tertia parte, quæstione sexagesima tertia, articulo quinto, in commentario indicavi; et deinde non est eadem ratio, quia character non est virtus neque habitus simpliciter operativus, sed quoddam signum; fides vero est virtus, et habitus operativus et infusus, quem non decet manere in illo statu.

4. *Opinio ejusdem Durandi et aliorum, manere in beatis fidei habitum.—Oppositum probabilius quoad habitum intellectus; concinit auctor, 3 p., q. 7, art. 3, in Comment.* — Superest dicendum de Beatis, de quibus est eadem controversia; nam Durandus probabile censet conservari in Beatis habitum fidei, et fuit opinio Gerson., in tractatu de Vita spirituali; et consequenter hoc affirmatur, si Beati possunt habere actum fidei, sicut etiam Durandus opinatus est. Verumtamen etiamsi nunquam habeant actum, non videtur incredibile, retinere habitum, quia non repugnat, et per se est quædam perfectio; cui etiam favere videntur Irenæus, libro secundo, capite quadragesimo septimo, et libro quarto, capite vigesimo quinto; Tertullianus, in libro de Patientia, circa finem, dum fidem, spem, charitatem in patria manere dicunt. Nihilominus contrarium est probabilius, quod tenet D. Thomas, et alii supra citati de actu. Oportet tamen distinguere intellectualem habitum ab habitu voluntatis; nam de hoc posteriori probabilius est manere in Beatis, quia, ut supra dixi, disputatione sexta, sectione nona, numero septimo, in illis manet pia affectio, et animi præparatio ad obediendum fidei, si oporteret, quia est actus per se bonus, et nullo modo repugnans beatitudini; ergo manet etiam habitus. Quod aperte sentit D. Thomas, tertia parte, quæstione septima, articulo tertio, ad secundum, dicens manere in beatis obedientiam ad fidem, in qua est honestas et meritum ejus, ut ibi etiam intellexit Cajetanus.

5. *Quo pacto habitus luminis gloriæ excludat habitum fidei.* — Opinio ergo communis

intelligenda est de habitu intellectuali. Circa rationem autem ejus difficultas est, an excludatur physice per formam incompossibilem. Nam Capreolus, in tertio, distinctione trigesima prima, et aliqui Thomistæ, affirmant ita excludi per lumen gloriæ. Sed non existimo hoc verum, tum quia habitus fidei et scientiæ non sunt formaliter repugnantes; tum etiam quia ex vi luminis solius non repugnaret aliqua credere, saltem non visa, si alias perfectio status aliud non postularet. Et confirmatur, quia in Paulo, etiamsi supponatur vidisse Deum in raptu, mansit pro eodem tempore habitus fidei, ut sentit D. Thomas, secunda secundæ, quæstione centesima septuagesima quinta, articulo tertio, et quæstione decima tertia de Veritat., articulo secundo, ad quintum, cum tamen pro eodem tempore habuerit lumen gloriæ ejusdem rationis cum cæteris beatis, nam major vel minor duratio accidentaria est. Dico ergo tolli habitum fidei a Beatis per suspensionem influxus divini, ratione status; qui, cum sit ultimus et perfectissimus terminus, non requirit neque admittit formam quasi constituentem statum viatoris. Item, quia per visionem et perfectionem ejus sunt Beati indispositi et quasi impediti ad actum fidei, quod impedimentum stabile est et perpetuum; et ideo sunt etiam indispositi ad habitum fidei, et hac ratione usus est D. Thomas, prima secundæ, quæstione sexagesima septima, articulo quinto, ad tertium. Et eadem utuntur alii Doctores, dum peculiariter de fide tractant, vel generatim de perseverantia virtutum post hanc vitam, præsertim ad citatum locum D. Thom.

6. *Recensentur subjecta in quibus detur fides, in nullo tamen nisi ad tempus.* —Ultimo, ex dictis declaratum relinquitur, in quibus personis vel subjectis aliquando sit, vel conservetur habitus fidei. Nam de viatoribus, dicendum esse in omnibus baptizatis, tam infantibus quam adultis, qui non posuerunt obicem, quia receperunt effectum Baptismi, in quo habitus fidei includitur. Deinde vero addimus esse in omnibus adultis, etiam non baptizatis, qui actum fidei infusæ aliquando habuerunt, et contrarium nunquam admiserunt, quia per actum infunditur habitus; et licet aliqui hoc limitent ad actum fidei formatum, nobis probabilius visum est, procedere de quocumque actu fidei, secundum substantiam et essentiam ejus. Præterea post hanc vitam jam diximus manere ad tempus in animabus purgatorii, et in illis solis. Unde concluditur in nullo subjecto conservari habitum fidei in perpetuum, ut ex dictis facile potest inductione ostendi. Et ratio optima est, quia est proprius habitus quasi constituens statum viæ, qui nequaquam durat in perpetuum.

Quoniam de Dono prophetiæ tractatio cum hac de Fide speculativa tractatione magnam habet affinitatem, eam hoc loco seorsim sufficimus ex ipso auctore, qui in priori lectura utramque conjunxerat. Ex qua licet non pauca ipse conjecerit in caput quintum Prologomeni tertii de Gratia, noluimus tamen disputationem præcidere, sed pro præsenti instituto visum est integram edere, præsertim quia in citato capite 5, *num.* 22, *id ipsum legimus animo destinasse Soarium.*

DISPUTATIO VIII.

DE DISTINCTIONE FIDEI AB OMNIBUS DONIS ET GRATIIS INTELLECTUALIBUS QUÆ FIDEI SERVIUNT, ET PRÆCIPUE A PROPHETIA.

Ratio tractandi hoc loco præsentem materiam. — *Recensentur varia dona, quæ alio remittuntur.* — *Habentur nunc in l.* 2, *a c.* 17. — Disseruit de hisce donis S. Thomas, secunda secundæ, variis in locis; sed est operæ pretium de omnibus junctim agere, tum brevitatis ac perspicuitatis causa, tum quia dum ad loca alia remittuntur, prorsus omittuntur; adeo ut præter divum Thomam, nihil fere de eis tractatum sit a Theologis, cum hæc Romæ scribimus. Accedit hæc ipsa admodum affinia fidei esse, neque in paucis, ratione, essentia, nomine etiam cum illa convenire: esse denique veluti accidentia quædam vel instrumenta ipsius fidei. Observandum igitur inter omnia, primum locum obtinere dona Spiritus Sancti, quæ in intellectu existunt. Secundo, agi a nobis posse de fide, quæ inter fructus Spiritus Sancti numeratur, ad Galat. quinto. Tertio, de fide miraculorum, de qua Matth. decimo septimo : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis.* Quarto, de fide, prout gratia gratis data, atque adeo de prophetia, aliisque gratiis, quatenus ad cognitionem fidei spectant. De

primo, id est, donis, quæcumque occurrerunt, in materia de Gratia tradidimus, quo in loco et singulorum rationes consideravimus, et distinctionem eorum a fide, utilitatemque vel necessitatem exposuimus. De secundo, nimirum fide, prout fructus est Spiritus Sancti, nihil est quod tractemus, cum idem actus fidei, prout assensus est seu credulitas, ac præsertim quando caritate formatur, fides Theologica vocetur; prout vero quamdam affert spiritualem delectationem, dicatur fructus Spiritus Sancti. Unde venit exponendus Hieronymus, cum in illum locum Pauli ait, absente charitate abscedere fidem, nimirum prout est Spiritus Sancti fructus; abscedit enim quoad rationem fructus, non quoad substantiam suam. Quo etiam sensu Anselmus ibidem, dixit fidem absque operibus veram non esse, videlicet fructuosam, et practice veram; nisi etiam interpretemur non esse fidelem fidem; hac enim ratione fides hæc nomen fructus Spiritus Sancti vendicat, ut scilicet est fidelitas quædam, tam ad Deum, quam ad proximum, quæ quatenus virtus est infusa, adferensque peculiarem fructum et gustum, potest fructus appellari. Nam utraque expositio communis est, et utramque amplectitur divus Thomas prima secundæ, quæstione septuagesima, articulo tertio. His ergo expeditis, de duobus reliquis agemus breviter.

SECTIO I.

An fides miraculorum sit eadem cum fide Catholica?

1. *Prima opinio negans. — Ejus fundament.* — Prima sententia dicit has duas fides esse res essentialiter distinctas[1]. Ita Abulensis, in decimo secundo capite Matth., quæst. 165. Favet multum Chrysostomus, homilia vigesima quarta ad Ephes., ubi clare distinguit inter fidem dogmatum et fidem signorum. Item Matth., decimo septimo, Theophylactus in hanc sententiam inclinat; Vega, 9 in Tridentin., cap. 28; et Roffens., artic. 1, aliquanto a principio, sentiunt fidem miraculorum esse fiduciam, et consequenter esse distinctam a fide, quæ est credulitas seu assensus. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia fides catholica est communis omnibus fidelibus, fides autem miraculorum non est communis. Unde illa esse potest sine ista; Matth. enim 10, et Lucæ 19, Apostolis jam credentibus data est potestas faciendi miracula, atque adeo fides miraculorum. Deinde fides miraculorum est *gratia gratis data;* alia pertinet ad gratum facientem. Unde et ad diversos fines referuntur, scilicet, ad utilitatem aliorum, vel propriam salutem; et in diversis materiis versantur, nam fides catholica versatur circa omnia revelata; miraculorum vero, solum circa ea quæ a Deo possumus obtinere.

2. *Secunda opinio, vera et affirmans.* — Secunda sententia ponit fidem miraculorum esse eamdem cum fide catholica; colligitur ex divo Thoma secunda secundæ, quæstione 178, articulo primo, ad quintum; dicit enim operationem miraculorum tribui fidei, quia procedit ex Dei omnipotentia, in qua fides nititur. Idem habet articulo secundo, ad secundum. Tenet etiam Cajetanus, Matth. decimo septimo, Soto, 2 de Natur. et Grat., cap. 6. Et est aperta sententia D. Cypriani, lib. 3 ad Quirin., cap. 42, et valde indicant Ambrosius, lib. 8 in Luc. ad illud : *Adauge nobis fidem,* et Hilarius in Matth., canone 17.

3. *Notationes duæ pro ea expedienda.* — Advertendum primo est ex D. Thoma, secunda secundæ, quæst. 168, articulo primo, posse nos loqui, aut de illo qui patraturus est miraculum, vel de illo in quo est miraculum faciendum. In utroque enim requiritur fides tanquam conveniens dispositio ad faciendum, vel recipiendum beneficium miraculose factum, ut quando cæcus recipit visum miraculose factum. Et de utroque dicendum. Secundo, advertendum, tria posse considerari in eo qui facturus est miracula. Primum est credulitas de omnipotentia Dei, et veritate promissionum ejus. Secundum est quædam quasi applicatio hujus universalis fidei ad hoc factum in particulari, ita ut aliquis judicet certo, et credat se facturum hoc miraculum, vel obtenturum hoc beneficium miraculosum a Deo hic et nunc. Tertium est fiducia quædam quæ inde resultat in voluntatem.

4. *Dubium primum, et quid in eo certi habeatur.* — Duæ igitur quæstiones hic explicandæ sunt. Prima, an et quomodo illa tria requirantur in opere miraculoso. Et quidem certissimum est primum eorum esse necessarium omnino in opere miraculoso, quia illud est fundamentum omnium cæterorum. Unde

[1] Vide supra, disput. 2, sect. 3, n. 2, et disp. 6, sect. 3, n. 5, et lib. 8 de Grat., c. 16, num. 4.

Matth. nono, quando Christus Dominus, illuminaturus quosdam cæcos, exigens ab illis necessariam fidem, dixit : *Creditis quia hæc possum facere vobis?* dixerunt : *Utique, Domine. Tunc tetigit oculos eorum dicens : Secundum fidem vestram fiat vobis ;* et capite decimo tertio, in fine : *Non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum.* Erat ergo necessaria credulitas. De tertio, etiam videtur per se manifestum esse necessariam illam fiduciam, ut ex eisdem et aliis Scripturæ locis facile colligi potest. Nam interdum utitur Scriptura nomine *credulitatis*, interdum nomine *confidentiæ*, et Christus Dominus sæpe dicit : *Confidite, confidite*, etc. Item, quia nemo potest orare ut oportet, nisi speret et confidat etiam ut oportet; miracula autem maxime perficiuntur oratione convenienter facta.

5. *Quid non ita certum.* — De illo vero secundo judicio, res est dubia. Nam ex una parte videtur impossibile tale judicium, quia ut aliquis credat certo se facturum, vel obtenturum a Deo hoc opus miraculosum, oportet ut vel id habeat ex revelatione divina, vel aliqua via certa. Primum non habet locum in præsenti materia, quia nulla extat talis revelatio Dei particularis, sed solum generalis, quæ pendet ex multis circumstantiis et conditionibus, quas non certo et manifeste constat hic et nunc intervenire. Alia autem via certa nulla esse potest. Primum, quia actus ille debet esse supernaturalis; at non est alia ratio supernaturalis in qua possit fundari actus certus, nisi revelatio divina; quare, etc. Unde fit secundo, ut tale judicium solum possit fundari in conjecturis humanis, atque adeo ut non possit esse certus sine formidine, nisi sit temerarius, seu nuda certitudine adhæsionis. Contrarium vero, scilicet talem actum esse necessarium, indicat Eutymius, Matth. decimo tertio, et decimo septimo. Et videtur in hoc fundari, quia sine tali judicio non potest haberi illa firma fiducia quæ in tali opere est necessaria. Mihi breviter dicendum videtur illud judicium, si debito modo explicetur, non esse omnino impossibile; posito enim firmo assensu fidei, me obtenturum a Deo quidquid petiero, si debite petam, et cum conditionibus quas Christus in suis promissionibus requirit, fieri potest ut aliquis hic et nunc, et hoc in opere, non divina sed morali quadam certitudine judicet, concurrere omnia necessaria ad impetrandum miraculum, sive quia illa manifeste videt, sive quia simul etiam juvatur interius auxilio Dei, ut possit ita existimare; ex quibus elicitur illud judicium certum, aliquo modo simile judicio Theologico, vel prudentiali; quæ omnia non esse impossibilia per se patet. Non tamen credo hujusmodi judicium esse simpliciter necessarium, tum quia nulla est ratio quæ cogat ad exigendum illud; tum etiam, quia ad debitam fiduciam, et excludendam omnem dubitationem reprehensibilem, satis est firmiter judicare, non solum in genere, sed etiam in hoc facto, me impetraturum quod intendo, certitudine conditionata, *Si per me non steterit*, etc. Quod etiam a signo vel affectu patet. Nam cum aliquis patraturus est miraculum in alio homine, potest habere fidem illam requisitam sine nova revelatione; et tamen non potest ferre judicium ita certum, quia non pendet tunc ex solis actibus propriis, sed etiam ex dispositione alterius, quæ illi non satis certo constat sine revelatione; ergo, etc.

6. *Dubium secundum, cui simul et quæstioni principali una assertione satisfit.—Probatur primo ex Scriptura. — Et confirmatur.* — Altera quæstio est, quidnam illorum trium, nomine *fidei miraculorum* significetur. Ad quod, et ad totam sectionis dubitationem, breviter respondeo fidem illam, quam Scriptura requirit ad patranda miracula, quoad substantiam et essentiam, esse ipsum actum Catholicæ fidei, ita elicitum et applicatum ad hoc particulare factum, ut possit generare illam fiduciam, et actus alios necessarios ad impetrandum miraculum. Hanc conclusionem tenent auctores secundæ sententiæ, et eam colligo imprimis clare ex primo ad Corinth. decimo tertio : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*, ubi expresse loquitur de fide Theologali et catholica, et eam comparat cum charitate; unde postea concludit : *Manent hæc tria, fides, spes et charitas.* Similis locus est ad Hebr. undecimo. Nam illa fide, quam definierat *esse substantiam*, etc., et sine qua dixerat *esse impossibile placere Deo*, dicit patrata esse miracula : *Hac*, inquit, *fide susceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*, etc., etc., id est, obtinuerunt resurrectionem suorum virorum. Præterea testimonia supra adducta ex Matth. idem satis confirmant. Nam eadem fides miraculorum vocatur credulitas, et eidem dicitur repugnare dubium, Matth. decimo quarto : *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Matth. 8 : *Non inveni tantam fidem in Israel ;* et subdit : *Vade, sicut credidisti fiat tibi ;* et Marc. 9 : *Omnia possibilia sunt credenti;* et Luc. 17 : *Si habueritis fidem sicut granum sy-*

napis, etc. Quæ loca Ambrosius, et Hilarius supra, de catholica fide interpretantur. Præterea nemo dubitat hanc fidem miraculorum non distingui ab illa de qua Jacob., 1 capite, inquit : *Postulet in fide, nihil hæsitans ;* illam autem non esse substantialiter distinctam a fide infusa et catholica, constat ex Glossa ordinaria, et Lyrano ibi, qui dicunt hæsitationem, quam excludit illa fides, non esse illam quæ nascitur ex consideratione propriæ infirmitatis, sed quæ est de Dei potestate, vel de voluntate dandi postulata petentibus, etiamsi pie et debite petant.

7. *Probatur primo habita ratione nominis. —Item habita ratione rei. — Ad fundamentum contrarium in num.* 1.—Ratio vero conclusionis solum esse potest, quia hæc tantum est proprie et essentialiter *fides*; unde aliis non convenit hoc nomen, nisi quadam analogia. Unde, quamvis forte illa fiducia, quæ necessaria etiam est in miraculis, posset dici, ac dicitur interdum *fides*, nomine causæ translato ad effectum, ut dicit D. Thomas 1. 2, quæst. 40, artic. 2, ad 2, tamen, proprie loquendo, et ut in plurimum fides ipsa intellectus, quatenus peculiari modo applicatur ad miraculum faciendum, dicitur fides miraculorum, seu necessaria ad miracula ; quæ ratio potissimum niti videtur in vocis significatione et proprietate. Si vero de re ipsa loquamur, satis ex dictis etiam possumus concludere fidem, quæ ad miracula requiritur, non pertinere ad novum habitum, seu virtutem infusam, neque constituere novum genus aut ordinem actuum. Nam ex tribus supra enumeratis, quæ maxime possunt concurrere ad opus miraculosum, primus manifestissime est actus fidei. Tertius, quoad substantiam, est actus spei, quia spes et fiducia non distinguuntur. Secundus vero, si adest, ejusdem rationis est cum assensu Theologico, et juvari potest a prudentia infusa vel acquisita, quoad applicationem generalis fidei ad hoc particulare factum, vel has circumstantias particulares. Et ex his tribus actibus, primus fons est et radix aliorum, et cum alias sit propriissime actus fidei, ideo illi propriissime convenit ratio fidei miraculorum. Et per hæc patet responsio ad fundamentum prioris sententiæ. Nam solum concludit fidem miraculorum, saltem accidentaliter, differre ab actu fidei catholicæ, scilicet, in quadam peculiari perfectione et firmitate, et practica applicatione fidei, ad hoc opus particulare; et ea ratione non est communis talis actus omnibus fidelibus, neque versatur in omnibus dogmatibus fidei, præcipue speculativis, sed in practicis, et præcipue in promissionibus Dei.

8. *Objectio contra assertionem. — Responsio. — Fides miraculorum, ut sit in nostra potestate. — Probatur ex Scriptura —* Objicies : actus fidei catholicæ, et quævis ejus perfectio, est in nostra potestate; hæc vero fides miraculorum non item, sicut nec patrare miracula. Unde, Matth. 17, Apostoli non potuerunt expellere dæmonem, cum tamen fidem catholicam haberent. Respondetur aliud esse patrare miracula, aliud habere fidem de se sufficientem ad ea impetranda. Primum non est in hominis potestate semper, tum quia completa potestas quæ requiritur ad opus miraculosum, non inhæret per modum habitus, etiam in illis qui frequenter miracula edunt, ut docet divus Thomas 2. 2, quæst. 172; tum quia præter fidem, requiruntur multa ex parte Dei, quæ non semper dantur, etiam posita fide, quia non expedit; attamen illud secundum, hoc est, habere fidem, in hominis potestate positum esse existimo, esseque actum vere liberum et humanum; ac licet pendeat ex auxilio gratiæ, illud tamen non deerit volenti credere ut oportet; quod plane docet Paulus, dictis locis ad Hebr. 11, et 1 Corinth. 13 ; et colligitur ex Matth. 14 et 17, ubi Christus reprehendit Apostolos, vel etiam quosdam alios, quod carerent de hac fide ; erat ergo in illorum potestate, alias non essent reprehensione digni. Item Luc. 10, et sæpe alias, consulit ut habeamus hanc fidem, et Jacob. 1 : *Postulet in fide nihil hæsitans.* Est ergo in nostra potestate. Tandem hujusmodi fides in eo qui impetrat miracula est laude digna et meritoria ; ergo et libera.

SECTIO II.

Quomodo fides Theologica differat a fide gratia gratis data; ubi consequenter de sermone sapientiæ et scientiæ, dono linguarum et interpretatione sermonum.

1. *Prima opinio, de qua ac de tota sectione in Proleg. 3 de Gratia, cap. 5.—Ut exponatur in Paulus in hac opinione.*—In hac quæstione est prima opinio, *fidem* gratiam gratis datam, esse ipsam fidem miraculorum. Ita Hieronymus, Theophylactus, Theodorus et Abulens. supra citati; indicat Augustinus, tract. 32 in Joan., a medio ; tenet Catherin., 1 ad Corinth. 13 et alibi ; contra quam expositionem objici potest, quia Paulus, 1 Corinth. 12,

numerat ut gratias distinctas fidem et operationem miraculorum : sub operatione autem miraculorum comprehenduntur omnia quæ ad patrandum miraculum sunt necessaria. Inter hæc autem unum est *fides miraculorum ;* non ergo in idem coincidunt ambæ fides. Cui objectioni respondendum est ex mente illorum Patrum, *operationem virtutum*, non significare apud Paulum facultatem efficiendi quæcumque miracula, sed specialiter potestatem expellendi dæmones ; juxta quam expositionem gratiæ gratis datæ in hunc modum sunt omnes explicandæ et accommodandæ ; nam omnes referuntur ad fidei utilitatem : fides autem consistit in cognitione, explicatur sermone ; confirmatur tum sermone, tum operatione. Ex novem ergo gratiis numeratis, tres ad perfectionem cognitionis spectant, nimirum prophetia, discretio spirituum et interpretatio sermonum. Locutionem perficiunt tres aliæ, nimirum donum linguarum, sermo scientiæ, et sapientiæ. Operatione denique confirmant fidem tres aliæ gratiæ, scilicet, fides miraculorum, operatio virtutum et gratia sanitatum. Nam licet hæc duo videantur esse quædam species miraculorum, et saltem ratione formali non differant, attamen peculiariter numerantur et distinguuntur, quia singularem quamdam vim habent ad movendos homines, et ad afficiendas eorum voluntates, quia non solum sunt miracula, sed etiam beneficia, ut D. Thomas docuit 2. 2, quæst. 178, art. 1, ad 4 ; quæ tota expositio est probabilis propter auctoritatem sanctorum Patrum ; sed forte commodius *operatio virtutum* idem valet, quod effectio miraculorum, sicque *fides miraculorum* sub hac gratia comprehendetur : *fides* autem, *gratia gratis data,* aliquid aliud esse ex dicendis constabit.

2. *Secunda opinio.* — *Non placet.* — Secunda igitur sententia dicit hanc fidem gratiam gratis datam esse constantiam quamdam, quæ virtute Spiritus Sancti datur homini non solum ad credendum, sed etiam ad confitendum fidem, absque timore et pudore, ut videmus datam esse martyribus, præcipue pueris et feminis. Ita exponunt Ambrosius et Anselmus, et Glos. 1 ad Cor. 12 ; et Cajetanus, dicta quæst. 178, art. 1. Quæ sententia mihi non satis probatur, quia licet hæc sit gratia Spiritus Sancti, non tam ad fidem quam ad fortitudinem spectat, et non tam est gratia gratis data, quam pertinens ad auxilia gratiæ gratum facientis, quia per se non ordinatur ad utilitatem aliorum, sed ipsius recipientis. Unde nulli sese disponenti negatur talis gratia.

3. *Tertia opinio.* — Tertia sententia dicit *fidem* gratiam gratis datam, consistere in quodam modo peculiari cognoscendi res ad fidem Catholicam pertinentes. Ita divus Thomas, 1 Corinth. 12, et 1. 2, quæst. 111, art. 4. Quibus tamen in locis solum ait hunc modum esse excellentem quamdam fidei certitudinem ; melius ergo intelligitur quod scribit 2. 2, quæst. 4, art. 5, ad 4, fidem hanc esse *sermonem fidei ;* quia prædicta illa certitudo non tam proprie refertur ad utilitatem aliorum, ut *sermo fidei.*

4. *Exponitur hæc opinio ex D. Thoma.* — *Altera explicatio ex D. Thoma.* — Ad explicandum autem quid sit *sermo fidei,* supponendum est ex D. Thoma supra, et 3 p., quæst. 7, art. 7, ad primum, gratias gratis datas ordinari ad actus exteriores fidei manifestativos ; quia cum referantur ad utilitatem aliorum, et utilitas hæc non possit provenire aliis, nisi per actus externos, ideo ad hos ordinatur, juxta illud : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Ut autem aliquis possit doctrinam fidei convenienti modo aliis proponere, his tribus gratiis potissimum juvatur, fidei sermone, scientiæ et sapientiæ ; per primam, datur homini ut tam distincte et perfecte intelligat et apprehendat res fidei, ut possit eas alios docere, simpliciter tamen et sine ornatu scientiæ et sapientiæ ; atque hoc est proprium officium *fidei gratiæ gratis datæ.* Unde experimur interdum in quibusdam simplicibus hominibus, melius posse illos explicare mysteria fidei, quam possint alii sapientes Theologi ; quod credo provenire ratione hujus gratiæ. Secundo, datur homini ut non solum possit fidei doctrinam proponere simpliciter, sed etiam ex illa multas veritates reconditas elicere et persuadere ; et hoc pertinet ad sermonem sapientiæ ; ac præterea posse per causas vel altiores rationes, divina mysteria explicare. Ad sermonem autem scientiæ pertinet, rationibus naturalibus vel exemplis fidem explicare, et quæ contra objiciuntur solvere. Ita explicat totum hoc D. Thomas 1. 2, q. 111, art. 4, in corpore, et ad 4, citans illud Augustini, 14 de Trinit., cap. 1 : *Aliud est scire tantummodo, quid homo credere debeat, propter adipiscendam vitam beatam ; aliud scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.* Idem tamen divus

[1] Consule etiam disput. 20, tom. 2, in 3 part.

Thomas, 2. 2, q. 177, art. 1, vult per sermonem sapientiæ dari homini ita loqui res fidei, ut delectet et moveat ; per sermonem vero scientiæ, ut persuadeat et doceat. Unde videtur has gratias ad locutionem magis quam ad intellectum referre, juxta primam sententiam supra expositam : sed hoc ita intelligendum et admittendum arbitror, ut tamen quod diximus non negetur. Itaque per has duas gratias præcipue juvatur homo in ea cognitione, quæ necessaria est ad loquendum res fidei sapienter et scienter; attamen simul præbent quamdam vim et efficaciam in ipsa locutione sapientiæ et scientiæ.

5. *Corollarium primum. — Corollarium secundum.* — Ex quibus intelligitur hanc *fidem* sic explicatam, non idem esse cum actu fidei catholicæ; imprimis enim nullam requirit obscuritatem. Nam juxta certam Augustini doctrinam, epist. 57, et D. Thomæ, 3 p., q. 7, in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, non fuit autem fides Catholica seu obscura. Deinde hæc gratia non videtur tam consistere in judicio quam in apprehensione rerum fidei, quæ ita a Spiritu Sancto dirigitur, ut expedit ad docendos alios. Et idem proportionaliter est de sermone scientiæ, et sapientiæ. Constat etiam ex dictis quomodo differat hæc gratia, præcipue sermo sapientiæ et scientiæ, a donis sapientiæ, et scientiæ et intellectus; donum enim sapientiæ, seu illa dona Spiritus Sancti, tantum ad hoc dantur, ut homo et bene judicet de divinis rebus, et consequenter et convenienti modo illa apprehendat, prout sibi necessarium est ad recte judicandum. At vero hæ gratiæ referuntur ad alios, et consistunt in auxilio et motione divina, qua dirigitur intellectus hominis ut apposite apprehendat et disponat res divinas, ita ut aliis convenienter illas proponere valeat et docere.

6. *Dubium primum.* — Sed est dubium, si dictæ gratiæ conferunt homini ut convenienter loquatur res divinas, quorsum inducuntur duæ aliæ, donum, scilicet, linguarum, et interpretatio sermonum. Respondeo omnes has gratias deservire fidei, et proxime residere in intellectu, in quo habent suum primum actum ad locutionem ordinatum. Cum enim rationalis locutio a cognitione procedat, necesse est omne donum ordinatum ad sermonis et doctrinæ perfectionem residere in intellectu ; donum ergo linguarum differt a fide, sermone sapientiæ et scientiæ, quia cum recta locutio ex duobus pendeat, scilicet ex intelligentia rerum, et ex cognitione idiomatis seu linguæ, tres priores gratiæ jam dictæ perficiunt locutionem et sermonem, primario et per se perficiendo et dirigendo interiorem conceptionem ipsarum rerum, quam talem exhibent, qualis necessaria est explicationi convenienti ipsius doctrinæ fidei, quod tamen diverso modo efficiunt, ut expositum est. Donum autem linguarum specialiter et immediate refertur ad cognitionem ipsarum vocum et significationis earum.

7. *Donum linguarum quomodo aliqui exponant. — De prædicta expositione censura.* — Porro id donum variis modis exponitur. Quidam putant ipsum non consistere in hoc, ut Evangelii prædicator in variis linguis, verbi gratia, uti norit; sed in hoc potius quod, dum ipse sua lingua utitur, ab omnibus variarum linguarum auditoribus intelligatur. Ita videtur hoc donum exponere Cyprianus, lib. de Cardinalibus Christi operibus, capite ultimo, de Spiritu Sancto; et Glossa ordinaria, Actor. 2 ; indicat Augustinus, Psal. 54. Et videtur certe donum sic datum esse Petro, Actor. 2 ; nam in una eademque concione, una tantum poterat lingua loqui, et tamen ab omnibus simul intelligebatur. Ita vero exponendo hoc donum, non accipiendum est ut omnes audientes, verbi gratia, percipiant unicam et eamdem linguam, vel unum idioma, atque illud intelligant, sed potius, ut eadem vox, unico modo a prædicatione articulata, varia nihilominus perveniat ad aures adstantium, ita ut unusquisque suam propriam linguam audiat, et in illa prædicatorem loqui credat. Unde hujusmodi donum sic explicatum, non est aliquid inhærens proprie, vel in audiente, vel in loquente; sed est potius quædam mutatio vocis et soni, quæ in ipso medio fit antequam perveniat ad audientes. Hæc sententia, si solum dicat hoc genus gratiæ datum esse aliquando in primitiva Ecclesia, est mihi valde probabilis; si tamen velit hoc solum esse linguarum donum, atque omne aliud excludat, est prorsus falsa et erronea.

8. *Communis intelligentia linguarum.* — Unde addendum est *donum linguarum* perfectum et proprium, esse gratiam per quam confertur homini recipienti illud, linguas varias cognoscere et intelligere. Hujusmodi enim donum receperunt Apostoli, juxta communem sensum Ecclesiæ, et traditionem. Ita Ambrosius, serm. 61, in fine ; Gregorius, homil. 30 in Evangelia ; Chrysostomus, sermo 1 de Spiritu Sancto, et hom. 41 in Acta Apostolor.; Hieronymus, in epist. ad Marcellam ; Augus-

tinus, tract. 32 in Joan., et tract. 6 in primam Canonicam Joan., et serm. 186 et 187 de Tempore, 15 de Trinitate, cap. 59, et lib. 32 cont. Faust., cap. 15, et lib. 1 de Mirab. Script. (si ejus est), cap. 9; Leo Papa, serm. 1 Pentecost.; et Niceph., lib. 1 Hist., c. 2. Et patet ex Act. 2 : *Loquebantur variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*. Ubi Beda et alii expositores id confirmant. Et Marci ult. : *Linguis loquentur novis;* et 1 ad Cor. 14 : *Gratias ago Deo, quia omnium vestrum lingua loquor*. Et ex Act. 10 et 19 constat etiam aliis fidelibus solitum esse dari hoc donum in primitiva Ecclesia. Et ratio est, quia est possibile, et tunc fuerat maxime necessarium. Circa quod solum est advertendum ad illud locum pertinere, non solum intelligere et loqui, sed etiam scribere. Nam hoc totum pertinet ad exactam alicujus linguæ cognitionem, et completum illius usum. Unde cum Spiritus Sancti opera perfecta sint, in ea perfectione datur per hoc donum uniuscujusque linguæ cognitio, quæ necessaria est ad finem a Spiritu Sancto intentum, et ad convenientem quemdam statum, seu perfectionem illius linguæ. Non est autem necessarium ut detur semper exactissima perfectio, præcipue illa quæ magis ad ornamentum quam ad usum spectat. Sciendum præterea est donum hoc posse habere latitudinem. Nam potest ad duas, vel tres, vel quatuor linguas extendi. Datur ergo in ea latitudine quam Spiritus Sanctus vult, et est necessaria fini ejus. De Apostolis vero Augustinus, in Prologo libri de Doctrina Christiana, scribit, omnium gentium linguis fuisse locutos, licet in Actibus solum dicatur, *variis linguis esse locutos, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*.

9. *De interpretatione sermonum quid? — Prima sententia, seu primus modus exponendi hanc gratiam.* — De alia gratia, quæ est *interpretatio sermonum*, D. Thomas, agendo de gratiis gratis datis in 2. 2, nihil prorsus docet. Solum Cajetanus, in proœmio, quæst. 171, observat hanc gratiam revocari a D. Thoma ad eas quæ in sermone consistunt. De qua tamen reductione D. Thomas, in tota quæstione 177, ubi de *gratia sermonis* tractat, nullam fecit mentionem; itaque difficilius explicari solet hoc donum. Prima ergo sententia, seu modus exponendi, est consistere hanc gratiam in eo, ut qui unam linguam, verbi gratia, græcam, solum intelligit, cum alterum hebraice loquentem audit, possit loquentis sensum et mentem perfecte aliis interpretari, hocque illi dari per gratiam hanc. Ita sentit Hieronymus, 1 ad Cor. 12; clarius Chrysostomus et Theodoretus, ibid.; favet lectio græca, quæ ejusmodi gratiam vocat *interpretationem linguarum*, non dicit *sermonis*: juxta quam expositionem aliud est loqui linguis, aliud interpretari linguam quam nescis, sive eam audias, sive scriptam legas; et est probabilis expositio, ac credibile tale donum interdum esse datum in primitiva Ecclesia; nam ita testantur antiquissimi illi Patres, et potuit esse interdum necessarium, vel saltem conveniens; videtur tamen tale donum convenientius contineri sub dono linguarum; nam ejusdem rationis est intelligere linguam atque illa loqui; solumque differunt tanquam perfectum et imperfectum in eadem latitudine. Quod vero Catherin., 1 ad Cor. 12, indicat, donum *interpretationis sermonum* ita dari interpretanti, ut tamen ipsemet non intelligat ea quæ audit vel interpretatur, et in hoc differre a dono linguarum, mihi non probatur, non quia sit prorsus impossibile, sed quia non apparet conveniens, neque perfectæ motioni Spiritus Sancti accommodatum.

10. *Secundus modus.* — Est ergo secunda sententia, hanc gratiam non referri immediate ad ipsum idioma et significationem vocis, sed ad sensum sententiarum quæ proferuntur. Contingit enim quempiam bene percipere significationes vocum alicujus linguæ vel scripturæ, et tamen non percipere satis sensum et mentem scribentis vel loquentis. Quando ergo alicui, ex speciali Spiritus Sancti motione, datur ut ea quæ legit vel audit ita bene intelligat, ut possit illa aliis interpretari juxta sensum loquentis vel scribentis, tunc vere recipere dicitur gratiam interpretationis sermonum. Ita D. Thomas 1. 2, q. 111, art. 4, et clarius lectione 2 in 1 ad Cor. 12. Cui addere possumus, ex eodem, 2. 2, q. 176, a 2, ad 4, ad hoc donum etiam deservire, ut illud possidens interpretari apte noverit quidquid est tum in sermone, tum in scriptura obscurum, sive propter rerum difficultatem, sive propter similitudines et parabolas, aut interdum etiam ob ipsarum vocum significationem et difficultatem; non quia per tale donum cognoscatur primo significatio vocis, sed quia interdum significatio ipsa multiplex est et ambigua, vel usurpatio ejus metaphorica, ideoque ad hanc etiam gratiam pertinet ita dirigere intelligentiam hominis, ut possit convenienter interpretari, quo modo et ratione, hoc vel illo loco vox usurpetur; et ita plane

gratia hæc distinguitur a gratia linguarum, et aliis enumeratis. Tandem addere possumus eamdem gratiam *interpretationis* interdum dari, ut quis possit recte, ac prout expedit ad utilitatem Ecclesiæ, sacram doctrinam et Scripturam ex una lingua in aliam transferre. Hoc enim non semper assequuntur omnes qui linguam aliquam intelligunt, et ita patet responsio ad dubium propositum in num. 9.

11. *Dubium secundum principale.* — Est aliud dubium, an dictæ gratiæ dentur per modum actus, an etiam per modum habitus. Nam D. Thomas, ubicumque in genere loquitur de *gratia gratis data*, judicat solum dari per modum actus, et fortasse frequenter ita accidit. Unde quædam auxilia, quæ interdum dantur concionatoribus, vel etiam præceptoribus sacræ doctrinæ, ut convenienter suis muneribus utantur, ad has gratias spectant, et tamen non semper ea dantur, neque semper in potestate hominis est uti modo illo convenienti. Dico nihilominus non repugnare has gratias conferri per modum habitus. Nam imprimis certum est Christum Dominum illas habuisse habitualiter [1]. Et de Apostolis idem censeo quoad prædictas quinque gratias. Ac de dono linguarum non videtur dubium. Eadem autem est ratio de aliis, quia eadem fere tunc erat omnium necessitas. Quod si quæras quid sint tales gratiæ per modum habitus, per modum namque actus satis constat esse Dei motiones actuales, respondeo mihi non videri esse proprios habitus a speciebus intelligibilibus distinctos, sed vel rerum, vel vocum species infusas, aut optimam earum dispositionem ac ordinationem divina virtute factam. Adjungere etiam possumus quasi habitualem assistentiam Spiritus Sancti, qui statuit semper hominem movere, prout expedit ad talem muneris executionem.

12. *Dubium tertium.* — Ex quibus præterea resolvitur dubium aliud, cum hæc omnia ad quæ ordinantur dictæ gratiæ, videantur posse fieri virtute naturali ingenii humani, præcipue illustrati fide et donis Spiritus Sancti, minime necessarias apparere. Respondeo enim ex dictis, et ex D. Thoma 2. 2, q. 177, art. 1, ad 1, omnia hæc solum dari, ut perfectiori modo fiant eæ actiones quæ humana industria fieri possunt. Unde non oportet in his intervenire actus aliquos vel habitus in substantia supernaturales, sed sufficiunt supernaturales in modo. Ultimo tandem resolvitur, ex novem *gratiis gratis datis*, quinque, quas exposuimus, ordinari ad convenientem doctrinæ fidei expositionem; quatuor vero alias dirigi ad fidei confirmationem; duas quidem confirmare fidem, efficiendo opera quæ naturam superant, scilicet, *operationem virtutum, et gratiam sanitatum*, quæ, juxta supra dicta, potius materialiter quam formaliter differunt. (De qua proinde gratia sanitatis nihil oportet in præsenti materia dicere, præter ea quæ de fide miraculorum diximus, nam quod reliquum erat, nimirum, quis sit modus efficiendi hæc miracula, in materia de Incarnat. et Sacramentis explicatur commodius [1].) Alias vero duas, scilicet, prophetiam et discretionem spirituum, confirmare fidem revelando occulta, quæ ratione naturali cognosci non possunt: et inter se etiam potius materialiter quam formaliter differunt; nam discretio spirituum quoddam genus prophetiæ est, de qua consequenter esset disputandum, si liceret per tempus [2]. Ne tamen omnia prætermittere videamur, nonnulla, de prophetia disputando, tractabimus.

[1] Concinit auctor in disp. 21 de Incarn., sect. 1, in fin.

[1] Habetur jam in tom. de Incarn., disput. 31, et de Sacram., disp. 9.

[2] Late exponitur in Prol. 3 de Grat., c. 5, num. 36.

SECTIO III.

Quod sit objectum prophetiæ gratiæ gratis datæ, et quæ sit hujus nominis ratio?

1. *Ratio nominis prophetiæ. — Etymologia Isidori postponitur. — Quam late pateat significatum prophetiæ.* — Ex omnibus ejusmodi gratiis quæ cum fide habent aliquam similitudinem, superest solum prophetiæ donum explicandum, ut ex fine præcedentis sectionis patet, ad quod etiam gratiam discretionis spirituum cum D. Thoma revocabimus; procedemus autem in hac re eadem methodo, sicut in fide. Est enim prophetia quoddam genus cognitionis supernaturalis, cujus objectum et habitus nobis explicanda sunt. Sed prius ratio nominis, et multiplex ejus significatio declaranda est, de quo videri potest late Jansen., cap. 47 Concord., et alii in Paul., 1 Corinth. 14. *Prophetiæ* ergo nomen græcum est, a verbo προφητεύειν, deductum, quod multas habet significationes. Nam et vaticinare, et præsagire, et interpretari significat. Deduc-

tum autem est verbum hoc a nomine προφήτης, quod ipsum Prophetam significat; hoc autem nomen a verbo φημί, *loquor*, seu *dico* derivatum est; unde prophetia prædictionem significat, et propheta, eum qui futura prædicit, ut sanctus Gregorius notavit, homil. 1 in Ezech., et D. Irenæus, lib. 4, cap. 37, ubi prophetiam definit, *eorum esse, quæ post erunt, præsignificationem.* Idem Patres alii, infra citandi. Quæ deductio sine dubio verior est, et magis propria quam alia, ab Isidoro tradita, 7 Etymol., cap. octavo, qua usus est D. Thomas, in 2. 2, q. 171, a. 1, ut scilicet prophetia dicatur a πρὸ, *procul*, et φάνος, id est, *apparitio.* Nam hæc deductio neque in lingua græca habet fundamentum, neque convenienter explicat nominis compositionem; præsertim cum particulæ componentes in ea significatione apud Græcos non inveniantur; πρὸ enim non *procul*, sed *ante*, significat, et φάνος, non *apparitionem*, sed *facem*, seu *lampada* sonat. Quoniam vero futurorum prædictio, eorumdem præcognitionem supponit, et ab illa oritur, ideo *prophetiæ* nomen, non solum prædictionem, sed etiam et præcipue ipsam præcognitionem significat. Rursus, quia futurorum cognitio occultissima est, extensum est vocabulum ad significandum non solum futurorum prædictionem, sed etiam omnium rerum ita occultarum, ut humana vi cognosci non possint, sive præteritæ sint, sive præsentes et loco aut tempore distantes, sive in corde hominis latentes, ut D. Gregorius supra notavit.

2. *Primus nominis prophetiæ usus.* — Ex quibus intelligi possunt varii hujus nominis *prophetiæ* usus, qui in Scriptura repeririuntur. Primo enim et proprie, quædam cognitio ex divina revelatione indita, qua res occultissimæ alicui manifestantur, ut aliis illas annunciet, prophetia dicitur. Et hic est communior usus hujus vocis, præcipue apud prophetas in principio suorum librorum, ut Daniel 9: *Impleatur visio, et prophetia;* Matth. 13: *Ut compleatur in illis prophetia Isaiæ.* Quamvis hæc prophetia interdum peculiariter applicetur rerum futurarum contingentium cognitioni: interdum generaliter sumatur, ut se extendit ad omnia supernaturaliter revelata.

3. *Secundus usus.* — Hinc secundo, quia omnia, quæ in Scriptura continentur, spiritu divino sunt scripta, illud gratiæ donum quod alicui datur, ut canonice scribat, spiritus prophetiæ dicitur, et ipsa Scriptura canonica vocatur prophetia; sic 2 Pet. 1: *Habemus firmiorem propheticum sermonem.*

4. *Tertius usus.* — Hinc tertio sacræ Scripturæ interpretatio vocatur prophetia, quia eodem spiritu fieri debet quo fuit ipsa conscripta. Quomodo intelligit D. Thomas cum aliis locum Pauli, Roman. 12: *Habentes donationes secundum gratiam*, etc., *sive prophetiam, secundum rationem fidei,* etc. Nam licet intelligi possit de dono prophetiæ proprie dictæ, quod in primitiva Ecclesia frequenter communicabatur, ut Chrysostomus, Ambrosius et alii Paulum interpretantur, tamen prior expositio videtur satis consentanea litteræ. Sic etiam potest intelligi illud 1 ad Thessal. 5: *Prophetias nolite spernere;* et 1 ad Corinth. 14: *Volo autem vos loqui linguis, magis autem prophetare*, id est, interpretari Scripturas, et alios docere; et infra: *Qui prophetat, Ecclesiam ædificat,* quem locum ita exponunt Patres, Ambrosius, D. Thomas, et alii.

5. Imo Divus Hieronymus, super id ad Ephes. 4: *Quosdam Prophetas*, etc., indicat in novo Testamento, nomen *prophetæ* non significare eos qui futura prædicunt, sicut in veteri, sed qui infideles et imperitos arguunt atque dijudicant, ut ipse dicit; sed quamvis fortasse frequentior sit hæc acceptio quam prima in novo Testamento, illa certe non est prætermissa; neque negandum in novo Testamento dari donum prophetiæ proprie dictum. Nam Prophetia, in tertia acceptione, potius pertinet ad illam gratiam gratis datam quæ est *interpretatio sermonum.* Quin potius locum ad Ephes. 4: *Quosdam Prophetas*, alii communiter intelligunt de iis qui proprie futurum prædicunt et præcognoscunt; Chrysostomus ibi, Œcumen., 1 Cor. 8, qui exemplum ponit in Agabo, Act. 11, et quatuor filiabus Philippi [1]; Augustinus vero, epist. 58, utroque modo intelligi posse putat. In qua sententia sunt Ambrosius, Anselmus et D. Thomas, ad Eph. 4. Unde quod Matth. 11 dicit: *Lex et prophetæ usque ad Joannem,* etiam ad litteram intelligitur de prophetiis quæ pertinent ad mysterium Incarnationis, non de iis quæ ad morum directionem spectant, ut sentit D. Thomas 2. 2, q. 174, art. 6, ad 2. Itaque, licet hæc tertia acceptio frequentior sit in novo Testamento, tamen prima etiam reperitur in illo; sicut etiam e con-

[1] De hoc exemplo plures congerit Justin. Ephes. 4, v. 11.

tra, quamvis prima sit frequentior in veteri, aliquando tamen etiam tertia in usu est, ut Prov. 19 : *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*. Placet autem quibusdam, non quamcumque sacræ Sripturæ interpretationem (etiamsi spiritu divino fiat), prophetiam vocari a Paulo, sed illam specialiter quæ est de prophetiis rerum futurarum aliis revelatarum; ita ut conveniens interpretatio alicujus prophetiæ, sive completæ, sive complendæ, ad spiritum prophetiæ pertineat, et prophetia a Paulo vocetur ; quæ videtur esse sententia Ambrosii (si ejus sunt Comment. in Paul.), et D. Thomæ in id 1 ad Cor. 11 : *Omnis vir orans atque prophetans*, etc. ; et est probabilior sententia.

6. *Quartus usus metaphoricus*. — Quarto, translatum est prophetiæ nomen, præcipue in veteri testamento ad significandum ministerium cantandi laudes et Prophetias in templo Domini, quomodo exponit Lyra id Paralip. 15, ubi David dicitur segregasse qui prophetarent in cytharis et psalteriis, quamvis Hebræi autument, cum ministri illi canerent instrumentis musicis, fieri super eos spiritum Domini, ut et prophetarent, sicut de Elisæo dicitur, 4 Regum 3. Hoc tamen non satis constat. Unde illam quartam acceptionem intelligit Cajetanus, cum 1 Reg. 12 legitur insiliisse spiritum Domini in Saulem, et prophetasse, motum, videlicet fuisse a Spiritu Sancto, ut cum aliis canentibus divinas laudes jungeretur, et caneret. Et ita forte intelligendum est id, 1 Cor. 11 allatum : *Omnis vir orans aut prophetans*. Namque, ut Ambrosius et divus Thomas indicant, prophetare dicitur qui in ecclesia prophetiam recitat, et ædificat.

7. *Quintus usus magis metaphoricus*. — Quinto, adhuc magis metaphorice, quoniam qui prædicunt futura solent signis et miraculis ea confirmare, ipsa opera signorum (præcipue cum fiunt in confirmationem alicujus prophetiæ jam factæ, vel in ostensionem sanctitatis alicujus prophetæ) solent interdum dici prophetiæ. Ita D. Thomas, q. 171, art. 1, ad 1, qui hoc modo intelligit id Ecclesiast. 48, ubi de Elisæo dicitur : *Et mortuum prophetavit corpus ejus*. Unde additur : *In vita sua fecit monstra, et in morte mirabilia operatus est*, nam ad tactum corporis ejus mortui corpus aliud revixit, ut habetur 4 Reg. 13; sic etiam in Scriptura, in eodem sensu, Eccles. 49, dicitur, *ossa Josephi post mortem prophetasse*; nam licet in Scriptura non legantur miracula per ossa Josephi facta, fortasse tamen fecerunt aliqua; vel certe quia Joseph prædixerat : *Deus visitabit vos ; asportate ossa mea*, Genes. ult., quod completum est Exod. 13, dicuntur ossa prophetasse, quia præsentia sua declarabant, dum portabantur, verum fuisse prophetam.

8. *Sextus usus cum addito*. — Postremo, quia interdum quædam occulta Angeli lucis nobis ostendunt, vel etiam quia Angelus malus transfigurat sese permittente Deo, et quædam abdita prædicit nunc falsa, nunc vera ; ideo et prophetiæ nomen extendi etiam solet ad cognitionem et prædictionem, quæ in tali dæmonum locutione fundatur, ut notat Hieronymus in Ezech. 13, Jerem. 23, Oseæ 4 ; et colligitur ex Ezech. 14, Jerem. 2. Est tamen cum eodem Hieronymo advertendum, cum de tali genere prophetiæ sermo est in Scriptura, semper addi aliquam particulam diminuentem, quæ imperfectionem talis cognitionis ostendat ; nam Oseæ 9 dicitur : *Propheta stultus, et insanus vir ;* et Jerem. 23 : *Visio cordis humani non de ore Domini ;* et Ezech. 13, perhibentur hi, *prophetare de corde suo ;* quare prophetia hæc non simpliciter, sed cum addito falsa prophetia est dicenda.

9. *Auctoris judicium de prædictis acceptionibus*. — *Aliud prophetia, aliud instinctus propheticus*. — Ex quibus omnibus constat prophetiam in prima acceptione, esse illam quæ inter gratias gratis datas numeratur, et de qua hic disputamus. Ad quam revocari potest secunda acceptio; nam, ut ex dictis patet, est quasi pars et membrum primæ acceptionis. In tertia vero acceptione, si sumatur ut specialis gratia, ad interpretationem sermonis spectat. In quinta, od operationem virtutum. Quarta vero et sexta, extra præsentem sunt considerationem et materiam, quamvis ad Scripturas intelligendas conferant. Illud ultimo notandum ex D. Thoma, aliud esse prophetiam, aliud instinctum propheticum, qui solet etiam aliquando dici prophetia, licet, si de prophetia perfecta loquamur, illa proprie est donum supernaturale, et gratia gratis data. Ille vero instinctus propheticus, qui multiplex et varius esse potest, ad prophetiam revocatur. Quid vero sit et ad quid conferat, ex dicendis constabit. His positis de nomine prophetiæ, facile intelligitur quod sit materiale objectum et formale prophetiæ, de qua tractamus.

10. *Assertio prima*. — *Probatur Scriptura*. — *Et ratione*. Dico ergo primo : objectum

formale propheticæ cognitionis est divina auctoritas, aliquid revelans vel testificans. Ita D. Thomas 2. 2, q. 171, art. 3, ad 3. Et est conclusio de fide certa ex illo Luc. 1 : *Locutus est* (Deus) *per os Sanctorum*, *qui a sæculo sunt prophetarum*, etc. Et Psal. 44 : *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis* , id est, Spiritus Sancti juxta Sanctorum expositionem; et 2 Pet. 1 : *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt*, etc. Et ad Heb. 1 : *Olim Deus loquens Patribus in prophetis*. Unde Eusebius, lib. 5 Demonst. Evang., paulo post initium, in hoc putat differre veros a falsis prophetis, quod illorum cognitio vel locutio Dei auctoritate nititur, horum vero minime. Quod etiam constat ex usu Scripturæ, nam omnes qui non Spiritu Sancto loquuntur, falsi prophetæ appellantur, ut patet ex paulo ante dictis. Hinc etiam Cassiodor., in præfat. Psal., definit prophetiam esse *revelationem divinam*, *quæ adventus rerum immobili veritate prænuntiat*. Ratio vero communis est, quia cognitio prophetica est supernaturalis, certa et infallibilis. Unde necesse est ut in Deo nitatur. Quæ ratio in sequentibus magis exponetur; ubi etiam explicabimus qualis debeat esse hæc revelatio, et quo modo assensus prophetæ Dei auctoritate nitatur. Hæc enim intelligi non possunt, nisi simul exponamus et differentiam fidei a prophetia, et varios prophetiæ modos.

11. *Observatio pro assertione*. — Advertendum autem est in hac conclusione, licet interdum contingat dæmonem manifestare occulta quædam vera, quæ homo virtute sua nequit cognoscere, qualia sunt occulta solum propter loci distantiam, nihilominus illam non esse veram, et simpliciter prophetiam, sed falsam potius. Primo, quia illa cognitio ex suo genere non fundatur in veritate infallibili et lumine satis certo; unde non est supernaturalis, sed veluti quædam humana et materialis fides, quam quis præbet angelo sibi loquenti per phantasmatum, vel objectorum sensibilium applicationem. Deinde, quamvis locutio illa interdum vera sit, quantum ad rem dictam, tamen formaliter semper includit mendacium, non solum quia semper fit a dæmone cum intentione fallendi; aliquando enim unum verum dicit, ut in multis decipiat, ut Chrysostomus ait, homil. 19 imperfect. ; Augustinus, lib. 2 Quæstion. Evang., quæst. 40 ; sed etiam et præcipue quia semper, id quod dicit, vult teneri tanquam certissimum, et divina auctoritate firmatum, in quo vehementer hominem decipit. Vide D. Thomam 2. 2, quæst. 172, art. 6. Unde e contrario advertendum est omnes revelationes, quæ a sanctis angelis fiunt, propterea ad veram prophetiam pertinere, quia non loquuntur in persona propria ; et quæ prænuntiant non sua solum auctoritate confirmant, sed ut Dei ministri loquuntur ; et qui revelationem accipit, ei assentitur, ut divinam decet auctoritatem.

12. *Instantia contra proxime dicta tollitur*. — Dices: etiamsi bonus angelus sua auctoritate tantum loqueretur, infallibiliter verum esset quod dicit, quia non potest mentiri, cum beatus sit; ergo id erit satis ad objectum formale prophetiæ. Respondeo: si tota assensio nullo modo nitatur divina revelatione, erit ex suo genere fallibilis, quia non constat certissime angelos sanctos ita esse beatos, ut non possint mentiri, nisi ex divina revelatione, in quam ut in rationem formalem tota illa assensio ultimate resolvitur ; præcipue quia beatus Angelus, quod mentiri non possit, ex participatione divinæ bonitatis et veritatis conspectæ vendicat.

13. *Assertio secunda*. — Dico secundo : objectum materiale prophetiæ proprie dictæ, est id omne quod sub divinam revelationem cadere potest. Patet conclusio a simili, ex his quæ alias de fide diximus. Par enim est ratio de revelatione fidei et prophetiæ; tum quia una restrictior non est quam altera; tum etiam quia de objecto omnis habitus et cognitionis verum habet, materiale debere adæquari formali. Dixi tamen prophetiæ *proprie dictæ ;* quoniam hæc vera sunt, si de prophetia secundum rem ipsam loquamur ; at si etymologiam vocis et frequentem ejus usum spectemus, materia ejus maxime sunt futura contingentia, ut D. Thomas, quæst. 171, a. 3 et 4, disputat ex Gregorio, hom. 1 in Ezech., Chrysostomo, præfat. secunda in Psalmos, circa medium; Euthym. super Joan., in principio; Beda, in præfat. ad Psal., tom. 8. Et hoc secundo limitatoque modo, vult D. Thomas usurpari prophetiam, prout numeratur inter *gratias gratis datas*, ac distinguitur a *discretione spirituum*, id est, revelatione cogitationum interiorum cordis, quæ sine dubio formaliter a prophetia non differt, sed ex parte tantum materiæ; unde obiter intelligitur, quod etiam supra diximus, non oportere omnes *gratias gratis datas* essentialiter distingui, sed satis esse si in ordine ad diversos effectus vel utilitates Ecclesiæ secernantur.

14. *Quæstiunculæ subortæ satisfit.* —At cur etiam non numeratur inter gratias gratis datas prophetia aliqua, vel supernaturalis cognitio quæ pertineat ad supernaturalia mysteria, et alias materias? Respondeo, quia hæc raro admodum communicatur in novo testamento; Paulus autem numerat gratias quæ ad Ecclesiæ Christi utilitatem gratis et communiter dantur. Unde *sermo sapientiæ* et *scientiæ*, et *interpretatio sermonum*, deserviunt Ecclesiæ, non quidem ad revelandum nova mysteria, sed ad exponendum et docendum jam revelata. Ex quo etiam intelligitur quod, licet res infinitæ possint cadere sub cognitionem propheticam, non tamen necesse sit omnes actu demonstrari, quandocumque alicui confertur prophetiæ donum, quia ex Dei voluntate limitari potest ad quædam, et non ad omnia, quod per se satis constat, et ex exemplo fidei quæ de finitis numero revelatis solum est, et communi phrasi Scripturæ affirmantis non omnia Dei prophetas nosse. Unde cum, Lucæ septimo, pharisæus dicebat: *Hic si esset propheta, sciret utique quæ*, etc., non recte argumentabatur, ut interpretes quidam observant [1], quia non necessaria consequentia id sequitur, nisi forte interpretemur de propheta per antonomasiam, id est, de illo qui erat Messias.

15. *Objectio contra assertionem.—Solutio.*— Objicies contra conclusionem, ex ea sequi res, quæ naturaliter cognosci valent, posse esse materiam prophetiæ; possunt enim a Deo dicto modo revelari: consequens autem videtur contra D. Thomam 2. 2, quæst. 171, art. 3, ad 1, ubi constituit differentiam inter *sapientiam*, *scientiam*, et *prophetiam*, quod, scilicet, illæ priores versantur circa naturaliter cognoscibilia; hæc vero non item. Respondeo id de possibili concedendum esse, sicut ratio facta convincit, ac de fide concessimus; patetque etiam a simili, in scientia per se infusa animæ Christi. Imo de facto interdum id fieri sentit D. Thomas d. q. 174, a. 3, et q. 12 de Verit., a. 2, ubi plane confirmat ea quæ de objecto prophetiæ diximus. In eo vero loco, quæst. 171, solum vult ordinarie Deum non revelare prophetis nisi ea quæ abscondita sunt lumini naturali; indicat etiam aliam differentiam, quicquid per gratias *sermonis sapientiæ* et *scientiæ*, et *interpretationis sermonum* fit, posse alias fieri naturaliter, ac solum propter quemdam peculiarem modum pertinere ad *gratias gratis datas;* qui tamen modus non variat actus substantiam, quia non pertinet ad objectum formale, sed ad quamdam perfectionem accidentalem, ut facilitatem, efficaciam, etc. Donum vero *prophetiæ* totum est supernaturale, ut ex dicendis patebit amplius.

[1] Ita observant Toletanus et Maldon.

SECTIO IV.

Quis et qualis sit actus prophetiæ?

1. *Assertio prima.* — *Probatur prima pars assertionis.*— *Prob.* 2 *pars.*— Dico primo: actus prophetiæ est supernaturalis quædam cognitio in divina revelatione fundata, a qua locutio vel prædictio prophetica procedit. Conclusio est D. Thomæ 2. 2, quæst. 171, art. 1, et omnino certa. Circa quam est advertendum fuisse antiquam hæresim Montani [1], prophetas in extasi fuisse semper locutos, ita ut non intelligerent quæ loquerentur: sic refert Eusebius, 5 Histor., cap. 16 et 17. Unde ex Miltiade et Apollonio contra hanc hæresim nonnulla adducit. Eamdem impugnat Epiphan., lib. 2, hæres. 48; et Hieronymus, in præfat. Isaiæ. Prima igitur pars conclusionis, scilicet, prophetiam consistere in cognitione, patet ex illo Isaiæ primo: *Visio Isaiæ quam vidit.* Similiter Ezech. 1, et Daniel. 1, dicitur Deum dedisse Danieli intellectum omnium visionum et somniorum; et cap. 10: *Intelligentia enim opus est in visione;* et propterea olim prophetæ dicebantur videntes 1 Reg. 9. Quod exponentes Hieronymus Oseæ 12, et Theophylact., Matth. 1, affirmant appellatos esse videntes, quia occulta videbant et nuntiabant, juxta id Psal. 50: *Incerta et occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi.* Et confirmatur [2], nam prophetæ in Scriptura dicuntur sapientes: *Sapientis autem cor* (inquit Ecclesiasticus, cap. 3) *intelligitur in sapientia*, ore scilicet proferendo. Stulti autem (ut de hæreticis dicitur 1 ad Timoth. 1) *nesciunt quæ loquuntur, neque de quibus affirmant.* Ratio clara est, quia prophetiæ donum perficit hominem humano modo et perfecto; loqui autem sine intelligentia eorum quæ dicuntur, non pertinet ad perfectionem humanam, sed est potius amentium et somniantium, et aliquando usu rationis carentium. Secunda vero conclusionis pars, eam

[1] Legatur auctor, lib. 1 de Orat. mentali, c. 19.

[2] Vide supra, disput. 3, sect. 8, n. 13.

scilicet, cognitionem supernaturalem esse, probari potest, primo, ex dictis de objecto ejus in præcedenti sectione, et ex testimoniis Scripturæ paulo ante allatis [1], in quibus prophetia dicitur donum et gratia Spiritus Sancti; secundo, ex dictis a simili de cognitione fidei, quam supernaturalem esse late ostensum est; tertio, id clarius constabit ex dicendis.

2. *Notatur primo.* — *Notatur secundo.* — Sed advertendum non negari a nobis prophetas interdum in extasi, et alienatione a sensibus, recipere propheticas revelationes; nam potius hic est unus ex perfectioribus modis prophetiæ, ut Augustinus, lib. Quæstion. super Genes., quæst. 80, notat; et videri potest D. Thomas 2. 2, q. 173, art. 3; sed dicimus eos qui vere prophetæ sunt, etiamsi in extasi illuminentur, vere nihilominus intelligere quid sibi reveletur, alias non essent vere illuminati a Deo, sed tanquam instrumenta mortua se haberent. Secundo advertendum, fieri posse interdum ut verba prophetæ, aut visio illi demonstrata, plura mysteria contineat quam ipse intelligentia percipiat, ut quæst. illa, art. 4, D. Thomas notat, quia, cum prophetæ lingua et mens sint Spiritus Sancti instrumenta, quæ non adæquant virtutem principalis agentis, non est necesse omnia intelligi a prophetis, quæ Spiritus Sancti intendit; quamvis revera nemo dicendus sit verus et proprius propheta, nec donum prophetiæ recipere, nisi circa ea quæ intelligit; quia, ut dixi, in cæteris sunt ejus mens atque lingua quasi instrumenta mortua; ut si Deus irrationale animal faceret proferre verba quæ significarent futurum eventum, verba quidem propheticam prædictionem continerent, illud tamen animal non esset propheta. Ex quo tertio advertendum est cum Augustino, lib. 2 ad Simplicianum, quæst. 1, et lib. 2 de Genes. ad litteram, cap. 17, aliquando efficere Deum, ut quis proferat verba continentia prophetiam quam ipse, qui profert, non assequitur, sed alium sensum in illis verbis intelligit, ut de Caypha constat, Joannis 11; is tamen homo non est vere propheta, neque donum prophetiæ recipit, sed, ut D. Thomas ait, habet quemdam instinctum propheticum, vel potius directionem a Spiritu Sancto in sua locutione, qua fit ut ea proferat verba, et eo modo quo intentioni Spiritus Sancti deserviunt, ipso homine non intelligente. Idem autem simile esset, si Deus cogeret hominem proferre verba prophetica contra ejus voluntatem et intentionem; quomodo refert Joseph, lib. 4 Antiquitat., cap. 6, juxta Galeni versionem, adducens historiam de Balaam, qui, vocatus ad maledicendum populo Dei, coactus est illum benedicere: *Etiam ipse Balaam inquit: Potentior est Deus quam mea voluntas*; et paulo superius: *Putas quoties facta sunt aperienda, in nobis situm esse, quicquid dicamus aut taceamus, afflati divino spiritu; ipse voces, quales vult, profert, et oracula nobis nescientibus, neque cogitantibus.* Simile quippiam videre est suo modo, in eo qui divinam visionem recipit, cujus tamen significationem non intelligit, ut patet de Pharaone, Genes. 41; et de Nabuchodozor., Danielis secundo; tales enim non sunt vere Prophetæ, neque habent donum prophetiæ, quia hoc non in apprehensione sensibilium signorum, sed potius in cognitione et supernaturali judicio significatarum rerum consistit. Unde potius fuerunt prophetæ Joseph et Daniel, qui eorum regum somnia sunt interpretati, ut Augustinus inquit supra, et 12 Genes. ad litteram, c. 9.

3. *Assertio secunda de fide.* — Dico secundo: actus et cognitio prophetiæ certus est et infallibilis. Ita D. Thomas, citata q. 171, art. 6. Estque de fide, ac patet ex dictis de objecto formali; nam nititur divina revelatione, cui falsum non potest subesse, ut ex dictis supra etiam, disp. 3, constat. Unde D. Thomas, q. 174, art. 3, docet finem prophetiæ esse *manifestationem veritatis super hominem existentis*; et Irenæus, lib. 4, cap. 42, 43, 52, ubi hæc late confirmat, et inter alia ait, in cap. 43: *Prophetia priusquam habeat efficaciam, ænigma est hominibus; cum autem evenerit quod prophetatum est, magnam vim habet ad confirmandum intellectum, et clare ostendit Deum esse præscium futurorum.* Confirmatur. Nam ad hanc certitudinem indicandam, sæpe in Scriptura prædictio prophetica de re futura, tanquam præterita narratur, ut late declarat Epiphanius, hæres. 79, et Augustinus, epist. 57, et concione in Psal. 3, et concione secunda in Psal. 103. Propter eamdem etiam rationem utitur sæpe Scriptura eo dicendi modo: *Factum est hoc, ut adimpleretur quod dictum est per prophetam*, etc. Illa enim particula *ut*, non semper habet vim causalis notæ: non ideo enim semper fiunt quia prædicta sunt, sed potius, e contrario, quia facienda erant, ideo prædicta fuerunt, ut Epiphanius ait, hæres. 38. Indicat ergo particula illa, *ut*, vim neces

[1] Vide supra, d. 6, sect. 5.

sariæ consequentiæ, id est, ut quod prædictum fuerat per prophetam, infallibile esse monstretur. Ita Cyrillus, lib. 9 in Joan., cap. 10; Chrysostomus, hom. 55 et 80 in Joan., et homil. 27 in 1 ad Cor.; Euthymius, in Joan. 10; Epiphanius supra. Contra hanc veritatem erravit Appelles, referente Euseb., 5 Histor., c. 13, qui dixit Dei prophetas sibi esse contrarios, et falsum nuntiare; sed est manifesta blasphemia, ut satis constat ex dictis. Viderique possunt adducta superius, disput. 3, sect. 5, num. 2.

4. *Assertio tertia.* — Dico tertio : actus prophetiæ debet esse cognitio certa, non tantum rerum revelatarum, sed ipsius etiam revelantis. Sensus est, ut illam recipiens possit certum judicium ferre, Deum esse qui sibi revelat, et consequenter ut possit discernere quid spiritu divino, quid vero humano ipse loquatur. Ita docet D. Thomas, q. 161, art. 5, ac sumitur ex Hieronymo, Isaïæ 1, ubi tradit solis veris prophetis in Scriptura tribui nomen *videntis*, quia illi soli poterant dicere : *Oculi mei semper ad Dominum.* Probaturque conclusio aperte ex præcedente, quia non potest esse judicium rei revelatæ certum et infallibile, nisi eadem certitudine judicetur, *Deum esse revelantem.* Nam si hoc certum non habetur, dubitari poterit de veritate revelationis; ergo et de veritate rei revelatæ. Confirmatur primo, nam eadem certitudine qua prophetæ affirmant res sibi revelatas, affirmant etiam Deum sibi revelasse, veluti cum aiunt : *Hæc dicit Dominus*, etc., aut : *Sermo Domini qui factus est*, etc., aut : *In veritate misit me Dominus ad vos*, Jerem. 26, et similia. Confirmatur secundo a simili de fide nostra; nam impossibile est credere res fidei certas esse, nisi credamus certe a Deo fuisse dictas.

5. *Non omnis cognitio ab Spiritu Sancto est prophetica.* — Observandum vero est hanc, et præcedentem conclusionem, procedere de cognitione vera prophetica, non autem de omni illa quæ dicitur esse ex instinctu prophetico. Potest enim Spiritus Sanctus movere hominem interdum ad aliquid judicandum, ita tamen ut nequeat certe dignoscere an instinctus ille sit a Spiritu Sancto; tunc ergo judicium illud certum non est, nec vera prophetia; sicut in materia de Gratia dicebamus [1] quod, licet justi interdum moveantur a Spiritu Sancto ad bene opinandum de propria justitia, non tamen ideo certo cognoscunt se esse in gratia, quia non certo judicant motionem illam vel judicium esse a Spiritu Sancto; ac de hoc instinctu prophetiæ dixit Gregorius, homil. 1 in Ezech., interdum prophetas ex suo spiritu aliquid proferre, quod ex spiritu prophetiæ nasci suspicantur. Loquiturque de veris et sanctis prophetis, ut legenti patebit manifeste : *Qui tamen*, inquit, *docti et correcti a Spiritu Sancto, statim se ipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt;* ne, scilicet, possit error accidere; non est enim sensus Gregorii, hujusmodi ambiguitatem, sive, ut loquitur, suspicionem intervenire in vera prophetia, atque ab Spiritu Sancto dictata, sed Sanctos verosque prophetas non semper ex certa prophetia loqui, sed incerdum solum ex instinctu prophetico, tunc tamen non affirmare ut certa quæ proferunt, sed cum ea dubitatione quam habent, et se habere suspicantur. Unde si verus fuit instinctus, non corriguntur, sed interdum, adveniente majori luce et revelatione Spiritus Sancti confirmantur; si vero instinctus tantum fuit humanus, *corriguntur*, inquit Gregorius; quod præcipue habet verum in sanctis prophetis, qui in Scriptura prophetarunt; nam, ut eorum veritas esset omnino integra et indubitata, providit Spiritus Sanctus ut si quid interdum loquerentur spiritu humano, statim se corrigerent spiritu divino afflati, qui etiam cum ita loquuntur non ex aperta prophetia, sed ex aliquo instinctu, hoc ipsum suo sermone indicant. Patet hoc in Nathan, 2 Reg. 7, qui dicenti sibi David, velle se ædificare templum Domino, respondit : *Vade, et omne quod est in tuo corde fac, quia Dominus tecum est;* et tamen statim nocte sequenti, edoctus a Domino, intellexit per veram prophetiam Deum nolle ut David sibi templum ædificaret. Unde in prioribus verbis Nathan non fuit locutus tanquam certo cognoscens spiritu prophetico, sed ut vir quidam sanctus, qui putabat se spiritu Dei loqui. Tamen quia propheta erat sanctus, et quasi ex officio ad id a Deo deputatus, totius rei veritatem postea cognovit.

6. *Spiritus Sanctus auxiliat canonico scriptori duplici modo.* — Ad hunc modum explicandum est Sancti Spiritus auxilium, quod scriptori Canonico datur, ut sacram et canonicam Scripturam conficiat. Dupliciter enim dari potest : primo, ut is qui scribit certo cognoscat se in ea scriptione esse instrumentum Spiritus Sancti, ut cum David aiebat : *Lingua mea calamus scribæ*, et hoc plane ad veram

[1] Habetur nunc lib. 9 de Grat., c. 11.

prophetiam pertinet. Secundo, posset quispiam in re ipsa scribere a Spiritu Sancto motus, ipso tamen ignorante, et nesciente se in ea scriptione a Spiritu Sancto dirigi; qui modus an interdum contigerit, exploratum non habeo : si tamen contingeret ita fieri, scriptor ille proprie non esset propheta, neque ejus cognitio prophetica; scriptura vero in se esset infallibilis et sacra, quamvis apud nos auctoritatem non haberet, nisi, Spiritus Sancti auctoritate, alias nobis constaret, se esse talis Scripturæ principalem auctorem.

7. *Prima objectio contra secundam assertionem.* — Sed adhuc superest difficultas circa secundam conclusionem : nam videntur dari prophetiæ nonnullæ incertæ, imo et falsitatem continentes, ut illa Jonæ 3 : *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur;* et illa Isaiæ 38, et 4 Reg. 20 : *Morieris tu*, etc. Confirmatur, nam interdum in Scriptura prædicuntur futura contingentia incerta, quæ non semper possunt prædici tanquam præsentia Deo in æternitate, ut supra D. Thomas respondet; sunt enim talia interdum ut absolute nunquam sint futura, et consequenter nec sint præsentia, et tamen sub conditione prædicuntur, id est : Si hoc erit, illud sequetur ; quæ consecutio adhuc est incerta et contingens : talis ergo revelatio prophetica non poterit esse certa. Exemplum est 1 Reg. 23, ubi David consuluit Dominum in hunc modum : *Si hic expectavero, et Saul venerit, tradent me viri*, etc.? Respondit Deus : *Tradent.* Et tamen nec ipse postea expectavit, neque venit Saul, et ita non fuit traditus : quod si poneretur illa conditio, quod ipse scilicet expectaret ut veniret Saul, adhuc esset contingens tradi vel non tradi, quia erat adhuc liberum.

8. *Respondetur duplicem prophetiam distinguendo.* — *Erronea interpretatio apud Origenem.* — Respondetur : propter argumentum positum, distinguunt Patres duplicem prophetiam; aliam absolutam et simpliciter, aliam comminatoriam, quæ in sensu quo fit est omnino certa; ut vero exterius sonat, videtur aliquando deficere. Et hujusmodi sunt illæ prophetiæ quæ in argumento citantur. In iis enim comminationibus quæ propter peccata fiunt, semper subintelligitur illa conditio, quam explicat Jerem., cap. 18 : *Loquar*, inquit Deus, *adversus gentem, ut disperdam et dissipem*, etc. *Si autem pœnitentiam egerit gens illa de peccato suo, agam et ego pœnitentiam.* Hoc modo in opere imperfecto apud Chrysostomum, homil. 1, prope finem, in Matth., dicitur aliam esse prophetiam ex præscientia, et hanc immutabilem vocat, cujusmodi est : *Ecce Virgo concipiet*, etc.; aliam ex judicio operum : *Et hæc* inquit, *solet mutari secundum quod sonant verba;* item, homil. 5 ad Populum, et 14 ad Romanos, in parte morali, paulo post initium, et 22 in Genes., paulo ante medium. Sic etiam Hieronymus, Jerem. 11, et Ezech. 3, et 33 : *Comminatio*, inquit in illo cap. 3, *non in hominem, sed in peccata est, neque in eos qui convertuntur a vitiis, sed qui in peccatis remanent.* Idem Daniel 4, et Amos 3, dicit Deum comminare, ut homines terreat ne inferat supplicium. Eodem modo Gregorius 20 Moral., cap. 23, dicit, Deum interdum mutare rem, quamvis non mutet consilium; et lib. 12, cap. 2, dicit Isaiam prophetasse tempus quo Ezechias mori debebat, seu moriebatur, non quo moriturus erat. Eadem distinctione utitur Eucherius lib. 2 in Genes., cap. 31 : Theodoretus, præfat. in 12 Prophetas; Origenes, hom. 1 in Jeremiam. Unde quod idem Origenes, homil. 16 in Numeros, indicat, omnes has prophetias comminatorias esse absolute intelligendas, et si absolute proferantur, et postea non habeant effectum, non esse a Deo, sed ab humano spiritu, est omnino falsum : unde neque ab ipso simpliciter illud affirmatur, sed solum refertur, ut notavit Cano, lib. 2 de Locis, cap. 18, § *Secundæ vero.* Est enim contra communem sensum, et sententiam Patrum; nam constat ex dictis prophetias Jonæ et Isaiæ, et similes, fuisse veras, et a Spiritu Sancto factas, et tamen non fuit in earum verbis expressa illa conditio, quæ in eis subintelligebatur. Putare autem in hujusmodi prophetiis aliquid misceri ab ipso propheta, spiritu humano dictum, aperte facit contra sacræ Scripturæ dignitatem, et veritatem; quare tanquam erroneum est rejiciendum.

9. *Prophetia absoluta a comminatoria ut discernatur.* — At quomodo, quæso, intelligitur prophetiam esse comminatoriam et conditionalem, vel potius absolutam? Respondetur breviter primum ex materia prophetiæ; nam quandocumque est comminatio de pœna pertinente ad statum hujus vitæ, vel quæ fit homini in hac vita viventi, intelligi potest comminatorie, nisi effectus aliud ostendat. Quia enim scimus Deum esse paratum ad remittendum peccata et æternam pœnam agentibus pœnitentiam, ideo, quandocumque de viatore dicitur illum fore damnandum, ut de Judæis sæpe Evangelium loquitur, ex vi verborum sæpe intelligitur comminatorie. Dico *ex vi*

verborum. Nam interdum effectus potest ostendere prædictionem esse fundatam in præscientia futurorum. Quando vero comminatio est de pœnis temporalibus, potest et comminatorie et absolute intelligi, quia, etiamsi homo emendetur, sæpe tamen Deus infert talem pœnam; quomodo vero intelligenda sit, certo quidem solum ex effectu, probabiliter autem ex verbis et conjecturis colligi potest. Quia vero conditio, quæ in his comminationibus subintelligitur, supponit statum viæ, et liberum arbitrium flexibile ad bonum, ideo comminationes quæ fiunt de pœnis pertinentibus ad statum damnatorum, absolutum sensum habent.

10. *Ad confirmationem in num.* 7.—*Secunda objectio principalis.* — Ad confirmationem responsio illa obscura mihi semper visa est, nec plane unquam satisfecit, quæ inter Thomistas circumfertur, occasione eorum quæ sanctus Doctor scribit, 1 p., q. 19, art. 7, et 2. 2, quæst. 171, a. 6, ad 2, et quæst. 173, art. 1, de duplici modo quo Deus futura cognoscit, in causis nimirum, et in seipsis existentibus realiter in ipsa æternitate. Uterque enim modus difficilis omnino apparet, ut suis locis erit discutiendum [1]. Quapropter ad propositam in hoc loco confirmationem, summatim dicimus non solum absolute futura, sed etiam futura sub conditione certissime a Deo sciri, idque non ex reali aliqua præsentia seu coexistentia cum Deo jam tunc cum illa novit, aut etiam ob cognitionem causarum, quia, cum liberæ sint (de his enim contingentibus sermo est), semper indifferentes in actu primo a Deo et quovis intellectu cognoscuntur, atque adeo nullatenus ad certum aliquem effectum determinatæ; sed quia talia futura, sive absolute futura sint, sive solum ex conditione, veritates quædam objectivæ sunt, ab infinita Dei virtute intelligendi solummodo attingibiles, ratione cujus scientiæ certissime revelari possunt a Deo, et interdum revelantur, nullo vero modo in confuso, aut cum indeterminatione aliqua, ex parte ipsius Dei revelantis, vel prophetæ talia futura Dei nomine prædicentis. Itaque prædictæ confirmationis assumptum negari debet, itemque prædictionem illam ex 1 Reg. fuisse ullatenus incertam.

[1] Discutiuntur jam, tum in Opusc., l. 2 de Auxiliis, et l. 1 de Absoluta Scientia, c. 6; tum etiam in l. 1 de Prædest., c. 7, et Proleg. 2 de Grat.

11. *Secunda objectio principalis.* — Alia difficultas in hac et præcedente quæstione superest, quia omnia quæ diximus de actu et objecto prophetiæ, communia sunt actui et objecto fidei, cum tamen prophetiæ donum distinctum sit; propter hoc ergo proxima sectio instituenda est.

SECTIO V.

Utrum actus prophetiæ sit evidens; atque adeo quomodo ab actu fidei distinguatur?

1. *Prima opinio affirmans.* — *Cajetanus.* — *Secunda opinio omnino negat.*—Duæ sunt hoc loco sententiæ extremæ. Prima affirmat prophetiæ actum semper esse evidentem in attestante: ita Cajetanus, 2. 2, q. 1, art. 4, q. 5, art. 1, q. 171, art. 5, qui varia congerit loca D. Thomæ, sed nullus est apertus; solum enim ait prophetiam esse certissimam cognitionem immutabilem et infallibilem, ut patet quæstione illa 171, art. 5, et 3 cont. gent., cap. 154, et quæst. 12 de Veritate, ubi solum videtur aliquid ad rem scribere, art. 1, ad 4, dum constituit differentiam inter fidem et prophetiam, quod fides perficiat intellectum in ordine ad affectum, non vero prophetia, qua certe differentia vult actum fidei esse imperatum a voluntate, non vero actum prophetiæ; unde addit, *oportere ut propheta distincte inspiciat quæ cognoscit;* vox enim *distincte* non confusæ cognitioni, sed obscuræ videtur opponi, cum posita sit ad distinguendam fidem a prophetia. Et hinc in quæstione illa 171, art. 1, ad 4, ait idem D. Thomas per prophetiam ita percipi divina, ut auferatur obscuritatis et ignorantiæ velamen, et art. 3, ad 2, prophetiam conferre cognitionem rerum, quam non confert fides, quod non potest verificari nisi ratione evidentiæ. Secunda sententia omnino negat cognitionem prophetiæ posse esse evidentem. Quod communiter sentiunt Thomistæ, eo quod 2. 2, quæst. 173, art. 2, ad 3, habeatur prophetiam importare quamdam obscuritatem, et in locis aliis videatur sanctus Doctor requirere certitudinem in propheta. Sed media via nobis tenenda est.

2. *Assertio prima.* — *Objectio Cajetani non urget.* — Dico igitur primo [1] non esse semper necessarium ut prophetica revelatio

[1] Vide supra d. 5, sect. 8, a num. 10.

in cognitione evidenti fundetur, et consequenter neque prophetiam esse semper cognitionem evidentem. Probatur primo : quia, sicut nos habemus a Deo revelationem hujus veritatis : *Antichristus erit,* ita prophetæ potuerunt accipere similem revelationem obscuram earum rerum quas prædicebant. Nam sufficiebat illis ad hoc certa cognitio. Indicat vero Cajetanus non potuisse prophetis fieri immediatam revelationem obscuram, cum nos fide credamus quæ manifestata sunt prophetis, sicque oportuisse illa evidentia esse prophetis, ne procederetur in infinitum. Sed non oportuit procedi, quoniam sistimus in evidentia quam Deus ipse habet de rebus quas revelat ; cur enim non poterit Deus immediate revelare per obscuram revelationem ? Nam, sicut per angelos [1] vel homines res ita proponit, ut eas efficiat evidenter credibiles, et non evidenter veras, poterit sane immediate per seipsum idem præstare ; imo probabile est ita egisse cum angelis, et fortasse etiam cum primo homine ; idemque fere est de revelatione facta Abrahæ, Gen. 17. Erat enim sine dubio obscura, cum Abraham, adhibendo illi fidem, magnum habuerit meritum, ad Roman. 4, Jacob. 2 ; et idem constat in revelatione facta Beatissimæ Virgini per angelum de conceptione Filii. Neque refert eas revelationes factas esse per angelos, quia revelationes etiam propheticæ per eos fiunt, ac revera quod per Angelum fiebat, poterat Deus per seipsum efficere, præcipue quia non erat evidens Abrahæ vel Moysi, an Deus sibi immediate, an per Angelum loqueretur. Dices : potest quidem fieri talis revelatio, ea tamen non ad prophetiam, sed ad fidem spectabit.

3. *Assertio secunda. — Probatur ex Scriptura — Probatur ratione.* — Propterea dico secundo : revelationes factæ prophetis non solum esse poterant, sed frequenter erant inevidentes. Unde cognitio et assensio quæ in illis fundabatur, non erat essentialiter, sed accidentaliter tantum distincta a cognitione fidei. Probatur conclusio ex facto Abrahæ supra adducto ; fuit enim inevidens illa revelatio, quia non intulit necessitatem ad assentiendum, sed locum reliquit libertati, atque etiam merito. Item assensio Abrahæ essentialiter fidei fuit, Genes. 15, ad Rom. 3 et 4, Jacob. 2 : *Credidit Abraham Deo ;* et ad Hebr. 11, expresse numerat Paulus fidem Abrahæ de filio suscipiendo. Et tamen D. Thomas, citata quæst. 171, art. 5, exprimit illas fuisse propheticas revelationes, et certitudinem Abrahæ fuisse propheticam ; ergo, etc. Idem aperte docet Paulus, Hebr. 11, de revelationibus factis Isaac, de Jacob et Esau : et similiter Jacob in eadem fide benedixisse filios suos. Quem tamen ea in re prophetasse constat ex sacra Scriptura et ex communi Patrum traditione. Atque ex his judicare possumus et debemus de reliquis prophetis, qui ut plurimum præstantiores non fuerunt ; præsertim quia Paulus, supra, enumerans prædictos Davidem, Samuelem, et alios, solum cognitionem fidei illis tribuit ; et omnia quæ Scriptura sacra alias commemorat eos fuisse operatos spiritu prophetiæ, Paulus fidei tribuit. Unde 1 ad Cor. 13, cognitionem propheticam vocat cognitionem imperfectam, et ex parte. Hinc etiam Chrysostomus, initio enarrationis in Isaiam, scribit prophetas esse dictos videntes, non quia clare viderint semper, sed quia tanta certitudine audiebant ac si viderent. Item Hieronymus, Isai. 1, et in Abdiam prophetam, ubi explicans cur prophetæ vocabulis *visionis* et *videndi* utantur, ait uti propter certitudinem, non ob claritatem, eo quod sensus visus omnium certissimus existat. Ratio vero universalis esse potest, quia hæc obscura cognitio et certa simul, sufficiens est ad omnem propheticam prædictionem et actionem, et alioquin multo accommodatior est statui viatoris, et ejus utilitati, ut nimirum ipse etiam credendo mereatur.

4. *Objectio prima ejusque solutio. — Objectio secunda et illius responsio. — De loco D. Thomæ citato in num. 1.* Objicies primo : cur ergo prophetia inter gratias gratis datas numeratur ? Nimirum quia eadem cognitio et revelatio fidei, ut est fundamentum propriæ justitiæ, pertinet ad auxilium gratiæ gratum facientis : prout vero specialiter ac singulari modo confertur ad aliorum utilitatem, pertinere potest ad gratias gratis datas. Quare non quilibet actus fidei ad prophetiam spectat, sed actus prophetiæ addit peculiarem modum, videlicet, ut fundetur in revelatione immediate facta ipsi prophetæ, per Deum vel Angelum, atque ut referatur ad commune bonum Ecclesiæ, ejusque fides inde augeatur et confirmetur. Objicies secundo : ergo ta-

[1] Pro angelis, vide lib. 5 de Angelis, c. 5, a n. 15 ; pro primo homine, l. 3 de Opere sex dierum, c. 18, n. 14, tom. 2, in 3 p., disp. 19, sect. 4, ad fin.

lis assensus in propheta ipso non necessarius erit, sed liber potius ? Respondetur concedendo illatum, si actus naturæ suæ relinquatur, Deusque ab extrinseco non inferat necessitatem, quicquid alii censeant. Quod primo liquet ex dictis, cum docuerimus actum prophetiæ, quoad essentiam, ejusdem esse rationis cum fide. Secundo, quia ubi evidentia non datur, nequit intellectus ab intrinseco necessitari ad assensum. Denique exemplo Abrahæ idem convincitur, cujus assensus liber omnino fuit, quandoquidem et laudabilis et meritorius extitit; et idem censendum de aliis Heb. 11 adductis. Ex quo patet differentiam illam a D. Thoma olim positam in quæstionibus de Veritate, vel veram non esse, vel solum permissive intelligendam, nimirum de ratione prophetiæ non esse pendere ab affectu, sicut est de ratione fidei, quod inferius exponemus; vel denique talem differentiam non tam esse in ipsis assensibus, quam in iis quæ illos antecedebant. Nam propheta recipit revelationem, et quoad hanc receptionem necessario omnino prævenitur ejus voluntas, ut docet D. Thomas, quæst. 171, art. 1, ad 4. Unde non posset, etiamsi vellet, ulla ratione avertere intellectum a consideratione et quasi auditione divinorum, quod in fide locum non habet.

5. *Assertio tertia. — Confirmatur exemplis Scripturæ.* — Dico tertio : non est impossibile cognitionem propheticam esse evidentem [1]. Ita debent opinari, qui probant non repugnare, Deum communicare creaturæ evidentiam abstractivam mysteriorum fidei, quod tenet Scotus, in 1, d. 3, q. 1; Capreolus, in 2, dist. 23; Major, q. 4 Prologi. Confirmarique potest, quoniam certissimum est Christum Dominum fuisse prophetam, Deut. 18 : *Prophetam suscitabit Dominus de fratribus vestris,* quod de Christo Domino interpretatur Stephanus, Act. 7. Ipse etiam Christus, Joan. 4, et Matth. 18, se prophetam vocat, dicens : *Non est propheta cum honore in patria sua ;* et tamen non habuit obscuram cognitionem. Neque dici potest [2] hoc solum potuisse habere locum in illo ratione visionis beatificæ; docet enim ac probat D. Thomas, 3 p., quæst. 4, art. 8, Christum prophetam non fuisse per visionem beatificam. Confirmatur amplius assertio, quia, si Deum, et quæ ipsum immediate attingunt, ut est hypostatica unio, excipiamus, nihil est quod per evidentem notitiam infusam cognosci non possit extra visionem beatam, ut patet de scientia infusa animæ Christi; imo graves auctores, ut Scotus, nullam exceptionem faciunt, quos tamen non probamus; ergo poterit aliqua talis cognitio prophetæ infundi.

6. *Quarta assertio, cum sit de facto, conjecturis ostenditur.* — Sed quæres an ea sit communicata de facto aliquibus prophetis. Pro quo sit quarta assertio in ordine. Credibile est aliquando propheticam revelationem fuisse evidentem, et quoad hoc admittitur sententia Cajetani in num. 2. Cum vero conclusio de facto procedat, neque habeamus apertum testimonium Scripturæ, solum possumus conjectura uti. Igitur, si in Christo Domino certum est propheticam cognitionem fuisse evidentem, ut diximus, certe intelligimus id non esse extra vel contra rationem prophetiæ. Credibile ergo est Deum communicasse prophetis aliquibus hunc prophetiæ modum. Nam is ex parte ipsius prophetiæ est perfectior; non repugnat vero statui viæ, et ipsa varietas conducit ad perfectionem operum Dei; ergo, etc. Confirmatur, nam cum tres capitales sint gradus prophetiæ, ut patet apud D. Thomam 2. 2, quæst. 174, unus per externam et sensibilem propositionem, alter per imaginariam visionem, tertius per puram intellectualem illustrationem, videtur sane probabile in hoc tertio gradu elevari mentem prophetæ, ut aliquo modo clare videat quæ sibi revelantur, saltem in testificante. Unde D. Thomas ibi art. 2, ait hanc prophetiam maxime appropinquare ad visionem Patriæ. Citatque id secundi Regum 23 : *Mihi locutus est fortis Israel;* et infra : *Sicut lux auroræ, oriente sole mane, absque nubibus rutilat.* Hoc denique confirmant adducta superius pro sententia illa Cajetani.

7. *Triplici medio objicitur contra assertionem.*—Sed obstat primo, quia sequitur cognitionem prophetiæ in diversis specie esse diversam, contra D. Thom. quæstion. 171, artic. 3, ad tertium. Secundo, quia jam tales prophetæ non haberent fidem. Tertio, quia ea cognitio non est tam perfecta quam alia obscura, cum videatur minus certa; non est ergo necessaria neque conveniens.

8. *Ad primum medium.*— Ad primum concedimus sequelam. Ad divum Thomam respondeo primum mutasse sententiam; nam, quæst. 174, art. 1, docet propheticas revela-

[1] Vide in d. 21, sect. 1, de Incarn.

[2] Vide in disp. 30 Metaph., sect. 12, a n. 4, et l. 2 de Angel., c. 17.

tiones posse specie esse diversas. Improbabile enim est quod Cajetanus comminiscitur, non loqui sanctum Doctorem ex propria sententia, sed alienas referre. Simili enim facilitate dici posset, ubicunque ille Patrum sententias explicat, non loqui ex propria. Aliter vero posset occurri, in priori loco non affirmare omnes propheticas revelationes esse ejusdem speciei, sed asserere prophetiam unitatem sumere a luminis unitate, quamvis materialia objecta sint diversa; nunquam tamen dixisse lumen illud semper unicum esse, atque ejusdem speciei. In posteriori autem loco, quamvis nobis faveat, non videtur proprie loqui de speciebus, prout significant essentias diversas, sed diversos modos prophetiarum. Hæc quoad divum Thomam; quoad rem ipsam, planum videtur *prophetiæ* et *prophetæ* nomen non necessario significare eamdem speciem cognitionis. Nam et Christo Domino et puris etiam hominibus tribuitur, in quibus certum est non fuisse cognitionem specie unam, idemque potest inveniri inter puros homines. Unde *prophetæ* nomen commune est sumptum ex officio prædicendi futura, licet ex diversa cognitione supernaturali procedat.

9. *Ad secundum medium.* — Ad secundum respondetur primo, interdum non esse inconveniens prophetam non habere fidem, quia aliquando materia prophetiæ talis est ut nihil referat illam credere per fidem, veluti, quid alius cogitet, vel sitne sanctus, vel quid fiat in loco distanti. Secundo negatur sequela, quia, licet pro instanti in quo quis recipit evidentem revelationem, non exerceat actum fidei, tamen post illud tempus poterit exercere, ut alias dixi; imo et simul, cum id non implicet. (Vide supra, disp. 3, sect. 9.)

10. *Ad tertium.* — Ad tertium, insinuatur dubium breviter nunc expediendum; possent enim multa discuti, scilicet, an illa cognitio, evidens in testificante, sit certior quam fides; item an sit perfectior vel minus perfecta. Dico igitur cognitionem evidentem in testificante posse esse duplicem : unam, fundatam in visione beatifica, qua quis clare videt Deum esse qui loquitur; et hanc esse perfectiorem cognitione fidei, quia et omnino fundatur in prima veritate, sicut fides, et præterea superat in evidentia. Altera potest esse cognitio evidens in testificante, quæ fundatur tantum in signis, vel effectibus creatis supernaturalibus, quæ ipsum testificantem supernaturaliter manifestant, et hæc mihi videtur minus certa quam fides; quia non nititur in sola prima veritate, sed ex parte resolvitur in signa creata. An vero id sufficiat ut fides simpliciter perfectior dicatur in genere entis, dubia res est; quia multum aliunde ponderant aliæ conditiones illius cognitionis supernaturalis et evidentis; quamvis, ut dicamus talem cognitionem communicatam esse prophetis, satis sit illam esse perfectiorem in supernaturali evidentia, et in abstractiori modo cognitionis.

SECTIO VI.

Deturne habitus prophetiæ, et qualis sit?

1. *Distributio tractandorum.* — *Prima pars, de requisitis ad cognitionem propheticam.* — Disputatur hæc quæstio a Divo Thoma 2. 2, q. 171, art. 2, et Cajetano late; ne fortasse de nomine contendamus, tria præcipue videnda sunt. Primum, quid infundatur prophetæ per modum actus primi, quo possit actum propheticæ cognitionis elicere. Secundo, quantum illud duret tam ex natura rei quam de facto; et hinc tertio constabit quomodo prophetia sit vel non sit per modum habitus. Circa primum, ad cognitionem propheticam, sicut ad omnem aliam, duo possunt requiri: aliud ex parte objecti, ad apprehensionem ejus, scilicet, species; aliud ex parte potentiæ, ad judicium, nempe lumen, aut aliquid simile; et utrumque sine dubio est aliquo modo necessarium in prophetis. De priori, hoc est de speciebus, divus Thomas 2. 2, quæstione 173, articulo secundo, docet optime varios modos esse revelationum propheticarum, et ad omnes necessarias esse species, quia nulla conceptio mentis fit sine illis. Quando ergo prophetia fit, rebus alicui externo sensui oblatis, species inducuntur a talibus objectis, indeque fiunt phantasmata, ac tandem species ipsæ intelligibiles. Quando vero fit revelatio per imaginariam repræsentationem, nova infunduntur phantasmata, si necessaria sint; vel certe divinitus fit ut præexistentia in imaginatione debito modo coordinentur, et imaginationis vis confortetur ad usum eorum necessarium, ut conspiciat et apprehendat divina; inde vero resultat in intellectu similis intelligibilium specierum compositio et ordinatio. Quando autem prophetica revelatio est pure intellectualis, per se primo infunditur species intellectui, vel intellectus ipse confortatur ad usum et compositionem specierum quas

habet, quæ omnia per se satis clara videntur.

2. *Dubium de quo etiam l. 2 de Orat. mental., c. 14. — Resolvitur.* — Circa ultimum hoc est nonnullum dubium : quia nulla est prophetica revelatio humana ita spiritualis, ut usus ejus et cognitio non pendeat a phantasmatibus; ergo nunquam potest esse per influxum specierum intelligibilium, sine infusione phantasmatum; non ergo secundus et tertius modus inter se differunt. Respondeo verum fortasse esse prophetas ordinarie et regulariter cognoscere quæ revelantur, cum dependentia a phantasmatibus. Nam, ut Dionysius ait, capit. 1 Cælest. Hierarchiæ : *Neque aliter fas erat infirmitati nostræ lucere divinum illum radium, nisi sacrorum varietate voluminum, quibus ad superiora ferremur operum :* licet fortassis aliquibus interdum, ut Moysi et Paulo, etiam abstractior cognitio data sit. In illo autem ordinario modo, adhuc est differentia inter revelationem imaginariam, et eam quæ dicitur pure intellectualis. Nam in priori offeruntur prius apud imaginationem sensibilia, quæ altiora mysteria repræsentant; ipsaque imaginativa virtus confortatur divinitus, ut ea vehementer apprehendat, atque inde revelatio transit ad intellectum. At vero in revelatione intellectuali tota supernaturalis apprehensio est in intellectu; phantasia vero solum cooperatur convertendo se ad sua phantasmata, non quidem apprehendendo res intellectui supra dicto modo manifestatas, sed operando tantum naturaliter, circa ea materialia objecta quæ materiam illius revelationis utcumque concernunt. Ratio est, quia intellectus in hujusmodi revelatione non apprehendit sibi revelata omnino pure, et absque ulla proportione ad res materiales, cum id excedat modum apprehensionis intellectus conjuncti, sed apprehendit ea sub conceptu, vel ordine ad rem aliquam materialem : ideoque phantasia tunc versatur circa materiale aliquod, cui apprehensio intellectualis proportionatur. Unde ad ejusmodi revelationem regulariter non est necessaria infusio novi phantasmatis, quia præcedit communiter imaginationem ; quod si interdum non præcedit, id per accidens contingit; et ita intelligendus divus Thomas 2. 2, q. 174, art. secundo, in corpore, et ad 4.

3. *De lumine quod sit, et quid ac quotuplex.* — De secundo, scilicet, de infusione luminis, divus Thomas, in quæstionibus 171 et 173, utrobique articulo secundo, docet necessariam esse talis luminis infusionem, quod sit principium cognitionis et judicii, quo propheta judicet prophetiam veram esse, et penetret etiam sensus eorum quæ apprehendit, ac sibi revelantur ; nam quæ supernaturaliter manifestantur, lumine supernaturali manifestari oportet, juxta Paulum, Ephes. 5 ; debet autem lumen proportionari manifestationi et cognitioni ; ergo, etc. Confirmaturque ex usu Scripturarum et Patrum ; frequenter enim sermonem faciunt de hoc prophetico lumine. Quid vero illud sit, non ab omnibus eodem explicatur modo. Alii volunt esse tantum actuale Dei auxilium ; alii esse qualitatem impressam. De munere etiam dicti luminis, obscurum est an sit unum, vel plura, atque adeo an lumen ipsum sit multiplex necne ? Duo nimirum intelligere possumus etiam distincta realiter prophetis necessaria, præcipue in revelationibus imaginariis. Primum, ut probe intelligant quid per res in imaginatione apprehensas significetur. Apprehendit enim Pharao, exempli gratia, septem spicas, non intellexit tamen earum significatum ; Joseph autem maxime. Atque hic videtur esse effectus unus hujusce luminis. At ulterius requiritur secundo ut, ea significatione percepta, judicet propheta verum esse quod significatur. Nam postquam Joseph intellexit significationem somnii, dubitare poterat an id vere futurum esset. Utrumque ergo videtur tribuere lumini prophetico divus Thomas supra, atque etiam Cajetanus. Cum tamen diversi sint ac separabiles effectus, diversa lumina videntur requirere. Est simile quippiam in intelligentia Scripturæ. Aliud enim est verum sensum Scripturæ percipere, id est, quid auctor illius verbo suo significare voluerit; aliud vero fidem adhibere ipsi Scripturæ. Nam secundum hoc ad fidem spectat; non vero primum, per se loquendo. Potest enim infidelis intelligere quid significetur in Sriptura, quin illud credat. Unde cum primum illud supernaturaliter fit, ad *interpretationem sermonis* pertinet.

4. *Luminis prophetici ejusdem, aut etiam diversi varius usus.* — Dicendum igitur videtur hæc duo esse in prophetia distincta, et utrumque posse tribui lumini, accepto late pro quacumque virtute et auxilio ; verum primum illud, nimirum perceptio significati imaginariæ visionis, non spectat ad perfectam rerum intelligentiam, sed potius ad perfectam apprehensionem, vel auditionem veritatis revelatæ, quæ judicium ejus antecedit, videturque peragi penetratio hæc et quasi interpretatio visionis, aut per novam internam locu-

tionem, specierumve infusionem, aut per novum usum antiquarum, divino auxilio factum, quo ostenditur hoc vel illud talibus signis repræsentari : sicut inter homines aliud est audire parabolam, aliud interpretationem ipsius; aliud denique sentire rem per parabolam significatam, esse veram. Nam duo priora per solam apprehensionem fiunt, tertium in judicio consistit. Verum est quidem in secundo posse etiam admisceri judicium, credendo scilicet significationem, seu interpretationem datam, esse veram : hoc tamen, quia in prophetica revelatione nullam habet difficultatem distinctam ab ea quæ est in judicio de veritate ipsarum rerum, tum etiam quia utrumque eadem ratione eodemque testimonio credendum est, ideo uno lumine perficitur, atque adeo, unicum tantum admittendum est ad cognitionem et judicium propheticum requisitum [1]; probabileque est tale lumen qualitatem esse intellectualem ab ipsa actuali cognitione et judicio distinctam, tanquam principium ejus : quia omnis actus supernaturalis requirit ex parte potentiæ lumen et principium sibi accommodatum, a quo procedat, ut constat inductione generalique ratione hujuscemodi actuum. Quod haud dubie verum est, quando revelatio prophetica fit evidens ; quando vero obscure fit, consequenter dicendum illud lumen non esse distinctum ab habitu fidei, cum judicium non sit specie distinctum a credulitate fidei. Quamvis peculiaris difficultas esse posset, si contingeret, vel fingeremus eam revelationem propheticam fieri homini habitum fidei nondum habenti; tunc enim assensus illius esset primus actus supernaturalis, qui juxta doctrinam alias datam, non procedit ab habitu neque a qualitate infusa potentiæ per modum actus primi, sed immediate a potentia cum auxilio. Dicendum tamen est, si revelatio sit evidens, nullam esse difficultatem, posset enim ille primus actus procedere a lumine et claritate infusa. Nam quod primus actus procedat ab habitu, credimus repugnare solum in actibus, qui sunt dispositiones ad ipsum habitum. At vero tale judicium cum esset evidens, esset quoque actus necessarius, unde per lumen infusum posset necessitari intellectus ad eliciendum illum. Si vero revelatio esset obscura, concedi posset illum primum assensum non esse a lumine, quod sit habitualis qualitas, sed ab auxilio Dei actuali, nisi quis dicat ante illud judicium, natura saltem, præcedere voluntatem assentiendi, quæ non ab habitu est, sed ab auxilio, post quam statim infunditur intellectui lumen assensum eliciens. Hoc enim de actu fidei dici posse, in materia de Gratia diximus [1].

[1] Consule disp. 26 de Incarnat.

5. *Secunda pars quæstionis : an requisita ad prophetiam, dentur permanenter.* — In secunda parte quæstionis, communis sententia esse videtur, nihil eorum quæ dantur prophetæ ad eliciendum actum, durare in illo nisi quandiu durat actualis revelatio, atque ideo dari tantum per modum transeuntis. Ita divus Thomas, q. 171, art. 2 ; favent Gregorius et Hieronymus infra citandi. Congruentia esse potest, quia, cum prophetia detur solum propter aliorum utilitatem, ea solummodo dantur quæ huic fini necessaria sunt. Ad hunc autem finem sufficit cognoscere quæ prædicenda sunt. Alia multa afferri et citari solent in confirmationem hujus sententiæ, quæ hoc revera non probant, sed quippiam aliud valde distinctum. Ut ergo hanc et tertiam quæstionis partem resolvamus, advertendum duobus modis intelligi prophetiæ donum esse habituale. Primo, ut sit donum permanens, quo Prophetæ liberum sit, quando et quomodo voluerit, occulta cognoscere ac prædicere. Secundo dici potest habituale, quia in ordine ad id quod semel revelatum est, permanet.

6. *Prima assertio de fide, circa hanc partem secundæ quæstionis.* — *Probatur ex Scriptura.* — Dico primo : in potestate prophetæ situm non est occulta omnia cognoscere et prædicere cum voluerit. Est certa conclusio de fide, eamque intendit divus Thomas in illo art. 2 quæstionis 171 ; Hieronymus, epistola 125 Trium Quæstionum ad Damasum, q. 3, ubi multa Scripturæ loca congerit, et solum Christum Dominum excipit, ac merito. Possedit enim altiori modo prophetiæ donum habitualiter. Idem scribit Jeremiæ 28, Ezech. 35, ubi, ponderans illud Joan. 1 : *Super quem videris spiritum descendentem et manentem,* docet proprium fuisse Christi habere omnes gratias Spiritus Sancti, ac prophetiam per modum habitus. At in aliis solum manent ea dona quæ ad vitæ sanctitatem necessaria sunt. Quomodo Joan. 14 dicitur : *Apud vos manebit et in vobis erit.* Idem habet Gregorius, secundo Moralium, capite ultimo, et homil. 1 in Ezechiel.; Œcumenius, ad Thessal. 2, et patet breviter ex nonnullis Scripturæ locis :

[1] Habetur jam l. 2 de Grat., c. 5, a n. 9, et l. 8, c. 12.

1 Reg. 10, Samuel non cognoscebat quem ex filiis Isai Deus elegisset, donec præsente David, sensit interius propheticum spiritum; 2 Reg. 7, Natham ignorabat quidnam Deus statuerit de ædificatione templi; 4 Reg. 4, Eliseus fatetur : *Dominus celavit a me*, etc.; Amos 3 : *Non sum propheta*, quia videlicet tunc non sentiebat spiritum prophetiæ. Hinc Apostoli et Prophetæ in Scriptura Sacra aliqua ignorasse supponuntur; ut Isaac ignorabat se benedicere Jacob, cum tamen alias prophetaret in ipsa benedictione; et Paulus 1 ad Thess. 3 : *Misi*, inquit, *ad cognoscendam fidem vestram.*

7. *Cajetani expositio tripliciter impugnatur. — Vera ratio triplicis congruentiæ pro assertione. — Prima congruentia. — Secunda. — Tertia ex D. Thoma.* — Ad confirmandam porro hanc conclusionem, adfert D. Thomas supra rationem obscurissimam, in qua Cajetanus prolixe immoratur ac se torquet frustra. Primum, quia tota ratio et discursus Cajetani supponit non esse possibile lumen supernaturale natura sua permanens, et durans per modum habitus, quo possint videri occulta quæ in prophetia manifestantur, præter lumen gloriæ. Hoc autem falsum est, ut patet in scientia infusa animæ Christi. Quod si dicatur illam habuisse dependentiam a lumine gloriæ, certe nulla apparet repugnantia quod fiat aliud simile habituale donum absque illa dependentia. Supponit præterea Cajetanus dari supernaturale lumen, quod ex parte potentiæ sit principium actus et judicii supernaturalis, ita natura sua transiens, ut specie differat a lumine permanente, etiam respectu ejusdem actus et objecti, quod mihi etiam falsum videtur, ut in prima parte ostenditur. Quia omne lumen supernaturale vera est qualitas [1], cujus esse non in fieri, sed in facto esse consistit; et quia supernaturale est, vendicat subjectum perpetuum. Unde si contrario careat, ut in præsenti revera caret, natura sua est permanens, neque obest quod a Deo dependeat in conservari; id enim lumen gloriæ et fidei etiam sortiuntur. Et hoc ipsum confirmat exemplum de lumine corporeo existente in aere, quo abutitur Cajetanus ; non enim est illi essentiale esse in transitu et in fieri, cum sit qualitas natura sua permanens, dependens licet a causa superiori in fieri atque esse, quod qualitati permanenti non derogat. Per accidens vero est quod nunc cito transeat, quodque causa illius perpetuo motu cieatur. Tertio, sumit Cajetanus in suo discursu, assensum propheticum nunquam procedere a voluntate inclinante, cujus contrarium ostendimus. Non ergo conclusionis ratio est, quod illius oppositum repugnet, sed quia non oportuit neque decuit. Primum, ut Gregorius supra, c. 17, ait: *Ne mens prophetæ in præsumptionem elevetur;* et Eucherius, ut hac ratione humiliaret excellentes viros, a se esse ignorantes faterentur, solaque divina gratia posse assequi talem cognitionem. Secundo, ita expediebat fini prophetiæ, qui est utilitas fidelium, ut tunc scilicet daretur, cum esset opportuna, ne tantum donum inter homines vilesceret. Tertio, per modum congruentiæ accommodari potest ratio divi Thomæ, quia prophetia est præcipue de futuris contingentibus, quorum præsentia soli Deo est connaturalis, et, ut ita dicam, habitualis; atque adeo non decuit purum hominem præcognoscere per modum habitus hæc futura, præter beatos qui Deo ipsi sunt excellenti illo modo uniti.

8. *Assertio secunda probatur. — Suadetur ex Scriptura. — Et ratione.* — Dico secundo : prophetiæ donum communiter non datur per modum habitus, simpliciter loquendo, etiam respectu eorum quæ revelantur. Hæc conclusio non est tam certa, sicut præcedens; attamen illam etiam videtur intendisse D. Thomas, adductis nonnullis Scripturæ locis. Nam ubicumque sermo est de prophetica cognitione, explicatur tanquam consistens in actuali Dei locutione, veluti cum dicitur: *Factum est verbum Domini. Locutus est Dominus. Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi Magistrum*, Isai. 10. Ratio vero est, *quia prophetia simpliciter*, non dicitur de quacumque cognitione rei futuræ vel occultæ; nos enim multa occulta et futura cognoscimus, nec tamen cognitionem propheticam habemus; includit ergo cognitio prophetica singularem revelationem, et locutionem Dei ostendentis peculiari modo quæ occulta sunt, factamque proinde instar cujusdam impressionis transeuntis, ita ut in potestate hominis non sit eo modo concipere vel apprehendere res quoties libuerit, aut efficere ut Deus ad ipsum ita loquatur. Inferes: ergo actu propheta ille solum est qui actu revelationem suscipit. Neganda tamen illatio, ac dicendum cum D. Thoma, art. secundo, ad secundum citato, dici etiam prophetam posse cui non actu fit revelatio, seu quia ex præcedentibus revelationibus manet aliquo modo dispositus ad percipiendum divina; seu quia

[1] Vide l. 2 de Attributis, c. 26, num. 4.

deputatus a Deo est ut prophetiæ munus suo tempore exerceat, juxta id Jerem. 1: *Prophetam in gentibus dedi te.* Quomodo Num. 11 asseritur septuaginta viros a Moyse electos recepisse spiritum Domini, et prophetasse, et nunquam amplius cessasse; non quod semper prophetaverint, sed quod rejecti non fuerint a munere prophetandi, ac certis temporibus receperint divinas revelationes prout expediebat.

9. *Assertio tertia bimembris.*—Nihilominus tertio dicendum est ex prophetica revelatione manere aliquid per modum habitus in propheta, quod interdum non est essentialiter diversum a lumine, quo assensum præbuit propheticæ revelationi. Probatur primum, quoniam prophetæ recordantur eorum quæ viderunt; manent ergo in eis species. Deinde, transacta revelatione, judicant de veritate ejus, tanta certitudine quanta judicaverant dum perageretur; ergo habent habituale aliquod principium quo assentiantur, atque utuntur cum libuerit. Quocirca, si revelatio prophetica fuit inevidens, lumen quod fuerat principium assentiendi, quodque adhuc manet, secundum substantiam idem est, nimirum lumen fidei, ut ostendimus sectione præcedenti, quamvis non maneat sub ratione prophetici luminis, sed simplicis fidei, eo quod propheticam cognitionem exercere nequeat, cum non maneat conjunctum cum eisdem speciebus omnibus, aut certe cum omni earum usu et apprehensione; id enim non semper in voluntate prophetæ situm est, ut in numero 6 notavi, sed ex peculiari Dei motione pendet. Quod si cognitio fuit evidens, lumen quidem, quod in instanti revelationis datur ad assentiendum, aptum de se esset ad permanendum; non tamen crediderim permanere, tum quia consentaneum non est puro viatori, tum ob congruentias alias in num. 7 adductas; ac patet in Paulo et Moyse, si elevati credantur ad Deum videndum in vita mortali.

SECTIO VII.

De causis et effectibus prophetiæ.

1. *Causa formalis et finalis prophetiæ.* — *Causa efficiens.—Angeli causæ instrumentales revelationum.* — Tractantur hæc a divo Thoma 2. 2, q. 172, ac, suppositis iis quæ diximus, difficultatem non habent. Nam si loquamur de causa formali, nullam habet prophetia præter suam essentiam, est enim ipsa quædam forma; si de finali, dictum jam est dari ob utilitatem aliorum, qui est finis extrinsecus, ex Dei voluntate seu intentione pendens. Nam intrinsece ipsa est propter cognitionem objecti, quæ per se magna perfectio est, communicarique potest homini interdum, propter singularem ejus dignitatem et excellentiam, ut Beatæ Virgini. Unde obiter etiam liquet quis sit effectus prophetiæ, scilicet utilitas aliorum et confirmatio fidei per cognitionem et prædictionem occultorum. De causa efficiente superius ostensum est principalem esse Deum supernaturaliter operantem, atque adeo divinationes illas, quæ dæmonum virtute fiunt, veras non esse prophetias. Concurrunt autem aliquando Sancti Angeli, ut D. Thomas, articulo secundo, ait, et Cajetanus bene explicat, tanquam ministri vel instrumenta Dei, non infundendo species aut lumen, neque per se efficienter movendo intellectus aut voluntates prophetarum, sed applicando objectum per similitudines, vel phantasmata similia, ac docendo instruendoque hominem, ut latius in prima parte exposuimus [1], atque etiam an omnes propheticæ revelationes ministerio Angelorum sint factæ. Unde improbatus relinquitur error eorum, qui prædictiones omnes propheticas nescio in quam virtutem occultam referre conabantur, cum quibus late disputat Medina, libr. 2 de Recta in Deum Fide, c. 1.

2. *Causa subjectiva.—Beati ut possint esse causa subjectiva prophetiæ.* — Ultima causa prophetiæ est subjectiva, quæ rationem habet causæ materialis; de qua primo dicendum eam debere esse creaturam rationalem, cum irrationalis capax non sit intelligentiæ. Secundo, propter rationem contrariam, omnem rationalem creaturam, per se loquendo, esse capacem hujus doni. Hinc tertio quilibet viator esse potest subjectum prophetiæ, non obstante quacumque morali vel naturali dispositione prava; non quidem naturali, quia Deus auctor prophetiæ, vincere potest talem dispositionem vel illam removere; sic enim homines lingua impeditos facit eloquentes, ut Exod. 4, Jerem. 1. Unde, licet in homine impedimenta inveniantur usus rationis, Deus tamen potest vel illa auferre, vel, illis non obstantibus, elevare mentem ad spiritualem intelligentiam sine dependentia a sensibus. De dispositione etiam morali patet, quia do-

[1] Habetur jam in l. 6 de Angelis, cap. 16.

num hoc non requirit per se conjunctionem per charitatem cum Deo, et certum est interdum communicari peccatoribus, ut docet Hieronymus, in id Matth. 7: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* et Augustinus, lib. 83 Quæstionum, quæst. 69, et lib. 2 ad Simplician., quæstione 1. Unde est illud 1 ad Corinth. 13: *Si habuero prophetiam, charitatem autem non habeam.* D. Thomas etiam, art. 6, adhibet exemplum de Balaam, Num. 22, divinante dæmonis arte, ut colligitur ex capite 20 Levitici, cum tamen aliquando prophetaverit divino spiritu, prædicendo incarnationem, et c. 21, dicitur Deum illi fuisse locutum. Idem docet Augustinus, tum supra, tum serm. 103 de Tempore; et Abulens., Josue 13, quæst. 14, et Num. 22, quæst. 3. Adhibet rursum divus Thomas exemplum in Sybillis, de quibus tamen quidquid Abulens. ea quæst. 14, et alii contendant, non satis constat quales fuerint, ut Cajetanus advertit. Quarto, anima etiam separata, quæ nondum pervenit ad terminum, est capax hujus doni, ut docet divus Thomas, quæst. 174, art. 5, ad 4, exemplo animæ Samuelis, Ecclesiast. 46. Quinto de Beatis, D. Thomas 2. 2, quæst. 174, art. 5, et 3 p., quæst. 7, a. 8, negat eos esse capaces prophetiæ; sed intelligendum formaliter, quia, ut beati sunt, habent altiorem cognitionem; tamen in re dubium non est quin simul habere possint cognitionem rei futuræ ejusdem rationis cum cognitione prophetiæ, et patet in Christo, et cognitionibus et revelationibus quas Beati habent extra Verbum. Vult autem divus Thomas hanc cognitionem in Beato, ut sic, non esse ex parte subjecti prophetiam, sed ex parte solum cognitionis; eo quod propheta proprie dicatur, qui cognoscit quæ ratione status sibi occulta sunt, atque procul; respectu autem beatorum (considerando illorum statum), nihil est procul, quia in se habent fontem scientiæ, in quo vel formaliter, vel causaliter, omnia quæ oportet, videant, qua ratione intelligi potest illud Pauli, 1 ad Corinth. 13: *Sive Prophetiæ evacuabuntur*, etc.

3. *Ut etiam dæmones.* — Ultimo dæmones quoque sunt capaces revelationis propheticæ, quæ fit ipsis per Angelos Sanctos, ut Augustinus docet, 12 Genes. ad litt., cap. 19, et divus Thomas, q. 172, art. 6. Existimo autem ita fieri revelationes dæmonibus, ut proprie non eleventur ad cognitionem supernaturalem ex parte potentiæ et objecti formalis; quia, licet hoc non repugnet, non tamen est conveniens eorum statui [1]. Satis ergo est ita doceri ab Angelis, ut ipsi convincantur ad credendum ex evidentia aliqua signorum, ut alias dictum est. Respectu autem nostri, nunquam sunt dæmones veri prophetæ, tum quia nunquam sufficienter nobis proponunt, quæ ipsi agnoscunt, tum quia sunt prorsus indigni quibus fidem adhibeamus.

SECTIO VIII.

De distinctione Prophetiæ, variisque ipsius modis.

1. *Prima divisio. — Modi alii proponendi primam divisionem. — Secunda divisio. — Tertia divisio quam late prosequitur, ex Abul., Petr. Thyreus, de Apparitionibus, per l. 4.* — Tota quæstio obiter fere exposita est in præcedentibus; sed ad complementum doctrinæ varias prophetiæ divisiones breviter explicabimus. Sunt enim in prophetia multa: objectum materiale et formale; subjectum, et elevatio mentis. Ex quibus omnibus capitibus dividi solet prophetia. Prima ergo divisio fit in prophetiam præscientiæ, prædestinationis et comminationis, quæ est D. Hieronymi et Glossæ ordinariæ, Matth. 1; D. Thomas 2. 2, quæst. 174, art. 1, secundum membrum omisit, quia in primo includitur. Sensus autem divisionis patet ex supra dictis; proprie enim divisio hæc sumitur ex objecto materiali, eo quod aliter affirmatur res futura in prophetia comminationis, scilicet sub conditione, vel in causa; aliter in præscientia, scilicet absolute in se. Unde diversum est quod in utraque revelatur; et ad hunc modum dividi potest prophetia in prophetiam futurorum, præteritorum et præsentium; aut aliter, in eam quæ est occultorum ex distantia loci, vel ex distantia temporis, vel ex conditione ipsarum rerum, quæ vel supernaturales sunt, vel cogitationes cordium, qua ratione ad discretionem spirituum spectat, ut dictum est. Secunda divisio prophetiæ est in evidentem et obscuram, quæ proprie sumitur ex objecto formali, et causat diversitatem specificam, quæ in prima divisione non reperitur; atque hæc omnia patent ex dictis. Tertia divisio: alia prophetia fit per objecta sensuum externorum, alia per imaginariam visionem, alia immediate in intellectu. Ita Hieronymus,

[1] Vide l. 8 de Angelis, c. 6, a n. 5.

Abac. 2, Psal. 84, et latius Gregorius, 28 Moral., capite 2, qui in singulis membris varias assignat differentias, sed accidentarias omnino et materiales, sumptas nimirum ex diversitate rerum, quibus exterius vel interius Deus ad homines loqui potest. Idem habet Augustinus, citato lib. 2 ad Simplic., quæst. 12, et in superioribus satis eam divisionem exposuimus.

2. *Expenduntur quæ D. Thomas circa 3 divisionem scribit. — Alius etiam locus D. Thomæ exponitur.* — Et D. Thomas multa de eadem divisione disserit in q. 174, ubi, a. 2, ad 3, et a. 3, inter alia, dicit prophetiam pure intellectualem esse perfectiorem cognitionem, a ratione tamen prophetiæ deficere, quia prophetia est imperfecta cognitio, et remota ab intelligibili veritate; cognitio autem qua conspicitur ipsa veritas intelligibilis, multo perfectior est minus proprie; ergo dicetur prophetia; in quo certe indicat, quod supra dixi, propheticam cognitionem esse evidentem, quod fortasse interdum contingit, sed non videtur necessarium; imo, per se loquendo, non oportet, illa tria membra esse semper specie diversa; nam eadem res quæ sensibilibus signis exterius proponitur, posset immediate proponi per similitudines imaginarias, et pure etiam intellectualiter, tam in cognitione obscura, quam in evidenti. Unde Augustinus, duodecimo Genes. ad litt., cap. 9, prophetiam imaginariam pure intellectuali præferre videtur, quia, cum utraque sit imperfecta cognitio, atque in intellectu corpori conjuncto, non impeditur, sed juvatur potius per similitudines imaginationi propositas. Concordari tamen ita possunt, nam pure intellectualis cognitio ex suo genere et modo perfectior est, quamvis alia sit homini magis accommodata, atque adeo interdum possit excellere. Quod vero divus Thomas ait, hoc genus prophetiæ, quando includit inspectionem claram veritatis, deficere a ratione prophetiæ, ad modum loquendi fortasse magis spectat, quam rem distinguit. Constituit præterea divus Thomas, in illo art. 3, etiam instinctum pure interiorem in infimo loco. Sed intelligendum, quando hominem certum non reddit de revelatione divina, vel quando instinctus quidam est solummodo practicus; secus vero, si certus homo reddatur instinctum esse a Spiritu Sancto. Distinctio tamen et differentia aliorum graduum recte explicatur a D. Thoma; tota vero inæqualitas in perfectione accidentaria consistit, atque intelligenda semper est, cæteris paribus. Jam vero quod addit, eam prophetiam, quæ de rebus est alias naturæ lumine cognoscibilibus, deficere a vera ratione prophetiæ, intelligendum venit, vel de defectu secundum quid ex parte objecti materialis, vel quando inspiratio talis est, ut res illæ non cognoscantur sub divina auctoritate, sed solum per media propria ostensa per directionem internam Dei, vel per scientiam per accidens infusam, ut videtur accidisse Salomoni, in quo divus Thomas exemplum affert.

3. *Quarta divisio. — Quinta divisio. — Sexta divisio.* — Hinc est quarta divisio : prophetia alia communicatur in abstractione a sensibus, alia sine abstractione : ita Gregorius et Augustinus supra. Secundus prophetiæ modus frequentissimus est : primus vero patet in Petro, Act. 10, et ut multi Patres exponunt in Adamo, quando Deus illi soporem immisit [1]. Vide D. Thomam et Cajetanum quæst. 172, art. 3. Quinta divisio : prophetia alia est in somniis, ut S. Josephi, Matth. 1, alia in vigilia, ut Zachariæ, Luc. 1; et hanc posteriorem præfert priori divus Thomas, q. 174, a. 3 (quamvis lib. 2 cont. gent., c. 81, ad 5 rationem, dixerit dispositionem somnii esse aptiorem ad recipiendam revelationem propheticam, quantum ad impressionem specierum), quia est inepta ad judicandum : non enim potest qui propheticam revelationem in somniis recipit, statim perfecte judicare, donec in vigilia perfecte attendat, nisi Deus imprimat altiori modo species, et sublevet hominem ad intelligendum sine tanta dependentia a sensibus. Sexta divisio prophetiæ esse potest, ut alia sit immediate a Deo, qualis est pure intellectualis; alia per Angelos, quales aliæ magis sensibiles revelationes : de qua divisione et similibus videri possunt Augustinus et Gregorius supra, Irenæus, l. 4, cap. 37. De illa porro quæstione, quam divus Thomas definit 2. 2, quæst. 174, art. 4, Moysen fuisse maximum prophetarum, nihil quod ad rem spectet, dicendum occurrit. De alia vero, quam tractat a. 6, an et quomodo prophetia successu temporum creverit, satis in superioribus dictum est, disputatione 2, sect. 6; et hæc de prophetia.

[1] De hoc sopore, l. 2 de Opere sex dierum c. 2, a n. 7.

ANNOTATIO PRO TRIBUS SUBJECTIS DISPUTATIONIBUS.

Sequentes disputationes, nonam, decimam et undecimam, ex priori auctoris lectura hic adjecimus, eo quod inter ejus opera commodior se non daret locus; neque enim æquum erat illæ omnino ut perirent. Porro, sicut nec repetendas duximus ex iisdem disputationibus sectiones illas, quas superius in hac posteriori lectura, disputatione quinta, ex instituto, et accurate pertractantur, ita nec omittenda putavimus plura quæ in hisce disputationibus, nona et decima traduntur, esto ex iis non pauca in Defensione fidei libr. 1 *et* 3 *contineantur; ibi namque contra hæreticos peculiariter agens, multis pepercit, quæ ipsi facile contemnunt, ab studiosis vero Catholicis non poterunt non gratanter accipi. Disputantium autem de Ecclesia longum catalogum attexit Bellarminus, tom.* 2, *initio lib.* 3 *de Ecclesia, ut mittam expositores D. Thomæ* 2. 2, *quæstion.* 1, *articulo* 10, *nominatim Banhes et Aragon., ac recentiores alios, Salmeronem, tom.* 13, *Azor., tom.* 2, *libr.* 5, *a capit.* 21, *Bosium, Boverium cum similibus.*

DISPUTATIO IX.

DE ECCLESIA.

De Ecclesia, præter illius indubitatam auctoritatem, de qua supra in disp. 5, a sect. 5, multa occurunt consideranda, præsenti operi de fide affinia, et scholastici instituti propria (alias enim argumentum amplissimum est, et his temporibus fusissime agitatum), quæ per sequentes sectiones novem ordinatim explicabuntur.

SECTIO I.

An et quid sit Ecclesia, et quibus ex partibus constet.

1. *Vocis* Ecclesia *origo et significatio.* — *Synagoga quid?* — Primum explicandum est quid nomen *Ecclesiæ* significet; est enim græcum, convocationem significans, a verbo ἐκκαλέω, id est, *convoco;* translatum vero fuit ad significandum convocatam congregationem, et propterea rebus tantum rationalibus tribuitur, quia solum illæ vim vocis sentire possunt, et ideo illarum tantum est convocari; in quo differt nomen *Ecclesia* a nomine *Synagoga*, nam hoc simpliciter quamcumque congregationem significat; unde brutorum et animalium gregi attribui potest, et propterea, ut Augustinus, Psal. 81, notavit, *Synagogæ* nomen populo antiquæ legis, nomen vero *Ecclesiæ* Christianorum congregationi accommodatum est, ad indicandam legis gratiæ perfectionem; id quod etiam notavit Hieronymus, seu potius Beda in illud Proverbiorum 4: *In medio Ecclesiæ,* etc., itemque Isidor., lib. 8 Etymol., cap. 1. Ex his autem constat, ut notavit Chrysostomus in orat. de S. Phylogonio, tom. 3, non solum hominum, sed etiam Angelorum congregationem posse Ecclesiam nominari; neque solum fidelium, sed etiam Beatorum, quæ proprie dicitur *Ecclesia triumphans;* a nobis autem solum instituitur sermo de *Ecclesia militante.* Et quamvis nomen *Ecclesiæ* interdum in Scriptura tribuatur, vel prælatis Ecclesiæ, ut Matth. 18: *Dic Ecclesiæ*, vel particularibus fidelium congregationibus, ut sæpe in Apocalyp., cap. 1, 2 et 3, et in epistolis Pauli, Rom. 16, versu 5, 1 Corinth. 1, et 2 Corinth. 1, cum similibus, vel locis sacris ac templis in quibus fideles congregantur, 1 Corinth. 11, versu 18, Judith 6, nonnunquam vero etiam Ethnicorum congregationi, ut Act. 19, attamen in præsenti nomine *Ecclesiæ* utimur, quatenus significat et solam, et totam congregationem fidelium hominum in Christo credentium, quæ, Psal. 21, *Ecclesia magna* dicitur, et merito *Ecclesiæ militantis* nomen sibi assumpsit, quia et omnes ad se vocat, neque in ea *distinctio Judæi, et Græci, sed omnis qui credit in illum* (scilicet Jesum) *non confundetur,* Roman. 10; et Act 2: *Vobis et omnibus qui longe sunt, quoscumque advocave-*

rit Dominus, est repromissio. Quia scilicet nullus ad illam adjungitur, nisi divinitus vocatus; quæ omnia, et alia multa de hoc nomine *Ecclesiæ*, vide in capite *Firmiter*, ex Concilio Lateranen., et capite *Ecclesia*, ex Nicolao Papa, de Consecratione, distinctione prima, et in Julii I decretis, quæ Brucardus, lib. 3, a principio refert. Videri etiam possunt Cyprianus, epistola secunda ad Cornelium, et libro de Unitate Ecclesiæ; Cyrillus, Catechesi ultim.; Isidor., lib. 8 Etymolog., c. 8; Aug. supra, et Psal. 77; Optatus, libro contra Parmenianum; Beda, in id Prov. 5: *In medio Ecclesiæ, et synagogæ;* Gregorius 2 Moral., c. 2; Raban., 1 libro de Institutione clericorum, cap. 3; Turrecremata, lib. 1, cap. 2 Summæ de Ecclesia; Hosius, in confessione Polonica, cap. 20; et libro contra Prolegomena Brentii; Pighius, de Ecclesiast. Hierarch., a principio; Driedo, 4 de Ecclesiast. dogmatibus, cap. 1; Petrus Soto, prima parte defensionis contra Brentium; Coclæus, Philippica 4, et libro de Scriptura secundo, et Ecclesiæ auctoritate; Echius in Enchir.; Cano, 4 de Loc.; Castro, lib. 7 adversus hæreses, a principio; Michael de Anin., tom. 13 tractatuum, p. 2, in c. 4.

2. *Assertio prima de fide.* — Dico primo: certum est veram Dei Ecclesiam in mundo esse. Hæc est de fide, ut patet ex omnibus Symbolis, Conciliis, et Scripturis, quæ adferemus, et in ea hæretici nobiscum conveniunt: contra alios vero infideles, demonstranda venit illis rationibus, quibus superius veritatem aut credibilitatem potius nostræ fidei ostendimus, disputatione 5, a sectione 8.

3. *Assertio secunda.* — *Probatur et explicatur.* — *Confirmatur ex Patribus.* — *Et ratione.* — *Allata definitio est sufficiens.* — Dico secundo: hæc Dei Ecclesia est corpus quoddam politicum seu morale, ex hominibus veram fidem Christi profitentibus compositum. Desumitur conclusio ex Concilio Lateranensi, et Nicolao Papa citatis, et in ea explicatur quid sit Ecclesia, et quæ sint veluti materia et forma ejus. Nimirum Ecclesia corpus quoddam est non simplex, sed compositum, ut ex dictis de significatione nominis constat, et ex Paulo ad Roman. 12, 1 Corinth. 12, Ephes. 1. Pars igitur materialis hujus corporis sunt homines viatores, quia solum de Ecclesia quæ nunc militat loquimur; forma vero est illa qua omnes, qui partes Ecclesiæ sunt, in unam spiritualem Rempublicam conjunguntur; hæc autem forma fides est præcipue, ut in cap. *Firmiter*, et cap. *Ecclesia* citatis dicitur, et constat ex illis Scripturæ locis, quibus fides Ecclesiæ fundamentum vocatur, ad Eph. 2: *Superædificati supra fundamentum Apostolorum et prophetarum*, id est, super eorum fidem et doctrinam; quomodo multi etiam Patres exponunt illud Matth. 16: *Super hanc petram ædificabo*, etc., id est, super hanc fidei confessionem, quamvis alius sit præcipuus hujus loci sensus litteralis, quidquid renitatur Joannes Arboreus, lib. 5 Theosoph., c. 5. Præterea ad Eph. 4 dicitur: *Una fides;* ad Coloss. 1: *Si tamen in fide ejus fundati estis;* et primæ ad Corinth. 3: *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est Jesus*, cui tamen per fidem primum omnium unimur. Confirmatur ex Augustino, de Fide et operibus, cap. 16, ubi dicta ratione utitur, quia videlicet Ecclesia corpus est Christi, quod ei, ut capiti, debet esse conjunctum; conjungitur autem fide, per quam ipse in cordibus nostris inhabitat; quod etiam D. Thomas 2. 2, q. 1, art. 9, ad 3, docuit; et in eadem sententia est Epiphan., lib. 1 contra Hæret., hæresi 31, satis ante finem. Ratio breviter reddi potest, quoniam cum multi homines Ecclesiam componant, oportet eos aliqua una forma copulari, cumque ejusmodi compositio non sit naturalis, sed a gratia proveniat, oportet eam formam supernaturalem esse, et ad gratiæ ordinem pertinere; prima autem forma inter supernaturales virtutes, fides est; ergo, etc. Notandum vero est huic descriptioni seu definitioni Ecclesiæ, nonnullas alias addi solere particulas, quas nos omisimus, partim quia fortasse veræ non sunt, partim quia sub data definitione comprehenduntur, qualis illa, debere membra Ecclesiæ conjuncta esse cum uno capite Vicario Christi in terris; hoc enim ad veram fidei rationem et professionem spectat, ut ex dicendis magis patebit.

4. *Corollarium primum.*—Ex dictis vero facile colligitur quæ sint vera Ecclesiæ membra. Nam primum constat Angelos non pertinere ad hanc Ecclesiam, neque homines beatos, aut damnatos, neque etiam in purgatorio existentes animas, quamvis de his nonnulli dubitarint, eo quod nondum videantur omnino esse extra viam, sed per fidem ambulent, et nobiscum quodammodo communicent, quandoquidem et opera nostra illis prodesse possunt, et dispensatio, et influxus Vicarii Christi in terris ad illas se extendit. Quæstio tamen est de modo loquendi; prout vero nunc de Ecclesia mi-

litante loquimur (nam sub alia consideratione jam superius in disputatione 6, sect. 9, num. 4, locuti fuimus), simpliciter excludendæ sunt animæ purgatorii, quæ revera jam non militant; et hoc sensu dici possunt esse extra viam, unde suam ecclesiam illæ constituunt, quæ inter triumphantem et militantem medium locum tenet.

5. *Corollarium secundum.* — Secundo, constat non omnes homines viatores inter Ecclesiæ membra esse numerandos, ut de paganis liquet; sed controversia magna est in explicando qui pertineant ad Ecclesiam, qui vero excludendi ab ea sint[1]. Ex definitione tamen data hæc brevis et generalis regula colligi videtur, nimirum omnes qui fidem habent, Ecclesiæ membra esse, omnes vero qui illa carent extra Ecclesiam constitui, contra quam variis modis erratum et opinatum est.

6. *Primus error contra proximum corollarium.* — *Expugnatur.* — Primus error negat fide constitui membra Ecclesiæ, sed Dei prædestinatione, itaque omnes et solos prædestinatos esse membra Ecclesiæ, sive illi fidem habeant, sive non habeant. Ita Waldenses, et Joannes Hus, et Wicleph., damnati in Concilio Constantiensi, sessione 15 et 26. Qui error aperte repugnat Scripturæ sacræ, quæ Ecclesiæ unitatem refert in unitatem fidei et baptismatis, ut videbimus, et patet Joan. 1: *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt*, etc.; ad Romanos 12: *Unicuique Deus divisit mensuram fidei, sicut enim in uno corpore*, etc. Præterea, juxta hunc errorem, qui semel est membrum Ecclesiæ, nunquam desinit esse membrum; neque e contra, qui semel non esset populus Dei non posset incipere esse Dei populus, contra id ad Romanos 11: *Aliquando et vos non credidistis Deo, nunc autem misericordiam consecuti estis;* et Ephes. 2: *Vos qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi;* et Petr., 1 Canonica, capite 5: *Deus autem omnis gratiæ, qui vocavit nos,* etc. Sequitur præterea Ecclesiam constare ex hominibus gentilibus, hæreticis, paganis, etc. Quia inter hos contingit multos esse prædestinatos; atque adeo e contra multos perfectos secundum præsentem justitiam, non esse membra Ecclesiæ, et consequenter extra Ecclesiam invenisse justitiam; vel certe non esse vere justos, nec vere baptizatos, qui reprobi sunt. Tandem non esse verum Papam nec verum Episcopum, qui præscitus est, quæ omnia dicti hæretici turpiter concedunt. Vide Augustinum contra Parmenianum, capit. 4; et Gregorium, 7 Moral., capite 11; et Waldensem, libro 2 Doctrinalis Fidei antiquæ, art. 2, a c. 8; Turrecrematam, libro primo, cap. 56; Dried., 4 de Eccles. Dogmatibus, p. 2, cap. 2; Pighium, controversia tertia.

7. *Arguitur tripliciter pro expugnato errore.* —*Ad primum locum.*—*Ad secundum.*—*Ad tertium.* — *Nota.* — Pro hoc tamen errore, tria possunt nonnihil difficultatis afferre. Primum est id Joan. 10: *Oves meæ vocem meam audiunt, et nemo rapiet eas de manu mea;* ubi soli prædestinati dicuntur oves Christi, et tamen oves Christi membra sunt Ecclesiæ. Secundum est id primæ Joan. 2: *Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis; si enim essent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Tertio, Augustinus de Baptismo, c. 27, inquit, *hortum conclusum*, Canticorum 4, significare Ecclesiam, et intra se tantum prædestinatos continere; et 3 Doctrinæ Christianæ, cap. 52, non esse revera Domini corpus, qui cum illo non erit in æternum. Advertendum tamen est de ovibus Christi et justis interdum loqui Scripturam et Patres, secundum præscientiam et prædestinationem Dei; interdum secundum præsentem justitiam. Ita Augustinus, de Correptione et gratia, cap. 5, et de Dono perseverantiæ, cap. 8, et tract. 45 in Joann., docet interdum vocari oves, quæ sunt potentia tales, ac revera futuræ aliquando sunt, quamvis nunc actu sint lupi. Et e contra observandum quoque, nomine ovium in Scriptura significari interdum solos justos et prædestinatos, ut Matth. 25: *Statuet oves a dextris,* etc.; interdum indifferenter omnes, ut Joan. ultimo: *Pasce oves meas;* Psal. 78: *Nos autem populus tuus, et oves pascuæ tuæ;* Ezechiel. 34, fere per totum. In dicto ergo loco Joan. 10, intelligi potest sermonem esse de ovibus secundum prædestinationem; dicit enim Christus: *Alias oves habeo,* etc., loquiturque de Gentibus, quæ nondum erant membra ejus, ut D. Thomas explicat. Nec propterea soli prædestinati sunt membra Christi, in cujus ovili etiam sunt hædi, Matth. 25. Similiter secundum locum[1] per prædestinationem interpretatur Augustinus, de Baptis., c. 3, et locis supra citatis, ac Hieronymus Dialog. contra Luciferianos, satis ante finem. Vide cap. *Si ex bono,* de Pœniten-

[1] De hac controv., late Bellarm., lib. 3 de Eccl., a c. 3 usque ad 10.

[1] De quo late l. 11 de Grat., c. 22, num. 5.

tia, d. 4, et cap. *In domo*, ibidem. Unde sensus erit : *Non erant ex nobis*, quia exterius se Christianos simulabant, cum vere non essent, vel : *Non erant ex nobis*, id est, ex veris Apostolis et ministris : ita Cyprianus, de Unitate Ecclesiæ. Eodem modo respondeo ad tertium, Augustinum scilicet aperte loqui secundum præscientiam; est enim illius consuetudo interdum vocare solum veros filios qui prædestinati a Deo sunt, quia illi tantum vere obtinent hæreditatem Patris; qui modus loquendi exponendus certe est, non imitandus. Attamen idem Augustinus, tractat. 45 in Joan., aperte dicit secundum Dei præscientiam, multas oves esse extra Dei Ecclesiam, et multos lupos intra. Idem habet lib. 2 contra Cresconium, capit. 34.

8. *Secundus error.*—Secundus error negat etiam fidem esse formam membrorum Ecclesiæ, sed perfectam sanctitatem, quæ omnino peccatum excludat. Unde solum eos justos ponit esse de Ecclesia, qui nullum peccatum habent. Ita Cathari apud Augustinum, hæres. 38, qui in 88 eam tribuit Pelagianis. Idem fere Lutherani sentiunt, qui solum justos dicunt constituere Ecclesiam, neque peccatum veniale a mortali distinguunt. Sed contra has hæreses sufficiunt dicta in materia de Gratia [1], ubi ostendi non esse in Ecclesia hujusmodi justos, qui, cum ratione utantur, nullum omnino peccatum committant. Vide Augustinum, 3 contra Parmenian., cap. 2, et lib. de Perfectione justitiæ, et alios contra Pelagian.; Hieron., dialogo 2 et 3 cont. Pelagian. Et ex modernis, Dried. et Cano supra; Petrus Soto, in Defensione contra Brentium, cap. 18; Medina, 7 de Recta in Deum Fide, cap. 20. Argumenta vero hujus erroris quæ huc spectant, statim solvam.

9. *Tertius error. — Placitum quorumdam Catholicorum.* — Tertius error negat, vel omnes qui sunt in peccato mortali, vel insignes saltem peccatores, esse membra Ecclesiæ, atque adeo non fidem, sed gratiam et charitatem esse formam constituentem Ecclesiam. Ita partim senserunt olim Novatiani [2], apud Cyprian., l. 4, epist. 2; et Epiphan., lib. 2 contra Hæreses, hæres. 59. Et Donatistæ apud Augustinum, hæres. 69, et l. 3 contra Parmenian., cap. 2, et hæretici alii hujus temporis, etsi non satis constent. Nonnulli præterea Catholici dicunt peccatores esse quidem partes Ecclesiæ, sed non membra. Ita Turrecremat., libro 1, capit. 57, ubi refert Alens., D. Thom. et alios. Idem Cano, et Petrus Soto supra, et Vega, lib. 28 in Tridentinum, c. 10.

10. *Confutatur auctoritate. — Confutatur etiam ratione.* — Sed de fide certum est simpliciter et absolute inter Ecclesiam esse peccatores, quamvis gratia et charitate careant. Est communis sententia Patrum, qui in hunc sensum exponunt parabolas illas Evangelii, in quibus Ecclesia comparatur *sagenæ missæ in mare, ex omni genere piscium congreganti*, et areæ continenti triticum et paleam , vineæ ferenti uvas et labruscas, et decem virginibus sapientibus et fatuis, quas bene urget Augustinus in collationibus contra Donatistas, collatione tertiæ diei, et tract. 6 in Joannem, et sermon. 107. Et in Psal. 47, Cyprianus, optime libro 3, epistola 3, et lib. 4, epistola 2 ; Hieronymus, dialog. contra Pelagian., et Luciferian., adducens locum primæ Petr. 3, ubi comparatur Ecclesia arcæ Noe, in qua erant munda et immunda animalia, et primæ ad Timoth. 2 : *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea ; sed et ligna, et fictilia*, etc., ubi expositores alii luculenter ad hoc institutum. Item Gregorius, homilia 11, 12, et trigesima octava in Evangelia : *Sicut Ecclesia* (inquit) *media est inter cœlum et infernum, ita et utrasque partes et cives intra se recipit.* Idem sentit Chrysostomus in Psalmum trigesimum nonum, et lib. 3 de Sacerdotio; et Gregorius Nazianzenus, oratione 1 in Julian. Qui Patres alias etiam afferunt Scripturæ testimonia, ut id Matth. 18 : *Si peccaverit in te frater tuus*, etc., *dic Ecclesiæ*. Est ergo intra illam qui peccavit, nam postea ejicietur si non audiat. Paulus etiam in epistolis ad Corinth., Galat., et aliis, passim scribens ad Ecclesias, peccatores reprehendit. Idem Joan., initio Apocal. Est præterea hæc sententia definita in Concilio Constant., sess. 15, et colligitur ex cap. *Firmiter*, et aliis supra allegatis, quibus dicitur Ecclesiam esse congregationem fidelium; et in Concilio Tridentino, sessione 6, canone 18, fideles peccatores dicuntur veri Christiani : Christiani autem sunt, qui et Christi et Ecclesiæ membra sunt. Præterea peccatores possunt recipere sacramenta, et communicare in eis cum omnibus fidelibus; hoc autem proprium est membrorum Ecclesiæ. Denique ostensum est fidem esse propriam formam Ecclesiæ, quæ tamen vera in peccatoribus manet, quare (quamvis quæs-

[1] Impugnatur jam l. 9 de Grat., c. 7 et 8.

[2] Consule Pamel. in Annotat. epist. 3, l. 3; Azor., tom. 2, l. 5, c. 20, q. 7.

tio videatur de modo loquendi) dubium non est hos esse dicendos simpliciter membra ecclesiæ : illa enim prædictorum Catholicorum scrupulosa distinctio, partis et membri, in proposito non habet fundamentum, ut videbimus; et ita opinatur Castro et Pighius supra, et Antonin., 3 p., tit. 31, c. 1.

11. *Objectio triplex.* —Oppones : nam Ecclesia Sancta est; ergo ex Sanctis tantum constat. Confirmatur primo ex Paulo, ad Ephes. 5 : *Non habentem maculam, neque rugam, ut sit Sancta et immaculata,* etc.; Cant. 1 : *Et macula non est in te.* Confirmatur secundo : nam Ecclesia est corpus unum; qui autem gratia caret, mortuus est. Unde Hugo de Sancto Victore : *In corpore Christi nihil mortuum est, sicut extra illud nihil vivit.* Tertio, tandem peccatores non sunt filii Dei, Joan. 1, Roman. 8, et prima Joan. 3; ergo nec filii Ecclesiæ.

12. *Ad primam confirmationem de qua erudite Justinianus noster eo loco. —Ad secundam.*—Ad objectionem de sanctitate Ecclesiæ infra dicetur; nunc breviter respondetur sanctam esse professione, religione et doctrina. A præcipuis etiam partibus suis potest eam denominationem accipere, quia per se illi convenit creare Sanctos; peccatores vero sunt per accidens, et contra institutum ejus. Ad primam confirmationem, primo dicendum intelligi illa loca de Ecclesia triumphante; passus est enim Christus ut Ecclesiam talem exhiberet, qualis erit in gloria. Ita Hieronymus ibi, et Jerem. 31; Bernardus, serm. 3 de Festo omnium Sanctorum; et in idem redit quod Augustinus, secundo Retract., cap. 18, et D. Thomas, 3 p., quæst. 8, art. 3, ad 1, dicunt, illam Ecclesiæ puritatem esse finem quem non omnino in hac vita Ecclesia assequitur. Secundo dicendum, si de militante Ecclesia verba illa exponantur, ut intelligit Concilium Toletanum VI, capite primo, accipi debere de toto propter præcipuas partes, nimirum justos, qui, licet nonnulla peccata venialia non raro habeant, in Scriptura tamen interdum dicuntur immaculati, Psalm. 17 et 118. Quod Augustinus late explicat, libro de Perfectione justitiæ; solum enim peccatum mortale maculat simpliciter animam coram Deo. Ad secundam confirmationem, fatemur peccatores esse dicendos membra mortua et imperfecta, ut loquitur Tridentinum, sessione 6, cap. 7, propter quod Cano et alii eos vocant partes, et non membra, quia ratio *membri* est proprie viventium, *pars* vero latius patet. Sciendum vero in corporibus, quæ vita aliqua perfecta vivunt, ut sensitiva, verbi gratia, si membrum talis vitæ capax ea careat, simpliciter vocari mortuum, quamvis aliquem inferioris vitæ gradum participet; sic manus vi sentiendi et movendi cassa mortua dicitur, quamvis nutriri modo aliquo possit; peccatores ergo quoniam carent charitatis vita, quæ est propria et perfecta vita Ecclesiæ, dicuntur mortua membra; sunt tamen membra, quia non carent omni motu vitæ spiritualis, cum retineant fidem, per quam Christo aliqualiter conjunguntur. Quoniam vero hæc unio imperfecta est, et ad salutem non sufficit, ideo Patres interdum, et comparatione facta ad justos, et ad exaggerandam miserum peccatorum statum, illos videntur constituere extra Ecclesiam; ita videtur loqui Eutichianus Papa, epistola 2 decretali; Augustinus, 1 contra Cresconium, cap. 32, et libro de Baptismo, non semel; ex libro tamen 7, cap. 51, ejus colligitur sensus, cum scribit bonos sic esse in domo Dei, quæ est Ecclesia, ut ipsi sint domus Dei, malos sic esse in Ecclesia, ut tamen non sint Dei domus; et tract. 3 in Joannem, ait peccatores esse in Ecclesia, *ut humores corruptos in corpore;* sic etiam loquitur Eusebius, 6 de Demonstrat. Evang., cap. 18; Cyprianus, lib. 1, epistola 6 ad Magnum, et alii quos Hosius, libro 5 contra Brentium, Turrecr., lib. 9, capite 57, et Cano, l. 4, c. 3, referunt. Ad ultimam confirmationem, respondetur verum esse, nullos esse filios Dei qui non sint etiam filii Ecclesiæ, et hoc solum velle Cyprianum; attamen in Ecclesia non esse solum Dei filios, sed etiam vasa iræ, ut dicit Paulus, Roman. 9. Quamvis omnes fideles possent quodammodo dici filii, sive ratione fidei et doctrinæ, sive etiam ob regenerationem, si baptizati sunt. Vide Augustinum, libro contra Petilianum, et alibi non raro.

13. *Quarta opinio. — Quomodo probetur.* — Quarto, præter errores citatos, sunt inter Catholicos aliæ sententiæ, quæ præter fidem requirunt in membris Ecclesiæ quamdam externam conjunctionem, et inter se [1] et cum capite. Excludunt igitur ab Ecclesia schismaticos atque excommunicatos. Et ratio esse potest, quia unitas Ecclesiæ, unitas est unius Reipublicæ

[1] In his est Bellar., l. 5 de Eccles., c. 5 et 6; Azor., tom. 2, l. 5, c. 20, q. 4; quoad schisma Michael de Anin., in tom. 3 tract., p. 2, c. 7.

et civitatis : talis autem unitas intelligi non potest sine conjunctione membrorum inter se, et cum capite sive principe, juxta illud ad Romanos 12 : *Unum corpus sumus, alter alterius membra*. Unde, Matth. 18, excommunicati habentur tanquam ethnici et publicani, ut ibi adnotant Chrysostomus, Theophylactus et Hilarius; et 1 ad Corinth. 5, legimus : *Ut tollatur de medio vestrum qui hoc opus fecit :* ubi etiam bene Anselmus. Frequenter quoque Patres, de schismaticis loquentes, dicunt eos scindere Ecclesiam, atque adeo partem aliquam, scilicet seipsos, ab illa separare, quod Augustinus, tract. 122 in Joann., et serm. 4 de Tempore, significatum esse vult, cum *rumpebatur rete,* etc., Luc. 5: atque etiam indicat Chrysostomus, homil. 3 in 1 ad Corinth., et 11 ad Ephes.; Hieronymus. Amos 1, et ad Titum 2; Irenæus, l. 4, cap. 62; Optatus, l. 1 et 2 contra Parmenian.; Gregorius, homil. 24 in Evang. Similiter pronuntiant interdum peccatores per excommunicationem separari ab Ecclesia, ut de Marcione, etiam antequam hæreticus fieret, loquitur Epiphanius, hæresi 92, et Tertullianus, libro de Præscriptionibus hæreticor.; ita denique usurpat in casu alio Iren., apud Euseb., l. 5 Histor., cap. 24.

14. *Improbatur primo quoad schismaticos. — Item quoad excommunicatos. — Et confirmatur primo. — Confirmatur secundo.* — At enim modus hic loquendi, de quo forte est tota quæstio magis quam de re, mihi non satis probatur; atque auctores supra citati communiter ejusmodi homines non excludunt ab Ecclesia. Primo, quia qui veram fidem retinent, sunt membra Christi, nam ab illo recipiunt influxum et actum spiritualis vitæ; ergo et Ecclesiæ. Nam sicut Christi caput non habet aliud mysticum corpus præter Ecclesiam, ita nec membra alia, nisi ea quæ sunt membra Ecclesiæ. Secundo, quia revera habent essentialem conjunctionem cum cæteris membris ; hæc enim per fidem fit, ut ex Innocentio et Nicolao I supra adduximus. Et ad eumdem modum sunt uniti cum capite Christi Vicario, nam schismaticus de quo loquimur, et de quo iterum in tractatu de Charit., disp. 12, non negat in Ecclesia unum supremum caput esse debere, sed negat hunc hominem in individuo esse hujusmodi caput; quod sine hæresi potest interdum negari, atque adeo servata fide et unitate Ecclesiæ; vel certe quamvis confiteatur hunc esse Christi Vicarium, et per fidem illi conjungatur, ei tamen obedientiam denegat; quod non est satis ut extra Ecclesiam constituatur; nam peccator licet directe nolit Christo obedire, imo, quamvis illum odio prosequatur, si tamen fidem ejus retineat, membrum ejus est, et vere Christianus. Item qui in republica civili detrectat obedire regi, aut seditiones in republica movet, non statim esse desinit reipublicæ membrum; ergo similiter in Ecclesiastica republica. Præterea, quia alias in particulari aliqua Ecclesia, qui nollet suo Episcopo obedire ac schisma excitaret, membrum talis Ecclesiæ non esset, quia vere est schismaticus; illud autem non videtur verisimile; unde Epiphanius, libro 2 in secta Mellesii, quæ est numero 68, non censet Mellesium illius ecclesiæ membrum esse desiisse, quamvis peculiari opinione a communione sui Episcopi se separaverit; quia hæreticus in ea separatione non fuit. Tandem hæc omnia fortius procedunt de excommunicatis non schismaticis; in illis enim non solum fides et professio ejus permanet, sed etiam unio cum capite, ac potest interdum excommunicatio non esse justa: solum ergo privantur quoad communionem cum aliis membris, non quoad ipsum esse membri; veluti si quis posset fraudare manum vel pedem alimento, et influxu aliorum membrorum, non ob id pars ea membrum non esset. Deinde quia alias facile et consequenter diceremus Episcopum excommunicatum non esse Episcopum, eo quod jam membrum Ecclesiæ non esset, quod est absurdum. Confirmatur tandem ex Augustino, libro contra Donatistas, post collationem, cap. 20: *Non separamus a populo Dei, quos degradando vel excommunicando punimus.*

15. *Ad probationes in n. 13 quoad schismaticos.* — Neque vero citati Patres contra nos sentiunt. Primum, quia sæpe non distinguunt hæreticum a schismatico: unde Hieronymus, in epist. ad Titum 3, ita inquit: *Schisma creditur separare ab Ecclesia propter Episcopalem dissensionem, quod in principio aliqua ex parte intelligi potest, diversum ab hæresi. Cæterum nullum schisma non sibi aliquam confingit hæresim, ut recte ab Ecclesia discessisse videatur.* Secundo, dicuntur interdum schismatici, illi qui directe errant in iis quæ ad unitatem Ecclesiæ per se spectant; ut Græci proprie dicuntur schismatici, quamvis revera in eo ipso sint hæretici, negantes unitatem capitis. Tandem Chrysostomus et alii Patres loquuntur potius de quavis contentione et dissensione Ecclesiæ et episcoporum, vel Christianorum inter se, quam de proprio schismate

contra Papam; illam igitur animorum disjunctionem charitati contrariam appellant Ecclesiæ divisionem, ex qua fit ut pars altera pereat, non quia statim sit extra Ecclesiam, sed quia charitatem amittit. Vide Chrysostomum, homil. 11 ad Eph., ubi aperte ita loquitur.

16. *Quoad excommunicatos.* — De excommunicatis vero quæ afferuntur minorem habent apparentiam; nunquam enim Patres docent excommunicatos constitui extra Ecclesiam, sed separari a communicatione Ecclesiæ; potest autem fieri ut civis permaneat quispiam alicujus reipublicæ, et tamen arceatur a consortio et familiaritate concivium. Quapropter excommunicatus non dicitur habendus ethnicus simpliciter, sed *tanquam ethnicus*, quantum ad communicationem cum aliis. Vide Augustinum de Correptione et gratia, cap. 15, de Vera Religione, cap. 6. Quando autem excommunicatio propter hæresim fertur, tunc proprie præscindere dicitur ab Ecclesia excommunicatum, et ita loquuntur Irenæus et Eusebius, quamvis Augustinus de Unitate Ecclesiæ, cap. ult., recte adnotet excommunicationem non præscindere hæreticum simpliciter, sed declarare eum qui jam erat re ipsa præcisus; denique si alicubi reperiatur excommunicatum vel schismaticum esse extra Ecclesiam, intelligendum erit secundum quid, et comparatione facta ad cætera membra Ecclesiæ, ut in simili de peccatoribus supra dicebamus; simpliciter vero pertinent ad unitatem substantialem Ecclesiæ.

17. *Quinta sententia.—Probatur auctoritate.* —Quinto est alia sententia, quæ præter fidem requirit ad unitatem Ecclesiæ characterem baptismalem; solos itaque baptizatos censet esse membra Ecclesiæ. Quæ sententia probari potest ex illo Ephes. 4: *Unum corpus, unus spiritus, una fides, unum baptisma.* Unde Eugenius IV in Concilio Florentino, vocat baptismum spiritualem januam; *per ipsum enim membra Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiæ;* quo modo loquuntur etiam Patres qui citantur de Consecratione, d. 4; et Rabanus, primo de Institutione Clericorum, capite primo. Confirmatur primo, nam baptismus successit circumcisioni; ergo, sicut nullus incircumcisus censebatur membrum synagogæ, ita non baptizatus Ecclesiæ membrum minime censendus erit. Secundo confirmatur, quia nullus ante professionem censetur pars religionis; sed baptismus est professio Christianæ religionis; ergo, etc. Tertio, Ecclesia est respublica visibilis; ergo copulatur forma visibili; ergo sacramento visibili; ergo maxime baptismo. Et confirmatur ultimo, nam ob hanc rationem videntur Patres communiter distinguere non baptizatos a membris Ecclesiæ, ut indicat Chrysostomus, hom. 24 in Joan.; Gregorius Nazianzenus, oratione ad sanctum lavacrum; Tertullianus, lib. de Præscriptionibus hæreticorum; Cyrillus, 12 in Joann., cap. 50. Atque hanc sententiam sequitur Cano, libro quarto de Locis, cap. 2, versiculo *At Papa*, et cap. ultimo, ad 12, et alii quidam [1]. Turrecremata vero, lib. 1, cap. 8, ad 8, distinctione utitur, quæ in divo Thoma nonnullum fundamentum habet. Nam quædam, inquit, sunt membra Ecclesiæ re et merito, ut justi baptizati; alii re et non merito, ut baptizati peccatores; alii merito, sed non re, ut catechumeni non baptizati. Possetque consistere ejusmodi sententia cum conclusione nostra, si per fidei confessionem baptismum intelligeremus.

18. *Sexta opinio verior.* — Mihi tamen magis placet fidelem catechumenum inter Ecclesiæ membra numerare, quod sentit Castro, primo, de Justa Hæreticorum punitione, c. 8, ac probari potest rationibus iis quibus ostendimus fidem esse formam quæ unit Ecclesiæ membra. Addo primo, quod in cap. *Veniens*, de Presbytero non baptizato dicitur, non per sacramentum tantum, sed etiam per fidei sacramentum effici quempiam membrum Christi, et consequenter Ecclesiæ; ostendimus enim non habere Christum alia membra mystica, præter ea quæ sunt Ecclesiæ. Secundo, quia extra Ecclesiam non est salus; ita Concilium Lateranense, cap. *Firmiter: Una*, ait, *est fidelium Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur;* Cyprianus, de Unitate Ecclesiæ; Hieronymus, de tribus Hypostasibus; Augustinus, 5 de Baptismo, cap. ultimo: sed catechumenus salvari potest, ut suppono tanquam certum, de quo licet videre Ambrosium in oratione de obitu Valentini; quare, etc. Neque mihi placet si dicatur ad salutem satis esse votum seu desiderium existendi in Ecclesia, si alias absolute quispiam manet extra illam. Tertio, eadem est Ecclesia ante et post Christum, ut infra videbimus; sed cum ea fide et charitate, quam catechumenus habet, verum membrum Ecclesiæ esset ante Christi adventum, ut Cano etiam fatetur; ergo absolute est etiam dicendum membrum præsentis Ecclesiæ; et

[1] In his est Bellarm., l. 3 de Eccl., c. 3; Azor., tom. 2, l. 5, c. 20; Turrecrem. sequitur, Valent., l. 6, Analis, c. 2, n. 3.

ita aperte sentit Augustinus, tract. 4 in Joan., et l. 4 de Baptismo, cap. 21; idemque sumi potest ex Gregorio, 24 Moral., c. 2, et l. 35, c. 7. Tandem Dionysius, de Eccles. Hierar., sub finem, cap. 6, diversos gradus hierarchiæ ecclesiasticæ distinguens, catechumenis suum locum tribuit. Neque obstant in contrarium adducta; solum enim probant catechumenos non esse de Ecclesia, quantum ad eas peculiares conditiones, et veluti accidentia, quæ Christus Ecclesiæ superaddidit, non vero non esse quoad ea quæ sunt quasi de substantia Ecclesiæ, quæ semper eadem fuit, quæ duo sunt in Ecclesia, prout nunc est, distinguenda.

19. *Ad probationem in num. 17. — Instantia diluitur.* — Unde ad primum respondetur, sermonem esse in illis locis de Ecclesia secundum eum statum integrum quem ex Christi institutione habet, quamvis explicari possint etiam de Baptismo in re vel in voto. Ad primam confirmationem, dicito synagogam non fuisse universalem Ecclesiam, sicut ea est de qua nunc loquimur. Ad secundam, quicquid sit de antecedenti, neganda est simpliciter consequentia, nam potest quilibet exterius profiteri fidem, etiam ante baptismum. Deinde, ut summum efficit confirmatio illa catechumenos non ita esse de Ecclesia a Christo instituta, ut jus habeant ad sacramenta, vel teneantur obedire legibus Ecclesiæ, etc. Unde, ad tertiam confirmationem, respondendum catechumenum non tantum habere unionem internam, sed externam, etiam per externam fidei confessionem, quæ, ut Patres aliqui interpretantur, fundamentum est vel potius forma Ecclesiæ. At quid, si ita haberet catechumenus interiorem fidem, ut nullo exteriori signo illam profiteretur, etiam occulte? Occurrendum, id vix esse moraliter possibile, eoque posito, adhuc illum fore vocandum Ecclesiæ membrum, propter argumenta facta; membrum enim visibile potest interdum manere conjunctum per solam invisibilem formam, quæ de se per effectus visibiles manifestatur, quamvis aliquo tempore illis deficiat. Ad ultimam confirmationem ex Patribus, respondeo eos distinguere inter catechumenos et baptizatos, non in ratione membrorum, sed in communicatione sacramentorum.

20. *Quid sufficiat ad membrum Ecclesiæ. — Septima opinio in ordine. — Primum fundamentum. — Confirmatur.* — Sex hactenus opiniones recensuimus, quæ aliquid, præter fidem, in membris Ecclesiæ requirunt: superest ut enumeremus, quæ nec fidem ipsam necessariam esse arbitrentur: et primum, apud omnes indubitatum est eos, qui fide simul et charactere Baptismi carent, non pertinere ad Ecclesiam; de his enim potissimum intelligitur id Pauli: *Quid mihi de his qui foris sunt?* prima Corinth. 5. Volunt igitur nonnulli baptizatos hæreticos omnes esse membra Ecclesiæ, atque adeo non fidem, sed characterem esse formam necessariam, et constituentem corpus Ecclesiæ. Ita Castro, secundo de Justa Hæreticorum punitione, cap. 24; Cajetanus, in opusc. 1 de Auctoritate Papæ, c. 12 et 27, et in opusc. 2, c. 25. Fundamentum afferri potest primo, quia Ecclesia non potest punire eos, qui sunt extra ipsam; potest autem punire hæreticos. Secundo, hæretici exercent veros actus ordinis, nimirum consecrandi, et forte jurisdictionis in aliquo eventu, veluti si Episcopus aut etiam Papa in hæresim incidat, permittaturque gubernare; quæ nonnisi a membris Ecclesiæ possunt fieri; sunt ergo revera membra illius. Tertio, quia Baptismus est janua ad Ecclesiam; ergo proprius effectus ejus constituit membrum Ecclesiæ; ille autem est character; ergo, etc. Confirmatur. Nam hac ratione, insigniti eo charactere recipiunt aliquos influxus peculiares a Christo capite. Quarto, quia, 2 ad Timoth. 2, ait Paulus: *In magna domo*, id est Ecclesia, *sunt vasa argentea et fictilia*, id est hæretici; loquitur enim de Hymenæo et Phileto; ita videtur interpretari Augustinus, libro tertio de Baptismo, c. 19, et l. 4, c. 12; habetur 23, quæst. 4, capit. *Qui secundum*. Confirmatur, quia ibidem, in cap. *Quantus*, Cyprianus parabolam Zizaniorum, Matth. 13, de Ecclesia dictam esse intelligit, cum tamen zizania sint hæretici, ex Hieronymo et Chrysostomo, ibi, et Augustino, q. 11 in Matth.

21. *Rejicitur.* — Nihilominus contraria sententia vera est, et colligitur plane ex omnibus citatis Patribus, quibus fidem esse fundamentum confirmavimus; quod etiam docet Cyprianus, lib. 1, epistola 3 et 6, l. 3, epistola 9; Hieronymus, dialogo contra Luciferian., in fine; Gregorius, 12 Moral., cap. 15, et lib. 16, cap. 21, ait hæreticos nomine tenus esse Christianos, non re; item Augustinus, lib. 7 de Baptismo, capite 10, et de Unitate Ecclesiæ, capite 4. Hinc etiam Patres, cum de hæreticis loquuntur, eos dicunt esse foris, et cum convertuntur, redire ad Ecclesiam, quo modo loquuntur Sixtus Papa, epistola prima decretali; Felix I, epistola prima; imo, et Concilium Nicænum, cap. 18 et 19; Irenæus, li-

bro 3, cap. 3; Tertullianus contra Marcionem; et Cyprianus, lib. 4, epistola secunda. Eadem est communis scholasticorum sententia, divi Thomæ 3 p., q. 8, art. 3, et opusculo 23; Paludani, libro de Potestate Ecclesiæ; Antonini, 3 parte, titulo vigesimo secundo, § 3; Sylvestri, verbo *Papa;* Turrecremata, lib. 1, cap. 6, et libro 4, secunda parte, cap. 20; Victoria, de Potestate Ecclesiæ, initio, numero 7; Cano, lib. 4 de Locis, c. 2; Soto, 4, d. 22, q. 2, art. 2, et alii non pauci [1]. Ratio vero est, quia hæretici nullum habent actum vitæ spiritualis, ut latius confirmabo statim.

22. *Ad fundamentum in num.* 20.—*Ad secundum.* — *Ad tertium.* — *Ad confirmationem.* — *Ad quartum fundamentum.*—Unde ad fundamentum contrariæ sententiæ, respondeo hæreticum esse veluti partem abscissam, quæ, licet non sit jam membrum, verumtamen adhuc manet quasi sub tutela, et potestate ipsius, cujus fuit membrum; sic ergo hæreticus, quia sese præscindit ab Ecclesia, et propria ejus forma caret, membrum non est; quia tamen injuriam Ecclesiæ fecit, sub illius jurisdictione manet, ut disputat. 20 ostendemus. Ad secundum (quoniam de antecedenti multa dicenda sunt inferius, disput. 21, sect. 5, a num. 12, juncta sectione 6 disputationis 10 [2]) negatur consequentia; potest enim in membro Ecclesiæ, quod aliquam etiam potestatem habet, considerari, primo, ipsum esse membri, et forma qua conjungitur cum cæteris membris; secundo, potestas et actio ejus: hoc secundum separari potest a primo, quia Deus confert characterem independenter a fide, et ita contingere potest actionem, quæ est propria Ecclesiæ, rite et debite fieri, etiam ab eo qui est extra Ecclesiam, de quo plura in citata sect. 6, agendo de Pontifice, si forte potest hæreticus esse, ac simul caput Ecclesiæ. Vide D. Thomam, in 3, dist. 13, q. 2, ubi notat in moralibus esse posse caput officio et influentia, quamvis substantia careat; et post illum Turrecremat., lib. 1, cap. 47. Ad tertium, respondetur characterem non esse sufficientem formam ad constituendum Ecclesiæ membrum; quod præter dicta patet, quia eadem numero est Ecclesia nunc quæ fuit semper; antea vero constituebatur Ecclesia non charactere, sed fide. Item character non est proprie principium vitæ spiritualis, sed signum quoddam, et quasi potentia passiva ad recipienda cætera sacramenta, ut in tomo de Sacramentis, disp. 11, diximus; Baptismus autem dicitur janua Ecclesiæ, quia est regeneratio spiritualis totius hominis. Unde ad confirmationem negatur assumptum; nullum enim peculiare auxilium ex lege ordinaria debetur hæretico propter solum characterem. Ad ultimum, imprimis per *magnam domum*, mundum intelligunt Græci, cum Chrysostomo; si vero cum Ambrosio, D. Thoma et aliis intelligamus Ecclesiam, *vas fictile* non est illud quod jam fractum est, ut hæreticus, sed quod facili negotio interdum frangitur; et hoc certe vult Paulus, non omnia, scilicet, membra Ecclesiæ esse electa, sed quædam fictilia, quæ franguntur facile, ut Philetus et Hymenæus; et hic est sine dubio sensus Cypriani, quamvis Augustinus aliter illum intellexerit, et ideo conatus fuerit hæreticos esse quodammodo in Ecclesia, præcipue antequam sint contumaces, cum non tam hæretici quam ignorantes sint.

23. *Ultima opinio.* — Ultima sententia [1], quæ fidem etiam in membris Ecclesiæ necessariam esse negat, formam Ecclesiæ constituit in solo externo cultu, et professione veræ fidei, quam si quis exterius retineat, quamvis mentaliter hæreticus sit, membrum Ecclesiæ existit. Ita Petrus Soto, prima parte suæ defensionis, cap. de Ecclesia, cap. de Conciliis; Hosius, libro tertio contra Prologomena Brentii; Driedo, libro quarto de Dogmatibus, capite secundo, parte secunda; Cano, libro illo quarto, capite ultimo, et alii. Qui omnes volunt hæreticos occultos ad Ecclesiam pertinere, in quam sententiam refertur etiam Origenes, hom. 21 in Josue; Gregorius, 13 Moralium, cap. 5; Augustinus primo de Civitate, capite trigesimo quinto. Citatur etiam textus capit. *Audivimus*, 24, quæst. 1.

24. *Impugnatur primo.* — *Confirmatur.* — Contraria tamen sententia verior est, quam defendit Turrecremata, lib. 4 Summæ, p. 2, cap. 20, satis ante finem, versiculo *Secundo sequitur*, et probatur primo omnibus testimoniis et rationibus, quibus confirmavimus fidem esse quasi primam formam et fundamentum Ecclesiæ. Secundo, ex 1 Joan. 2: *Ex*

[1] In his sunt Bellarm., lib. 3 de Eccles, c. 4; Azor., tom. 2, lib. 5, c. 20, q. 3.

[2] Consulatur disput. 14 de Censur., sectione prima.

[1] Late defendit Bellarm., lib. 3 de Eccles., cap. 10.

nobis exierunt, sed non erant ex nobis; quæ verba, quamvis ab Augustino varie exponantur, tamen tertio de Baptismo, cap. 18, et tractatu 3 in primam Joan., de occultis hæreticis illa intelligit, quos Joannes dicit *non esse ex nobis,* id est, ex Ecclesia, quamvis ex nobis videantur exiisse: *Non ait* (inquit Augustinus) *quod exeundo alieni facti sunt, sed quod alieni erant,* etc., et infra: *Sive aperte foris sint, sive intus esse videantur, cum revera non sint.* Unde, libro de Gestis cum Emerito, capite primo, ait, *quosdam esse nobiscum præsentia corporali, qui corde sunt in parte Donati.* Idem 4 de Baptismo, capite 10. Præterea Patres communiter dicunt hæreticum occultum non esse verum Christianum; Athanasius, sermone septimo contra Arianos; Cyprianus, libro quarto, epistola 2; Tertullianus, libro de Pudicitia; Augustinus, de Gratia Christi, capite 1. Idem autem est esse vere Christianum, et esse verum Ecclesiæ membrum, ut supra ex Concilio Tridentino adduximus. Confirmatur, nam talis hæreticus non est vere membrum Christi, cum non sit illi per actum vitæ spiritualis ullo modo conjunctus. Tandem eadem ratione hæreticus non solum mentalis, sed etiam exterior, si sit occultus, per accidens esset membrum Ecclesiæ, quia poterit coram omnibus, eisdem ceremoniis uti, et eamdem fidem profiteri.

25. *Satisfit adductis pro eadem opinione.* — Ex quo intelligitur falsum esse quod opposita sententia assumit, nempe unitatem Ecclesiæ tantum requirere, et omnino consistere in hac exteriori conjunctione et politia ecclesiastica; imo hoc necessarium non est ut Ecclesia dici possit vere et absolute visibilis, quod videtur contrariæ sententiæ fuisse fundamentum, de quo in sectione octava late dicemus, et per argumentum ad hominem aperte constat; nam eadem ratione, neque character baptismalis esset necessarius in membris Ecclesiæ, quod tamen dicti auctores negant; et plane simpliciter falsum est, hominem carentem et fide et charactere posse esse membrum Ecclesiæ; alterutrum ergo requiritur, et tamen utrumque est forma interior et spiritualis; ergo non sufficit exterior ista consensio. Neque Gregorius aut Augustinus oppositum dicunt, nam revera potius de peccatoribus loqui videntur; Origenes vero, et fortasse interdum Augustinus et alii dicunt eos esse in Ecclesia secundum exteriorem speciem; textus autem citatus cap. *Audivimus,* nihil ad rem pertinet, nam verba illa: *Ex quo talia prædicare cœpit,* a quibus videbatur sumi argumentum, non textus, sed fortasse Gratiani sunt verba, et quamvis essent de textu sumpta, nihil efficerent; nam aliud est membrum esse Ecclesiæ, de quo agimus, aliud retinere et conservare potestatem ecclesiasticam et jurisdictionem, quæ forte in non membro, ut jam indicavimus, conservari potest; et de hoc ibi sermo habetur.

SECTIO II.

Quando inceperit Ecclesia.

1. *De Ecclesia hominum agitur. — Opiniones variæ.* — Explicata Ecclesiæ ratione et essentia, oportet ejus originem exponere, ut hinc facilius ad ejus proprietates accedamus. Suppono tamen sermonem esse de Ecclesia hominum; nam Angelorum Ecclesia in eorum creatione incepisse certum est, siquidem in gratia et fide creati fuerunt, et unam spiritualem constituerunt rempublicam, ad eumdem finem, sub eisdem supernaturalibus legibus, et eodem principe Deo, tendentem: de Ecclesia ergo hominum, quam hac in quæstione immerito confundit Arboreus, lib. 5 Theosophiæ, capite tertio, et quidam alii, prima opinio distinguit. Nam aliquando fundata fuit in fide Dei simpliciter, sine ordine ad Christum Dominum, et hoc modo inquiunt incepisse in Adamo; aliquando vero fundata fuit in fide et meritis Christi, et ita quidam volunt incepisse etiam in Adamo, non a principio creationis, sed post lapsum, cum primum scilicet habuit redemptionis suæ revelationem et fidem, ac commissi peccati dolorem; alii vero volunt incepisse ab Abel, quomodo videntur loqui communiter Patres, Augustinus, Psalmo 142 et 118, sermone 217 de Tempore; Gregorius, homilia decima nona in Evangelia; quod sequitur Turrecremata, primo libro, capite vigesimo secundo, et vigesimo quinto, qui refert alios; Alens., 4 p., quæstione 4, memb. 1.

2. *Notationes pro decisione.* — Ego vero suppono Ecclesiam proprie, nisi abutamur terminis, non posse consistere in uno tantum homine, ut bene notavit Turrecremata supra, cap. 27; et Alens., tertia parte, quæst. ultima, membro 5, articulo 2; et Abulens., quæstione septima in prolog. super Matthæum. Ratio plana est, quia *Ecclesia* nomen est collectivum, et ideo, sicut *populus* vel *Respublica* non una tantum persona constat, ita neque

Ecclesia, cum politicum sit corpus, et plurium hominum conjunctione coalescens. Ex quo constat proprie in solo Adamo non fuisse Ecclesiam : quæstio autem esse potest, an ab illo inceperit eo modo quo numerus incipit ab unitate. Secundo, ut probabilius suppono[1], Adamum in statu innocentiæ habuisse fidem Christi, quod divus Thomas non negat; ex quo etiam arbitror illum tanquam caput suum respexisse et adorasse, atque adeo in fide ejus gratiam accepisse. Tertio distinguenda est in Ecclesia, quasi substantia et essentia ejus, a peculiari modo, quem ex Christi Domini institutione vendicat.

3. *Assertio prima bipartita. — Prima pars ex Patribus.—Probatur ratione.*—Dico primo: Ecclesia produci incepit in Adamo, et, formata Eva, proprie dici potuit Ecclesiam esse, atque adeo certum videtur in utroque, saltem post lapsum, ante generationem Cain et Abel fuisse Ecclesiam. Hæc est nunc communis opinio, quam tenet Pighius, quarto de Ecclesiastica Hierarchia, capite primo; Driedo, quarto de Dogmatibus, capite 5; Hosius, in Confessione, c. 22; Sanderus, quarto de Visibili monarchia Ecclesiæ, capite tertio, et lib. primo, initio; Medina, quinto de Recta in Deum Fide, cap. 14; Simancus, Institut catholic., cap. 34. Colligi potest ex Epiphanio, in opusculo de Ecclesia post hæresim 80, et in epistola ad Acatium, quæ habetur initio operis contra hæreses; Irenæ., libro 4, cap. 42; et Nicephor., libro primo, cap. 5, ac probatur. Nam Ecclesia est congregatio fidelium, ut supra vidimus; sed Adam et Eva in statu innocentiæ fuerunt fideles; ergo eorum aggregatio Ecclesia fuit. Nec refert illos tunc non agnovisse mortem Christi, quia satis fuit credidisse mysterium incarnationis, et ex meritis Christi recepisse gratiam[2]. Neque etiam obstat illos potuisse peccare et peccasse; quia etiam sine gratia perseverat quispiam membrum Ecclesiæ, neque est verisimile aut probabile Adamum perdidisse fidem, quod etiam de Eva probabilius dicendum est. Denique non obstat Ecclesiam in statu illo in multis differre ab Ecclesia lapsorum; tota namque differentia accidentaria est, cum maneat eadem fides, idem caput, idem finis, eadem denique salutis media primaria et substantialia.

4. *Secunda pars probatur primo.*—Sed omisso statu innocentiæ, quod post peccatum fuerit Ecclesia prius in parentibus Adamo et Eva, quam in filiis, constat primo, quia etiam fidem in statu illo naturæ lapsæ habuerunt ante genitum Cain. Quod si forte ante lapsum non cognoverant Christum, credendum sine dubio est non multo post redemptionis futuræ revelationem accepisse, ne salutem et pœnitentiam desperarent, et ut commodius possent se ad gratiam disponere, quod per se probabile est, et divinæ misericordiæ consentaneum; et præterea suadetur, nam supra, disp. 2, sect. 6, n. 4, ostendimus ex Patribus, Abel et cæteros homines, ab Adamo mysteria fidei per traditionem accepisse, quod etiam Epiphanius supra docet, et Eusebius, initio de Præparatione evangelica; Augustinus etiam, decimo quinto Civit., propterea dixisse videtur Adam communem fuisse parentem eorum, qui ad cœlestem civitatem pertinent, et idem habetur in Historia ecclesiastica Petri Comestoris; ergo necessarium fuit prius Adam habuisse eam fidem, quam ejus filios. Deinde verisimile est non multo post peccatum pœnituisse, nam a peccato Adæ ad Abel generationem, diuturnum tempus intercessit. Præterea nullus negabit[1] Abel ante usum rationis justum fuisse, nam fide parentum, vel sola, vel exteriori signo aliquo, significari facile potuit remissionem peccati originalis obtineri, et idem verisimile est de Cain. Ergo ante Abel necessario fuit Ecclesia, nam fides, pœnitentia et justitia, non reperiuntur extra Ecclesiam.

5. *Existimatio quorumdam removetur.* — Neque etiam probabile videtur quod alii dicunt, fidem prius fuisse in Adamo, tamen exteriorem professionem fidei primum omnium incepisse in Abel, quia, licet Scriptura sacrificium Abel narret, et non Adam, sine dubio credendum est toto illo tempore Adamum coluisse Deum, atque adeo sacrificia obtulisse, imo filios id a parentibus didicisse. Inferes : mansit igitur eo tempore Ecclesia omni destituta sanctitate. Respondetur hanc difficultatem communem esse omni opinioni, nam etiam post mortuum Abel intercesserunt centum anni usque ad generationem Seth : quo tempore, cum tota Ecclesia esset in tribus hominibus, et unus eorum, Cain, impius esset,

[1] Vide l. 3 de Opere sex dierum, c. 18, a n. 8, et 1 p., q. 1, art. 3, in Commento quinti argumenti, et dis. 5, sect. 4, paragrapho *Sed hæc omnia.*

[2] Lib. 4 de Opere sex dierum, c. 2, num. 25, et c. 4, num. 18.

[1] Vide disp. 4 de Sacram., sect. 2.

reliquos vero, Adamum et Evam, in gratia fuisse confirmatos ignoremus, facile fieri potuit ut interdum peccarent; quid ergo in hoc dicendum sit, infra agendo de proprietatibus Ecclesiæ, constabit.

6. *Assertio secunda et de fide probatur.*— Dico secundo : Ecclesia prout nunc est, fuit a Christo Domino instituta ; est certa de fide, Matt. decimo sexto : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam;* eademque veritas invenietur passim apud Patres. Vide Cyprianum, et Augustinum, de Unitate Ecclesiæ; Epiphanium, et alios supra allatos. Conveniunt item omnes Scholastici, ac patet ex proprietatibus quæ huic Ecclesiæ tribuuntur, præcipue ex illa quæ dicitur *Apostolica,* scilicet fundata *super fundamentum Apostolorum et Prophetarum,* ad Ephes. 2; item, quia sacramenta [1], sacrificium, sacerdotium, et totus ecclesiasticus ordo, ex quo quasi unum Ecclesiæ corpus consurgit, a Christo Domino inceperunt, ut suis locis ostenditur. Quæres quo tempore post natum Christum inceperit Ecclesia. Respondeo, a principio suæ prædicationis Christum cœpisse illius jacere fundamenta, non tamen omnino absolvisse ædificium, usque ad tempus fere Ascensionis, cum dixit Petro, Joann. 21 : *Pasce oves meas.*

7. *Ad opposita in num.* 1.—Ad argumenta initio facta, respondetur Patres interdum statuere principium Ecclesiæ in Abel, quia tempus illud inter ipsum et parentem nihili reputatur : Abel autem fuit primus justus, quem Scriptura commendat post peccatum Adæ; fuit etiam primus Ecclesiæ fructus, ut Gregorius ait, quia primus in gratia decessit; fuit primus qui virgo permansit. Auctor quoque operis de Mirabilibus Ecclesiæ, libro 1, cap. 1, sacerdotem et primum martyrem eum appellat; nam in illo cœpit persecutionem pati Ecclesia ab hominibus pravis, Matth. 23 : *A sanguine Abel justi,* propter quæ, ad Hebræos 11, ab illo cœpit Paulus numerare eos, *qui per fidem salutem consecuti sunt;* cum autem Augustinus, Psalmo 128, ait interdum fuisse Ecclesiam in solo Abel, vel Abrahamo, intelligit de his tantum Scripturam mentionem facere.

[1] Tom. 3 de Sacrament., d. 12, sect. 1, et disp. 74, sect. 3 de Ecclesiast. ordine; Bellar., de Cleric., a c. 2.

SECTIO III.

An postquam Ecclesia CHRISTI incepit, semper duraverit, et usque ad finem sæculi duratura sit?

1. *Assertio 1, de Ecclesia ab initio mundi usque ad Christum.—Probatur a tempore Adæ usque ad Abraham.* — In hac quæstione, tractandas ingredimur Ecclesiæ proprietates, quarum prima est *perpetuitas* [1]; atque ut definiatur clarius, distinguamus duo tempora : alterum, a principio mundi usque ad Christum; alterum, a Christo usque ad finem sæculi. Dico ergo primo : Ecclesia a sui initio (saltem post primorum parentum pœnitentiam, si forte per hæresim etiam lapsi fuerant, de quo alibi [2]) usque ad adventum Christi, perpetua quadam fidelium successione duravit, quæ neque minimo tempore interrupta fuit, in quo non fuerit in mundo aliqua fidelium congregatio. Est certa et communis conclusio. Probatur, quoniam certo constat ex Scriptura, Adam et Evam post peccatum fidem habuisse. Nam Scriptura memorat Adam egisse pœnitentiam, ac fuisse prædestinatum, Sapientiæ 10; idemque credendum est de Eva, neque cogitari aut dici potest sine magna temeritate, illos decessisse infideles, seu finaliter fidem amisisse, cum neque Scriptura id indicet, neque ulla sit conjectura vel ratio ad id suspicandum; similiter clarum etiam est, ut supra dixi, eam fidem posteros suos docuisse; constat igitur tempore vitæ Adæ, quod 900 annos excessit, Ecclesiam extitisse. Tempore autem mortis Adæ jam vivebat Henoch, imo erat 308 annorum, ex quinto cap. Genes.; ille autem fuit justus, et fidem habuit, vixitque inter homines donec ab eis transferretur, usque ad 113 annum vitæ Lamech, nepotis sui, quem fuisse justum constat ex verbis Genesis quinto : *Iste consolabitur nos ab operibus et laboribus manuum nostrarum in terra, cui maledixit Dominus;* quæ verba fuerunt dicta ab ipso Lamech, et sine dubio ex magna fide procedebant. Lamech autem genuit Noe 69 annos post translationem Enoch, quibus, usque ad ætatem adultam Noe, Ecclesiam in illis hominibus perseve-

[1] Supra, disp. 5, sect. 6, nonnulla.

[2] Vide lib. 4 de Opere sex dierum, c. 3 et 4.

rasse, dubitari non potest, ut patet, tum ex Scripturæ verbis et conjecturis adductis ; tum quia Noe, utpote sanctissimus, veram fidem in Ecclesia Patrum suorum per traditionem accepit, neque enim novam illi revelationem factam esse legimus. Jam vero de tempore Noe usque ad Abraham id evidentius est, nam ipse Noe vixit usque ad sexagesimum annum vitæ Abrahæ; et Sem, filius Noe, a quo Abraham descendit, vixit plusquam Abraham annos 35, ut plane constat ex Genes., capite undecimo, et vigesimo quinto. Satis autem aperte indicat Scriptura Sem fuisse virum justum et fidelem. Verum quidem est colligi etiam ex Scripturis, parentes Abrahæ fuisse idololatras, ut Josue, vigesimo quarto, de Thare et Nachor dicitur, quod confirmat Chrysostomus homilia 80 ad populum, licet Augustinus decimo tertio de Civitate, cap. decimo tertio, dicat Thare pium fuisse, et unum coluisse Deum. Epiphanius quoque, initio libri contra hæreses, ait incepisse idololatriam tempore Saruch, qui Abrahæ proavus fuit, per imagines tantum depictas; a Thare vero, Patre Abrahæ, incepisse per idola ex luto et ligno confecta; sed non propterea putandum in omnibus hominibus eo tempore defecisse Ecclesiam, nam imprimis, ut dicimus toto eo tempore vixit Sem, qui certe non potuit non habere aliquos suæ veræ fidei consortes. Præterea Irenæus, initio libri primi Contra hæreses, Heber vocat virum justum et sanctum ; et idem indicat Epiphanius supra, et sine dubio fidem suam alios docebant; imo fortasse in illis qui dicuntur idola coluisse, non omnino fuit vera fides extincta, sed superstitiose tantum contra religionem peccarunt. Itaque satis ex Scriptura colligitur usque ad Abraham Ecclesiam perseverasse.

2. *De tempore decurso ab Abraham usque ad Moysen.* —De tempore vero Abrahæ usque ad mortem Jacob, vel etiam Joseph, cujus Scriptura peculiariter meminit, res aperta est in Scripturis, veram Ecclesiam in filiis Abrahæ perseverasse; de reliquo vero tempore usque ad vocationem Moysis, etsi res non sit adeo expressa, est tamen satis constans, quia credibile non est tam brevi tempore totum illum populum a vera Dei fide excidisse, cum inter Moysem et Levi, filium Jacob, tres tantum generationes intercesserint, ut constat Exod. 6, et Levi tot annos vixerit, ut fere ad tempora Moysis pervenerit. Constat etiam ex eo, quia prophetia Jacob de Christo venturo, et promissiones factæ Abrahæ, perseverabant sine dubio in fide populi illius; jam vero ipse Moyses fidelis erat, et Deum agnoscebat cum vocatus est, ut etiam ex epistola ad Hebr., colligitur aperte; imo et patres ejus fideles fuisse, et membra Ecclesiæ, ibidem aperte docet Paulus; ac denique idem Moyses missus est a Deo ad populum Israel, tanquam ad populum fidelem qui ipsum jam agnoscebat.

3. *A Moyse usque ad Christum.* — Præterea de tempore totius legis scriptæ usque ad Christum id non oportet demonstrare, quia evidenter constat ex Scriptura. Ex quibus omnibus patet conclusionem esse certissimam, et aliquibus videtur de fide; et ut minimum ita certa est, ut opposita sit erronea, quæ confirmari potest ex eo Psalmi quadragesimi septimi: *Deus fundavit eam in æternum;* et Oseæ secundo: *Sponsabo te mihi in sempiternum,* etc.; et paulo infra: *Sponsabo te mihi in fide;* cui adjungi potest illud : *Propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ,* ubi satis aperte docetur vinculum matrimonii a principio fuisse indissolubile, quo dicit Paulus significatum fuisse mysterium Christi, et Ecclesiæ, quorum vinculum, a principio mundi incipiens, perpetuum et indissolubile perseverat. Unde ad Romanos nono, et undecimo, ostendit Paulus *non excidisse verbum Dei*, id est, fidem. Præterea de Synagoga sunt frequentes promissiones in Scriptura, Deum in ea habitaturum usque ad adventum Messiæ, Levitici 26, Numerorum 35, tertio Regum sexto, Isaiæ 54 (quem locum citat Paulus, et intelligit de Ecclesia, ad Galat. 4), et cap. 55: *Hoc fœdus meum cum eis,* etc.; et Psalm. 98: *Misericordiam autem meam non dispergam ab eo.*

4. *Assertio quoad Ecclesiam a Christo institutam.* — Dico secundo : Ecclesia Christi Domini, id est, prout ab illo est instituta, nunquam a sua institutione defecit, neque in æternum deficiet. Est de fide, Matthæi ultimo : *Ecce ego vobiscum sum,* etc., quem locum ad hoc institutum exponunt Leo I, Papa, epistola ad Pulcheriam August,; et Leo II, epistola ad Constantin. Est etiam aptus locus Matthæi decimo sexto : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam ;* Lucæ vigesimo secundo : *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua ;* Psal. 118 : *In æternum, Domine, verbum tuum permanet ;* Jerem. 32, Ezech. 37 : *Pactum sempiternum erit eis,* etc. Unde Lucæ 1 regnum Christi dicitur æternum, et similiter sacerdotium, Psalmo 109 :

Tu es Sacerdos in æternum; unde Canticorum tertio, inquit sponsa, nomine Ecclesiæ: *Tenui eum, nec dimittam*; ad Ephes. quarto, duraturam dicit Paulus Ecclesiam, *donec occurramus omnes in virum perfectum*; et prima Corinthiorum, decimo quinto, *donec per resurrectionem omnium destruatur inimica mors*; circa quem locum vide Epiphanium, libro secundo, hæresi 69, sub finem. In epistola etiam ad Hebræos, capite septimo et octavo, late Paulus, citans etiam prædictum Psalm. 109, disserit de hac Ecclesiæ perpetuitate (quæ juxta hunc sensum intelligenda est in statu viæ), duraturamque ait usque ad diem judicii, et postea in gloria in æternum regnaturam; quia enim Ecclesia militans et triumphans non duæ sed una censetur, ut dicemus, ideo Ecclesia simpliciter dicitur perpetua. Vide Augustinum, sermone 2 in Psal. 101; Gregorium, trigesimo quinto Moral., capite vigesimo quinto; Chrysostomum, homilia de Suo exilio; Bernardum, sermone 79 in Cant.; Doctores cum Magistro, quarto, distinctione vigesima sexta, et Canonistas, cap. *Debitum*, de Bigamis, cap. *Cum societas*, vigesim. septim., quæstion. 2. Contra hanc autem veritatem fere sentiunt Lutherani, mentientes veram Christi Ecclesiam, quæ visibilis esse debet, defecisse, quamvis nescio quam invisibilem Ecclesiam dicant, et fuisse semper, et fore perpetuam. Vide Turrecremat., l. 1, cap. 22, 23 et sequent.; Arboreum, l. 5 Theosophiæ, c. 4; Cano, l. 4, c. ultimo, et superius dicta disp. 5, sect. 6, numero 7.

5. *Objectio prima contra assertionem.* — *Solutio.* — Tres vero occurrunt hic difficultates. Prima, contra priorem conclusionem facit id Exod. 32, ubi universus Dei populus videtur defecisse, et adorasse vitulum. Item Isaiæ 1: *A planta pedis usque ad verticem capitis*, etc.; Jerem. 2, et sæpe alias in prophetis, totus populus accusatur quod a Deo discesserit. Ezechiel. 3 et 9; Psalm. 11: *Salvum me fac, Deus, quoniam defecit sanctus*, etc. Ad primum locum, dicito non omnes Israelitas adorasse vitulum, ut constat de Moyse, Levitis, qui cum Moyse ulti sunt injuriam Deo irrogatam. Ad cætera imprimis dicendum, quamvis tota synagoga interdum defecisset, non ideo sequi totam defecisse Ecclesiam; nam credendum est semper Deum habuisse fideles et amicos inter gentes; non enim erat synagoga universalis Ecclesia, sicut nunc est Ecclesia Christi. Secundo, falsum est totum populum Israel a fide et charitate excidisse unquam, quod significavit Deus Eliæ, 3 Regum 19: *Derelinquam mihi 7000 virorum qui non curvaverunt genua ante Baal*; quem locum refert Paulus ad Romanos 11. Unde divus Augustinus, libro contra Donatistas, post collationem, capite vigesimo, et libro de Unitate Ecclesiæ, capite vigesimo secundo, ait in illis locis significari multitudinem iniquorum, quam Scriptura interdum nomine *universitatis* significat; sicut e contrario interdum omnia Ecclesiæ membra vocantur *sancta*, propter multorum excellentem sanctitatem, ut prima Corinthior. primo: *Vocatis sanctis*, etc.; *in omnibus divites facti estis in illo*; cum tamen multi inter eos essent pravi; similia alia congerit Augustinus, epistola quadragesima octava. Tertio, nonnunquam fortasse referuntur prophetiæ ad tempus legis novæ, in quo populus Israel omnino a fide abalienatus est, ut Cano supra latius prosequitur.

6. *Objectio secunda.* — Secunda difficultas est de triduo mortis Christi, in quo tempore videtur Ecclesia militans in sola Virgine permansisse (quanquam neque eam quidem impiissimi aliquot hæretici excipiunt, alibi confutandi). Nam Judæi omnes a fide desciverant; Christiani vero omnes de fide Christi dubii fuerant; etenim omnes Apostoli dubitarunt; ergo a fortiori reliqui; Matthæi vigesimo sexto: *Omnes vos scandalum patiemini*, et infra: *Dispergentur oves*; ubi Glossa [1]: *Id est, ab unitate fidei solventur.* Hinc Lucæ vigesimo quarto: *Visa sunt Apostolis deliramenta*, quæ de Christi resurrectione nunciabantur. Marci decimo sexto: *Exprobravit incredulitatem eorum.* Unde Augustinus Psal. 114, Apostolos defecisse dicit, cum nondum essent duces Ecclesiæ; de quibus nonnulli interpretantur id Psalm. sexagesimi octavi: *Defecerunt oculi mei.* Vide Ambrosium citatum in capite *Fidelior*, distinctione 50: *Fidelior* (inquit) *factus est Petrus postquam fidem se perdidisse deflevit.* Habentur hæc verba sermone quadragesimo septimo.

7. *Turrecrem. responsio.* — *Rejicitur, ac objectioni satisfit.* — Propter hæc Turrecrem. fatetur Ecclesiam in sola Virgine permansisse, et in hujus signum putat introductam fuisse illam Ecclesiæ cæremoniam extinguendi candelas in matutino illius tridui, una

[1] Vide in tom. de Vita Christi, disp. 4, sect. 3, in 3 object.

tantum excepta, id quod Guillelm. in rationali, libro sexto, capite 72, ita videtur exponere, et in hanc sententiam refert Hieronymum, Gregorium, Isidorum, Anselmum, et alios, ac videtur favere Augustinus, tractatu centesimo tertio in Joannem, et in Psalmum 138; et Abulensis, in prologo Matth., quæstione decima tertia, et vigesima quarta, et Matth. decimo, quæstione nona, et Matthæi decimo sexto, quæstione sexagesima septima, et in Paradoxis. Hæc vero sententia imprimis (quicquid sit de Apostolis) est omnino improbabilis; nam certissimum est veram fidem, atque adeo Ecclesiam, non defecisse tunc in omnibus Judæis, qui ubique erant extra Jerusalem, idemque est sentiendum si qui forte inter gentes dabantur justi. Deinde in ipsa Jerusalem multi conservarunt fidem, et charitatem Christi; patet de Magdalena, quæ charitate flagrabat, quod similiter credi potest de Maria Cleophe et Salome; idem præterea constat de Evangelista Joanne, cui Christus matrem sanctissimam commendavit, et Matth. 27 aperte hoc ipsum significatur de Josepho ab Arimathæa et Nicodemo: centurio etiam confessus est: *Vere filius Dei erat iste.* Petrus denique, quicquid antea peccaverit, certe ante Christi mortem flevit amare, neque postea a fide defecit; nam Luc. 24, audito nuncio mulierum, statim ad monumentum accessit, nec illi aut Joanni visum fuit deliramentum; cum enim Evangelista ita visum fuisse reliquis dixisset, ac minime credidisse, quasi excipiens Petrum et Joannem, addit: *Petrus autem surgens*, etc.

8. *Petrum nunquam amisisse fidem multo verius. — De aliis Apostolis idem probabilius.* — Sed præterea dicimus non esse probabile Apostolos omnes, et præcipue Petrum, veram fidem perdidisse. Defecit ille quidem in fidei confessione, et fidelitate quam CHRISTO debebat, non tamen vel aliquid fidei contrarium credidit, vel de vera Christi divinitate, quam per Patris revelationem agnoverat, dubitavit; quod quidem colligi potest ex illo Luc. 22: *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficeret fides tua.* Exponunt vero quidam, id est ut non deficiat *usque in finem;* sed hoc non esset peculiare privilegium respectu Petri; nam apostolis et omnibus confirmatis in gratia datum est ne a fide defecerint finaliter. Alii respondent ibi intelligi post resurrectionem Christi, accepturum fuisse Petrum illud privilegium; obstat vero, quia verba non promissionem sed præsentem largitionem continent, atque ita interpretantur Chrysostomus, Theophylact., Beda, et Ambrosius; ibi Augustinus, tract. 92 in Joann., et in id Psalm. 118: *Ne auferas de ore meo verbum veritatis;* eademque est communis sententia Scholasticorum cum Magistro, in 3, d. 24; Cani, lib. 4, cap. 5, et lib. 6, cap. 8; an vero aliqui ex Apostolis illam perdiderint, res dubia est. Certe de Joanne mihi certum est non perdidisse, ut patet ex ratione supra facta. Idem credo de Jacobo, de quo refert Hieronymus, de Viris illustribus, usque ad Christi resurrectionem jejunasse, ideoque peculiariter illi apparuisse docet Paulus 1 ad Cor. 15. De aliis Apostolis idem existimo, quia nulla est ratio ob quam sinistre judicemus, nam solum legimus dubitasse de Christi resurrectione, quod non satis fuit ad perdendam fidem, quia non satis intellexerant tempus et modum resurrectionis, ut dicitur Luc. 18. Unde Abulens. supra non dicit fidem simpliciter mansisse in sola Virgine, sed fidem resurrectionis; merito igitur excusantur Apostoli ab infidelitate et hæresi, quia non ex contumacia, sed ex ignorantia quadam dubitabant, non quidem an Christus vere dixisset, sed an proprie vel ænigmatice fuisset locutus. Unde, Joan. 20, Petrus et Joannes crediderunt Christi corpus fuisse sublatum a monumento, sicut Magdalena narraverat, *quia nondum* (inquit Joannes) *sciebant Scripturas.*

9. *Objectio tertia. — Responsio.* — Tertia difficultas esse potest [1], quia post ascensionem Christi videtur fuisse modo aliquo extincta Ecclesia, vel certe posse tandem extingui ea saltem quæ visibilis est, ut Lutherani loquuntur. Nam tempore Constantini Imperatoris, quando hæresis Arii plurimum grassata est, omnino latebat vera Ecclesia, adeo ut Hilarius contra Maxent. scribat vix fuisse tunc in populis Dei cultorem; tempore etiam Antichristi defecturam omnino Ecclesiam, colligitur ex Matt. 24, Luc. 18, Daniel. 9, 2 ad Thessal. 2: *Nisi venerit discessio primum,* id est, Antichristus qui discerpat Ecclesiam. Unde de illo tempore Christus pronunciat: *Cum Filius hominis venerit, putasne inveniet fidem in terra?* Respondeo fluctuare posse interdum Petri naviculam, non tamen perire, Matth. 18. Unde nunquam periit, nec peribit, nec ita latuit quin ab habentibus fidem certo cognosci posset; quare et tempore Arii multi Catholici ac

[1] De qua in Defensione fidei, l. 1, a c. 3.

sancti Episcopi exulabant, ut ipsemet Hilar. refert, et constat ex historiis, et Hieronym. contra Luciferian.; Athanas. sæpe contra Arium; Augustin., epistol. 48. Ex quibus colligitur [1], veram Ecclesiam in majori hominum parte tunc permansisse. Idem dicendum est de tempore Antichristi; majorem quidem tunc patietur Ecclesia jacturam, et pauciores fortasse perseverabunt; semper tamen vera Ecclesia lucebit, et discerni poterit, ut idem Patres supra citati exponunt, et Augustinus, de Unitat. Eccles., 12, 13 et 14, et 2 Civit., cap. 19; Chrysostomus et Theophyl., 2 ad Thess. 2.

SECTIO IV.

An Ecclesia perseveret semper una numero, an specie tantum?

1. *Quæstionis sensus duplex. — Assertio prima.* — Alia proprietas Ecclesiæ est esse *unam.* Duplici autem sensu quæri potest an Ecclesia *una* permanserit. Primo, an in omnibus differentiis temporum sigillatim sumptis, una tantum fuerit Ecclesia, id est, an nunquam fuerint Ecclesiæ duæ simul [2]. Secundo, an in tota etiam temporum successione collective sumpta fuerit una, vel plures. Dico primo: Ecclesia a Christo Domino instituta unica nunc est in mundo, et fuit quovis tempore. Est de fide, habeturque in Symbolo: *Credo in unam sanctam Ecclesiam;* Paul. ad Ephes. 3: *Solliciti servare unitatem in vinculo pacis;* est enim hæc unitas Ecclesiæ, non mathematica vel physica, sed moralis, qualis est in Republica vel regno, cujus unitas requirit unum caput, eamdem fidem, easdem leges; ad hunc ergo modum, Ecclesia Christi ad unum et eumdem finem ordinatur, per eadem necessaria media, et præcipuas ac principaliores leges; habet unum caput principale, Christum Dominum, *in quo omnes unum sumus,* ad Galat. 3; et unum caput in terris, Vicarium ejus, quia *unius ovilis unus est pastor,* Joan. 10, quod infra latius ostendam; habet unum Spiritum Sanctum quo totum hoc corpus sanctificatur et regitur, ut Ecclesia canit; propter quod cor Ecclesiæ appellatur a D. Thoma, quia est principium vitæ ejus, 3 p., q. 8, art. 1, ad ult.; habet unam fidem, quæ est forma prima, Ecclesiæ partes conjungens; unum Baptisma, quod est janua ad cætera sacramenta, et ministeria ecclesiastica. Habet debitum ordinem et hierarchiam, ut etiam infra dicemus, quæ omnia tetigit Paulus citatus, ad Ephes. 4, ubi etiam recte explicat hanc unitatem per analogiam ad corpus naturale: ad quam accedit quod Paulus ipse, 1 Cor. 10, ponderavit totum hoc corpus eodem numero cibo et potu nutriri et ali, quod neque naturalis quidem corporis partibus contingit. Eamdem unitatem late explicat ad Rom. 12, et 1 Cor. 12, et 1 ad Tim. 3, ubi Ecclesiam vocat, *unam domum Dei vivi.* De eadem vide Cyprian., libro de Unitate Ecclesiæ; Augustin., lib. ejusdem tituli, et alios Patres, quos refert Canisius in Catechismo, titulo de Ecclesia; Turrecrem., libr. 1, a cap. 5; Pighius, libro 2 Hierarch.; Driedo, 4 de Dogmat., cap. 2; Sanderus, libro de Monarchia; Canus, libro 4, cap. ultim., et latissime Michael Anin., tom. 13 tractatuum, part. 2, per totum fere tractatum.

2. *Objectio contra assertionem diluitur.* — Huic Ecclesiæ unitati contradicunt omnes hæreses, quia omnes destruunt fidei unitatem, sed præcipue illæ quæ unitatem capitis negant, contra quas dicemus in sequentibus. Dices nunc de facto duas esse Ecclesias: alteram in terris, in cœlis alteram. Respondeo primo nos loqui de Ecclesia militante; secundo, totam congregationem eorum qui verum Deum supernaturaliter cognoscunt et colunt, posse dici et esse unam Ecclesiam, quia habent unum caput, Christum, ut suo loco traditur [1]; unum spiritum, et quasi cor et animam, et unum finem, ut loquitur Augustinus, 11 de Civit., cap. 1; lib. 15, cap. 2; Psalm. 36; Bernardus, serm. 27 in Cant.

3. *Assertio secunda pro eodem sensu.* — Dico secundo: etiam ante adventum Christi nunquam fuerunt in mundo simul duæ Ecclesiæ, sed una tantum; hæc non est tam expresse definita, sicut præcedens: esse tamen debet omnino certa, nam Scriptura, Concilia et Patres indifferenter loquuntur, juxta illud Cant. 6: *Una est columba mea.* Ratio vero patet, quia semper fides necessaria ad Ecclesiam fuit ejusdem rationis, ac similiter spes, atque adeo finis ad quem tendit Ecclesia; item princeps et caput præcipuum semper fuit idem, atque eadem necessaria media, quorum summa est charitas; hæc autem sunt

[1] Vide l. 5 Defens. fidei.

[2] De priori sensu vide Defens. fid., l. 1, c. 3, n. 4.

[1] Vide disp. 23 de Incarnat., sect. 1.

ex quibus unitas Ecclesiæ, sicut et cujuscumque Reipublicæ consurgit.

4. *Objectio prima tripliciter solvitur.* — *Objectio secunda.* — *Solutio.* —Hic etiam objicies primo : in ipso mundi initio duplex fuit Ecclesia militans, hominum una, altera angelorum. Respondetur primo nos de hominibus loqui. Secundo addimus, cum crearentur primi homines, fuisse jam absolutam angelorum viam. Tertio, utraque illa Ecclesia vocatur ab Augustino supra una, quia licet naturis, quæ sunt veluti materiæ, sit diversa, tamen forma erat eadem, sicut fit una domus ex materiis specie diversis. Secundo objicies : tempore legis antiquæ una erat Ecclesia Judæorum, altera Gentium, utramque enim fuisse Ecclesiam nemo dubitabit; fuisse vero diversas, patet ex diversitate legum, Sacramentorum, Pontificum, unde, Joan. 10, ait Christus : *Alias oves habeo, quæ non sunt ex hoc ovili*, et Paulus, ad Ephesios secundo : *Qui fecit utraque unum.* Fatemur quidem non fuisse tantam unitatem in Ecclesia ante Christi adventum, sicut nunc est; fuit tamen unitas simpliciter, quia in his quæ primario et quasi essentialiter ad rationem Ecclesiæ spectant, veram semper retinuit unitatem ; ea vero in quibus erat diversitas, ad quemdam exteriorem cultum et ornatum pertinebant, sine quibus potest unitas consistere ; sicut potest esse unum regnum vel imperium, quamvis in variis illius regionibus variæ sint leges, scilicet locis vel temporibus accommodatæ.

5. *Pro posteriori sensu quæstionis assertio tertia.* — Dico tertio : una semper in tota temporis successione, atque eadem numero Christi Ecclesia perseveravit; est certa, ut patet ex omnibus hactenus citatis. Ratio vero est fere eadem, nam totius Ecclesiæ, quæ in hac temporis successione continenter duravit, idem fuit caput et Princeps, idem finis, eadem fere media principaliora, et quasi essentialia. Ea vero personarum mutatio quæ sensim fit, non satis est ad variandam unitatem moralem, de qua loquimur : ut manere censetur semper eadem Respublica vel idem populus, tametsi partes illius paulatim varientur. Imo, cum simili fere partium fluxu subsistit unitas physica corporis humani, si non perfecta, certe quæ tamen sufficiat ut idem corpus simpliciter humano more censeatur ; quod etiam de quovis alio vivente sublunari, imo et de fluviis perenniter labentibus verum habet.

6. *Objectio solvitur.*—Dices : unitas Ecclesiæ requirit unitatem sacramentorum, legum et Pontificum, qui sunt veluti capita Ecclesiæ; variato autem capite variatur et corpus. Responsio hæc est : præcipuum caput ponitur Christus, ut jam diximus; alii deinde vicem ejus habent; quare illorum successio nihil minuit unitatem Ecclesiæ, quia omnes idem caput repræsentant, et illius utuntur potestate ; unitas vero sacramentorum non est simpliciter necessaria, sed unitas fidei, quæ in omni statu eadem perseveravit, juxta illud 2 Corinth.: *Habentes eumdem spiritum fidei;* et 1 Corinth. 10 : *Omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt;* de quo recte Augustinus, 19 contra Faustum, capit. 10. Quin potius, ut supra sectione præcedenti indicavi, etiam in patria eadem Ecclesia perseverabit, quæ a præsenti tanquam vir a puero differt, ut Paulus significat ad Ephes. 4 : *Donec occurramus omnes*, etc., *in virum perfectum*, etc. ; quia, licet fides mutetur in visionem, tamen finis, qui est quasi forma totius corporis, manet idem numero ; et similiter idem est princeps et caput, quod idem etiam debet semper corpus retinere.

SECTIO V.

An unitas Ecclesiæ ex membris diversa munera et facultates habentibus consurgat.

1. *Quid hic tractandum.*— Hactenus de Ecclesia universali quadam ratione disseruimus; nunc vero ad eum statum quem post Christi Domini institutionem habet, sermonem convertimus, quia hujus Ecclesiæ cognitio et plura requirit, cum ipsa perfectior sit, et præsenti instituto magis sunt necessaria, quamvis nonnulla ex dicendis possint facile, servata proportione, ad alios Ecclesiæ status accommodari. Diximus autem hanc Ecclesiam esse unum corpus, et ideo explicandum superest an homogeneum illud sit, aut heterogeneum : quod in titulo proposuimus. Quæ quæstio si pro dignitate disputanda esset, oporteret de tota Ecclesiæ hierarchia, de Episcopis, de Sacerdotibus, ac de cæteris ecclesiasticis statibus disserere, quod quia præter nostrum est institutum, solum breviter veritatem explicabimus, quantum necessarium est ad veram Ecclesiam dignoscendam.

2. *Hæreticorum error varius.* — Hæretici igitur hujus temporis in hoc conveniunt, ut pulcherrimum Ecclesiæ ordinem, et hierar-

chiam a Christo institutam evertant[1], nihil tamen ipsi certum statuentes; interdum enim omnia Ecclesiæ membra æqualia faciunt, omnes sacerdotes, omnes infallibiles judices veritatis, et similia. Interdum vero non negant aliquam personarum et potestatum differentiam. At quidam illorum volunt non aliter eam reperiri in Ecclesia quam in aliis humanis Rebuspublicis, quibus ex natura rei tota potestas est in communitate, ex electione autem sola judicioque humano distinguuntur magistratus et potestates; sic, inquiunt, Christus ipsi ecclesiastico populo potestatem sese gubernandi in spiritualibus rebus dedit, designationem vero modi et personarum illi commisit. Ita Lutherani et alii. Calvinus vero congregationem seniorum præfert communi populo, et episcopum illi præesse dicit, non ut superiorem et judicem, sed ut præcipuum consulem, majorem quamdam auctoritatem habentem, nec tamen negat plebi suam etiam auctoritatem. Brentius etiam vult principes sæculares habere quemdam primatum in ecclesiastica hierarchia, quam omnino confundit cum politica et civili.

3. *Assertio prima probatur ex Scripturis.* — *Probatur ratione.* — Dico tamen primo in Christi Ecclesia, prout ab ipso instituta est, esse ordinem hierarchicum, atque adeo membrorum distinctionem et ordinem. Circa hanc assertionem late inter alios discurrit Arboreus, libro 5 Theosophiæ, capit. 9. Probatur tamen pressius ex Paulo, 1 Corinth. 12 : *Deus posuit in Ecclesia primum Apostolos, deinde Prophetas, tum Pastores et Doctores ;* et ad Ephesios 4, idem late declarat, et ideo comparat Ecclesiam corpori humano, quod heterogeneum est, quia sicut in hoc sunt membra diversa ad varias actiones ordinata, ita in ea Ecclesia. Eadem veritas colligitur ex aliis rebus quibus sancta Ecclesia comparatur, ut superius attigimus; Cant. 6, dicitur exercitus ordinatus; 1 ad Timoth. 3, comparatur domui prudenter institutæ; in Evangeliis sæpe comparatur navi ; 1 Pet. 3, arcæ Noe; in quibus omnibus varia membra et ministeria requiruntur. Ratio autem per se est manifesta, quia si hoc ordine Ecclesia privetur, non potest intelligi ejus unitas sine magna confusione ; dicetur igitur ineptissime constituta. Unde Cyprianus, libr. 4, epist. 2, satis ante finem, ait Ecclesiam veram intelligi non posse sine veris episcopis, et pastoribus; et Hieronymus, contra Luciferian.: *Ecclesia non est quæ non habet sacerdotes.* De hac conclusione vide Dionysium, toto libro de Ecclesiastica Hierarchia.

4. *Notatio ex Dionysio.* — Ex quo in capite sexto, nota hunc usum, et hierarchicum ordinem primum omnium attendi posse ex distinctione membrorum perficientium, et eorum qui perficiuntur, ut Dionysius loquitur. Nam hoc modo distinguitur ordo pastorum et Sacerdotum a grege, quam primam distinctionem esse ex episcopi institutione constat, propter verba Pauli citata, et ex Act. 18 : *In quo vos posuit Spiritus Sanctus regere Ecclesiam Dei ;* et ex perpetua Ecclesiæ traditione constat ordinem sacerdotalem, et habentium spiritualem potestatem, fuisse distinctum a plebe communi et ordine laicorum, quod in sequentibus sæpe latissime ostendam. Ratio autem est, quia hæc potestas et ordo est supernaturalis, et ideo a Christo immediate manavit; in illis ergo reperitur quibus ex se illam concessit; legimus autem concessisse Apostolis et eorum successoribus, non autem communitati. Atque in hoc differt maxime ecclesiastica respublica a civili; nam, licet utraque dimanet a Deo tanquam ab universalissima et prima causa, attamen prior cum ipsis hominibus ex natura rei oritur, et ab eis sua voluntate et ratione geritur; hæc vero immediate fluxit a Christo per potestatem illi datam in cœlo et in terra; et ideo modus hujus Reipublicæ et distinctio membrorum ejus ab ipso immediate, quoad ea quæ præcipua sunt, ortum habuit; propter quod in Tridentino, sess. 6, cap. 21, Christus Dominus merito appellatur, *supremus Ecclesiæ conditor, legislator et gubernator.*

5. *Assertio secunda de fide.* — *Probatur ex Scriptura.* — Dico secundo : in ordine perficientium seu sacerdotum varii etiam sunt gradus et variæ potestates in Ecclesia, etiam ex Christi Domini institutione. Est etiam conclusio hæc de fide certa, ex citatis verbis Pauli, ad Ephes. 4, et Actor. 20, vers. 28, et 1 Cor. 4, initio; et hac ratione Sacerdotes et Episcopi vocantur *ministri Christi ;* id etiam patet ex ipsa Ecclesiæ traditione, Christus enim primos Sacerdotes et Episcopos ordinavit, Luc. 22 : *Hoc facite in meam commemorationem ;* Matth. 28 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra ; euntes*, etc.; et Joan. 20 : *Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur*, etc., de quo infra plura dicam. Non tamen definio an omnes Apostolos Christus

[1] De quo Bellar., lib. 1 de Cleric., a c. 2; Vasquez, disp. 244 de Ordine; Salm., libro 1 in Paul., a disp. 11.

immediate ordinaverit episcopos, vel aliquos tantum, nam id sub opinione est, quam infra, disp. 10, sect. 1, num. 5, breviter perstringemus; ipsi vero Apostoli plures alios Episcopos crearunt, qui semper fuerunt tanquam Principes Ecclesiæ et aliorum fidelium pastores, ipsisque datur potestas ordinandi Presbyteros et regendi Ecclesiam, quæ omnia indicavit Paulus ad Tit. 1 : *Hujus gratia* (inquit) *reliqui te Cretæ*, etc., *ut constituas per civitates Presbyteros*. Unde etiam confirmatur hanc jurisdictionem et modum regiminis a Christo esse institutum, quia stabile in Ecclesia permansit; si autem ex hominum esset institutione, facilius mutaretur, ut in rebus aliis passim videmus. Ratio vero est, quia tota hæc distinctio oritur ex diversa potestate ordinis et jurisdictionis quæ per se potestatem ordinis supponit, et illis tantum competit quibus vel ipse Christus eam immediate concessit, vel eorum successoribus, qui a Christo mediate illam receperunt. Quæ omnia[1] aperte etiam confirmant hanc potestatem non esse in plebe aut populo fideli, neque ex Reipublicæ institutione manasse, nec etiam principibus secularibus convenire, quod in sequenti sectione latius confirmabo, et sæpe in sequentibus idem occurret; ex professo tamen demonstranda est in materia de ordine. Vide Hosium, in confessione Polon., capit. 52 et 53, et 1 contra Brent. Ex historicis, vide Eusebium, lib. 3; et Nicephor., lib. 2; Turrecrem., lib. 3, cap 4.

6. *Assertio tertia ex Dionysio.* — Dico tertio : præter ordinem Sacerdotum, in Christi Ecclesia est aliqua alia distinctio graduum et statuum eorum, qui ad æternam felicitatem tendunt. Hæc est Dionysii supra ubi tres gradus distinguit eorum qui perficiuntur, scilicet, catechumenorum, de quibus jam diximus sect. 1, a num. decimo septimo, plebis fidelium, et monachorum ; et quoad hos gradus est certa conclusio, nimirum duos esse ordines eorum, qui post Baptismum receptum, ad beatitudinem tendunt: unum, eorum qui communi via mandatorum incedunt, alterum eorum qui perfectiorem consiliorum observantiam profitentur, ut satis patet, tum ex illo loco Evangelii : *Serva mandata ;* et : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quæ habes*, etc., Matth. 19; tum ex perpetuo usu et traditione Ecclesiæ. Refert Nicephor., lib. 2, cap. 16, ex Philone Judæo, libro de Vita Contemplativa, vitam monasticam in Ægypto a tempore S. Marci incepisse, de quo etiam lege Eusebium, libro 3, cap. 37; Epiphanium, hæresi 58 et 50. Ratio denique id ostendit; ordinarius enim vitæ modus et communitas Ecclesiæ communem etiam quamdam viam mandatorum requirit, perfectio vero et eximia sanctitas Ecclesiæ perfectiorem etiam statum consulit et complectitur[1], de quo plura in materia propria, quæ est de statibus. Vide Waldens., 2 Doctr. Fidei antiquæ, cap. 12.

[1] Videri etiam possunt quæ auctor scribit, disp. 16 de Pœnit., section. 1, et disput. 25, sect. 1; et lib. 4 de Legib., a princ.

SECTIO VI.

An Ecclesiæ unitas unum etiam visibile caput in terris requirat ?

1. *Error hæreticorum negans, et varius.* — *Quorumdam etiam Catholicorum.* — In hac quæstione[2], nihil de Petro, nihil de Episcopo Romano inquirimus, sequentem enim de ea re instituemus disputationem; sed in genere tantum, ut cognoscatur vera Ecclesia, et qualis sit ejus unitas, explicandum est quale sit Ecclesiæ regimen; in qua re hæretici semper contendunt, ut Agatho Papa, in epistola synodica notavit, monarchiam Ecclesiæ evertere, *ut gubernatore sublato, atrocius atque violentius circa naufragia Ecclesiæ hostis grassetur*, ut ait Cyprianus, libro primo, epistola tertia. Negant igitur instituisse Christum, ut ejus Ecclesia in terris existens uno regeretur capite ; nam ipse solus *est caput Ecclesiæ*, ad Ephesios primo ; et supremus *Rex a Deo constitutus super Sion montem sanctum ejus*, Psal. secundo. Itaque quidam ex eis volunt Ecclesiæ regimen esse democraticum, id est, per populum exequendum; alii volunt esse aristocraticum, id est, primatibus solum Ecclesiæ commissum, quos ipsi dicunt esse vel seniores vel Principes sæculares, vel eorum similes. Alii denique Ecclesiæ regimen volunt esse mixtum ex democratia et aristocratia, nihilque habere monarchiæ. Quidam vero ex catholicis autumant Ecclesiæ regimen esse quidem monarchicum, ita tamen ut potestas regendi Ecclesiam non a Christo, sed ab hominibus sit uni eorum collata ; ad quem mo-

[1] De hac partitione status, tom. 3 de Relig., lib. 1, a c. 2.

[2] De hoc argum. late Coccius., lib. 7 de Hierar. eccles.; Salm. in Paul., l. 1, disp. 11.

dum Joannes Hus et Wicleff. dixerunt Romanis Pontificibus datum fuisse Ecclesiæ primatum ab imperatoribus Constantino, et Phoca; qui damnantur in Concilio Constant., contra quos etiam infra agendum; sic igitur nonnulli Catholici asseruerunt monarchicum regimen Ecclesiæ manasse ab ipsa Ecclesia, quod sentit Gerson., Ocham, et alii, existimantes Concilium generale supra Papam esse, ut disp. 5, in fine sect. 7, attigimus.

2. *Prima assertio de fide.* —*Duplex modus supremæ potestatis.* — Dico ergo primo : Necesse est esse in Ecclesia unam aliquam supremam potestatem, ad quam pertinet universalis Christi Ecclesiæ regimen. Conclusio est de fide, quam vix ullus hæreticorum negat. Notandum enim est aliud esse dari in Ecclesia potestatem supremam, quæ jurisdictionem habeat, et vim directivam et coactivam in universam Ecclesiam ; aliud vero hanc potestatem esse in uno homine, aut fortasse in multis; atque controversia cum hæreticis, potissimum versatur de hoc secundo puncto; nunc vero solum affirmamus primum. In quo nota secundo dupliciter posse intelligi in Ecclesia unam esse potestatem supremam[1], cujus est illam regere : uno modo, universe et quasi in specie potestatem illam intelligendo, ut si episcopalis muneris esse dicatur universalem Ecclesiam regere, ita tamen ut nullus sit in individuo episcopus, nec episcoporum cœtus, qui Ecclesiæ universali præsit, sed unusquisque episcopus in sua Ecclesia supremus sit pastor, hocque modo inter omnes episcopos divisum sit onus gubernandi universam Ecclesiam, quod certe regimen videntur optare in Ecclesia omnes Schismatici, et præcipue hac ætate in eo erravit Henricus VIII, Anglorum rex, qui non episcopis, sed regibus, eo quem diximus modo, commissam Ecclesiæ universæ curam putavit, et ideo unumquemque regem in suo regno Ecclesiæ caput esse affirmavit; ubi duo involvuntur errores : prior, confundens potestatem ecclesiasticam cum civili ; posterior, unitatem Ecclesiæ scindens, ut patebit. Alio ergo modo intelligendum est dari in terris unam supremam potestatem, quæ per se primo respiciat universam Ecclesiam, ac possit habere actus quibus illam obliget; hoc ergo sensu intelligitur conclusio, et est certa fides, quam ex propriis principiis probabimus, cum ostendemus in quo resideat hæc potestas.

[1] Consule Defens. fid., lib. 3, c. 13.

3. *Probatur assertio prima.* -- *Hæreticorum effugium obstruitur.* — Nunc ratione tantum argumentor, primo, quia sine hac suprema potestate non posset servari Ecclesiæ unitas, quæ est unitas corporis politici ; unde sicut non potest intelligi una Respublica absque una suprema potestate civili, neque unus exercitus absque uno imperatore, ita neque Ecclesia perfecte una sine una suprema spirituali potestate ; quomodo arguit Hieronymus, epistola ad Rusticum monachum : *In omni* (inquit) *grandi exercitu unius signum spectatur.* Occurrunt vero hæretici habere Ecclesiam unum supremum Principem, sed illum esse Christum; possuntque id urgere, quoniam ante Christi adventum Ecclesia erat una, quamvis non esset in terris una suprema potestas, quæ toti Ecclesiæ præesset. At hoc aperte militat contra unitatem et dignitatem Ecclesiæ, ut a Christo instituta est; olim etiam Ecclesia erat una ob unitatem fidei ac finis ad quem tendebat; non tamen erat una respublica humana, quæ in exteriori ritu sacramentorum et sacrificiorum communicaret, et eisdem principalioribus legibus gubernaretur : Ecclesia autem nunc a CHRISTI institutione habet hanc unitatem, et credere tenetur multa supernaturalia mysteria, quæ antiquiori Ecclesiæ non fuerant revelata, in quibus omnibus credendis eamdem servare debet fidei doctrinam; necesse est igitur ut in terris habeat unum aliquod caput quo administretur. Nam Christus Dominus in cœlo existens eam solus invisibiliter quidem regere posset, id vero non esset divinæ providentiæ consentaneum, quæ mortales homines semper per alios similes et humano modo gubernavit, ut experimento patet; unde Patres omnes exponentes id Joannis decimo : *Fiet unum ovile et unus pastor,* intelligunt de uno pastore in terris existente, qui visibiliter pascat et regat. Nam pastor ille alius plane promittitur, siquidem ipse Christus jam tunc erat. Ita Augustinus, Chrysostomus et divus Thomas locum intelligunt, et Cyprianus etiam, libro primo, epistola decima sexta. Confirmatur : nam intelligi non potest una domus vel familia recte instituta absente patrefamilias, nisi unus aliquis dispensator fidelis loco illius substituatur, ut Petro dixit Christus, Luc. duodecimo : *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?* Quæ verba ad hoc institutum ponderavit Chrysostomus, lib. 2 de Sacerdotio, circa principium.

4. *Probatur secundo.* — Secundo argumen-

tor: si in Ecclesia non est una suprema potestas quæ toti præsit, et singulis episcopis sit superior, erit sane unusquisque episcopus caput supremum in suo episcopatu, quod imprimis est contra perpetuam Ecclesiæ traditionem, qua constat fuisse ordinem inter Episcopos, Archiepiscopos, Primates, Patriarchas, ut patet ex Nicæno Concilio, capite sexto, et ex Anacleto Papa, epistola tertia. Deinde imperfectus et inutilis esset ordo hierarchicus Ecclesiæ. Præterea, quia jam sequeretur summa confusio in Ecclesia, quod ita ostenditur; nam si discordiæ sint et lites inter Episcopos, quis, quæso, judex eas dirimet? Certe vel ad principes sæculares recurrendum illis esset, quod alienum est a fidei veritate et ecclesiastica dignitate, vel oporteret bello et pugna Episcoporum jurgia dissolvi, sicut inter reges contingit. Quod quam sit contra ecclesiasticam disciplinam per se satis constat. Deinde, quis continebit in officio ipsos Episcopos, nam si unusquisque eorum supremus in terris est, a solo Christo poterit coerceri, quod est absurdissimum: magnis enim periculis esset tunc exposita Ecclesia, nam inter tot Episcopos humanum est esse aliquos *discolos*, et plures sine dubio essent, si nullum agnoscerent superiorem; hac certe de causa in singulis episcopatibus necessaria est potentia una supra omnes presbyteros et parochos, ut nimirum illi in pace et officio contineantur. Adde non potuisse servari alias fidei unitatem, quia unusquisque Episcopus doceret pro libitu, neque ullus se submitteret aliorum judicio, si in eis non agnoscerent superiorem potestatem; ex quo aperte sequuntur schismata et varietas in doctrina; quare recte Chrysostomus, homilia ultima ad Hebræos: *Malum est* (inquit) *ubi non existit primatus, et multarum cladium occasio, et confusionis turbarumque principium*. Idem Gregorius, lib. 4, epistola seu capite 2, Cyprianus, Athanasius, et alii infra citandi.

5. *Probatur tertio.* — Tertio, arguitur ex Ecclesiæ propagatione et conversione infidelium; eam enim Christus Ecclesiam instituit quæ universum mundum occuparet, et ideo Apostolos in totum mundum misit, ut prædicarent *Evangelium omni creaturæ;* quod cum per solos Apostolos perfici non posset, oportuit permanere in Ecclesia potestatem aliquam, cui ex officio incumbat curare infidelium conversionem, quod non nisi ad supremam quamdam potestatem, cui tota Ecclesia commissa sit, pertinere ullo modo potest, nam unusquisque particularium episcoporum sua diœcesi contentus est, et extra illam jurisdictionem non habet, neque illo ex officio incumbit prædicatores Evangelii ad externas gentes mittere. Unde in sequentibus[1] ostendemus hanc curam semper fuisse in uno aliquo universali Pastore Ecclesiæ. Huc accedit oportuisse sæpe post tempora Apostolorum, imo et nunc interdum esse necessarium novos episcopatus condere, quos tamen condendi nullus privatorum episcoporum habet auctoritatem. Idem argumentum sumitur ex ipsorum episcopatuum distinctione; quis enim unicuique suum terminum præscriberet, si non esset una potestas? Simile argumentum est, si unus episcopatus cum Episcopo a fide deficiat; oportet enim præsto esse qui ex officio partem Ecclesiæ collapsam restauret, quæ rationes fere desumi possunt ex D. Thoma contra Gentes, cap. 76.

6. *Objectio. — Quorumdam solutio. — Aptior solutio.* — Objicies tamen: Clemens Papa, libro 6 Constitut. apostolicarum, cap. 14, et Eleutherius, epist. ad Episcopos Galliæ, docent Episcopis esse commissam universalem Ecclesiam; ergo unicuique sua pars concredita est. Respondent quidam totam Ecclesiam ex charitate singulis Episcopis esse commissam, quia unusquisque tenetur totius Ecclesiæ bonum, saltem ex charitate, curare. Ita Turrian., l. 2 de Canonibus, cap. 9 et 10. Respondeo tamen munus quidem regendi Ecclesiam esse commissum Episcopis, non ideo tamen excludi unum illorum caput, quod inter ipsos supremus etiam episcopus sit, ut in sequentibus ostendemus.

7. *Assertio secunda de fide. — Probatur interim auctoritate.* — Dico secundo: potestas universalis in totam Christi Ecclesiam per se non residet in tota aliqua hominum congregatione aut multitudine, sed in uno tantum homine, quod est dicere Ecclesiæ regimen esse monarchicum. Conclusio est certa, et, ut ego arbitror, de fide, quam in sequentibus, cum ad particularia descendemus, ex propriis principiis fidei commodius probabimus; quamvis non desint aliqua unde in universum hoc probari posset, non designando personas Petri et successorum ejus; Joannis 10: *Erit unum ovile et unus pastor*, quod prædictum fuerat Ezech. 37: *Et pastor unus erit omnium eorum;* Luc. 12, Matth. 24: *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit*

[1] Disp. 10, sect. 2, num. 22.

Dominus super familiam suam? Matth. 12 et 23. Luc. 22: *Qui major est in vobis, fiat sicut minor;* indicarat enim Christus aliquem eorum esse cæteris præponendum, ex quo orta fuit contentio prælationis intes eos, ut Chrysostomus et Hieronymus advertunt. Præterea in omnibus metaphoris, quibus Ecclesiæ caput in Scriptura significatur, plane unitas etiam capitis indicatur; dicitur enim *regnum, navis, domus, corpus, exercitus ordinatus.* Neque satis respondebitur Christum esse ejusmodi caput; nam, ut ostensum jam est, ipsa Ecclesiæ institutio, et unitas ac ratio divinæ providentiæ postulat, ut qui toti Ecclesiæ præficitur, in terris sit, et visibiliter eam gubernet; quod non minuit Christi dignitatem, sed potius consonat valde ipsius bonitati, quod excellentem potestatem suam cum hominibus communicet; verum de principiis fidei, pro assertione probanda proprie, ut dixi, infra plura adducemus.

8. *Accedit primo ratio de qua lib. 2 Defens. fidei, c. 10. n. 23. — Confirmatur secundo.* — Ratione jam argumentor primo, quia credendum est ita Christum Dominum instituisse Ecclesiam, quam summa charitate prosequebatur, ut optimo et perfectissimo modo regeretur; est autem optimum regimen monarchicum, teste Aristotele, octavo Ethicorum, capite decimo, tertio Politicorum, capite quinto, et 12 Metaph., in fine, ex Homero; Platone in Politicis; Plutarcho in Solone; quod etiam demonstrat divus Thomas, prima parte, quæst. 103, articul. 3; quia unius regimen commodius est ad conservandam, inter eos qui reguntur, concordiam et pacem, in qua maximum bonum totius corporis consistit: *Cujus signum* (inquit) *est, quia etiam cum potestas regendi in multis existit, oportet eos, ut bene regant, unum aliqua ratione fieri:* ergo quo major fuerit in regente unitas, eo erit utilius et commodius regimen ad pacem retinendam; hujusmodi autem perfecta unitas solum reperitur in monarchia; ergo, etc. Qua ratione usus fuerat olim Justin. Martyr, in Orat. Parænetica ad gentes, satis ante medium. Confirmatur, quia ubi unus est qui gubernat, est major potentia, quia virtus unita fortior evadit. Unde ipsæ etiam Respublicæ quæ democratice gubernantur, cum grandiora et urgentiora pericula occurrunt, unum eligunt principem, ut commodius se tueantur, ut Romani eligebant dictatores; ex quo concluditur monarchicum regimen stabilius esse ac firmius, tum quia potentius, tum quia regulariter non turbatur intrinsecus seditionibus, faciliusque resistit externis hostibus, cum sibi conciliatum sit et conjunctum. Unde ex historiis constat monarchias ordinarie diuturniores fuisse quam respublicas. Tandem id probari potest ex monarchia Dei, quam ex ratione commodioris regiminis et providentiæ probat Aristoteles citato loco Metaph. Ubi concludit unum debere esse totius mundi principem. Atque eadem ratione ostendit, Dei unitatem Philo, lib. de Monarchia; Justin., lib. ejusdem tituli; Athanasius, Orat. contra Idola; Hieronymus, epist. ad Rusticum monachum. Habetur cap. *In apibus,* d. 7, q. 1; Cyprianus, tract. de Idolorum vanitate; ubi etiam ostendit animalia irrationalia monarchiam appetere. Ecclesiasticum ergo regimen eo erit perfectius, quo divino similius.

9. *Hæreticorum evasio ex incommodis.* — Ad hanc secundam confirmationem, respondent hæretici longe dissimilem esse rationem hominum et Dei, qui omnipotens est, ac summe bonus, et ubique præsens, et omnia pernoscens, quapropter facillime potest, unus cum sit, universa gubernare; secus vero de hominibus, quibus hæ omnes proprietates desunt. Unde plura incommoda hæretici numerant, quæ in hoc regimine, si ad homines accommodetur, reperiuntur. Primum, quia sicut facile est unum solum gubernatorem imprudentem esse, aut pravum, aut curto ingenio, sic facilius errare poterit aut ignorantia, aut malitia. Secundum, unus ita respicit bona et commoda propria, et suorum, ut communia facile contemnat; unde non raro accidit ut regnum in tyrannidem declinet. Tertium, cum unum caput superiorem non agnoscit, a nullo corrigi potest; cumque labatur facile, ejus regimen expositum est frequentibus periculis. Quartum, cum homines appetant libertatem, et imperare potius quam subdi, uni hominum semper subditos esse molestissimum, et humanæ inclinationi prorsus contrarium esse necesse est; erit ergo tale regimen violentum, et præter hominum conditionem. Unde fit quinto, ut ubi unus est princeps, omnes illi invideant; ex quo sequuntur seditiones et schismata, quod in Ecclesia accidisse videmus, ubi quam plurimæ hæreses et perniciosa schismata, vel ex odio contra Vicarium Christi, vel ex inordinatu appetitu illius excellentiæ pullularunt. Tandem hinc concludunt adversarii, licet in aliquo minori regno monarchia probari possit, eam tamen in universum orbem introducere, et

absurdissimum esse et impossibile, quia fieri commode non potest ut unus homo res totius orbis curet.

10. *Præcluditur primo evasio prædicta. — Præcluditur secundo retorquendo majora incommoda. — Quinque incommoda.* — Respondetur primo, hinc recte concludi, unum principem per sese, absque peculiarissimo Dei auxilio, minime posse convenienter universam regere Ecclesiam, quod non solum de singulis hominibus, sed etiam de quacumque hominum congregatione verissimum est. Secundo, cum res humanæ non possint omnibus incommodis carere, illæ quæ cæteris paribus minora introducunt, commodiores judicandæ sunt. Multo autem plura visuntur incommoda in regimine plurium, quam unius: primum, quia cum multi gubernant, vix consentiunt. Quod si plurium suffragiis munus alicui demandetur, alii fere semper commoventur. Secundum, hinc existunt æmulationes et invidentiæ inter ipsa capita reipublicæ, et animorum divisiones quæ interitum toti corpori afferunt. Tertium, si illa multitudo est popularis, nullum potest esse majus malum, quia inter eos plures ignari ac stulti etiam quam sapientes inveniuntur. Unde jam respublica ab stultis et pravis administrabitur, siquidem plurium suffragio res erunt definiendæ. Si autem multitudo sit optimatum, tot fere principes erunt reipublicæ quot optimates, si nullus eorum superiorem cognoscat præter conventum omnium; cumque unusquisque eorum quod suum est non minus quærat quam si esset unus tantum, tale regimen, et in seditionem et in multas tyrannides degenerat. Quartum, si facile est unum hominem esse pravum aut ineptum etiam, non est difficile unum inter multos electum reperiri bonum; difficile autem est in quavis multitudine non solum omnes, sed etiam plures bonos esse, sapientes, et ad regendum idoneos. Quintum, non potest intelligi multorum regimen, quin saltem ad tempus unus vel duo eligantur, qui præsint multitudini, alias resultaret magna confusio, nec possent, ut oportet, convenire ad regendam rempublicam; quorum debet fieri frequens mutatio et successio, ut videmus accidisse olim in Republica Romana, et similibus; hoc autem fieri non potest sine incommodo reipublicæ, nam prius ii qui regunt, dignitate privantur, quam experimento noverint gubernare.

11. *Præcluditur tertio occurrendo incommodis.* — Tertio dicitur, illa incommoda, quæ ab hæreticis in monarchia excogitantur, partim non esse vera, partim in ecclesiastica monarchia, vel non reperiri, vel certe esse multo minora. Prima pars liquet. Nam potius monarchia est humanæ rationi maxime consentanea; etenim ipse homo una ratione regi debet; in humano corpore unum caput habet principatum; in una domo unus requiritur paterfamilias, ut bene regatur; in quolibet humano munere, vel artis, vel scientiæ, ut ordinate fiat, unus debet supremus præfici; in toto denique mundo fere omnes congregationes hominum monarchice reguntur; et Chrysostomus, homil. 34 in 1 ad Corint., ponderat Deum creasse tantum unum Adam, et ex illo alios, ut monarchiam commendaret; et Justin., in ipso principio suæ historiæ, refert primum regimen in orbe fuisse monarchicum, et per multos annos durasse; quod etiam Tertullianus, libro 3 de Legib., ac Salust., in Catelin., tradiderunt [1]. Secunda quoque declaratur, nam ecclesiastica monarchia non humana solum virtute, sed divina præcipue nititur; unde quamvis pastor esse possit imprudens et pravus, ita tamen, ut ostendimus, ab Spiritu Sancto regitur, ut in præcipuis rebus, quæ, videlicet, ad fidem et mores spectant [2], non permittatur errare. Deinde, ut Leo Papa, epist. 4, docet, non solus Pontifex universam Ecclesiam gubernat, sed cooperatores habet episcopos, et hi parochos, quibus non ut mercenariis, sed ut vicariis, et propriis pastoribus, ex officio incumbit providere gregi: Pontificis vero supremi est super pastores omnes vigilare, atque universam Ecclesiam, quoad ea præcipue quæ ad commune bonum spectant. Atque ita fit ut totius Ecclesiæ regendæ pondus et in plures sit convenientissime distributum, et uni commissum sapientissime. Quia, quamvis contendamus monarchiam esse optimam, non tamen negamus inter homines, propter eorum imbecillitatem, necesse esse supremum monarcham subordinatis sibi potestatibus adjuvari, atque adeo monarchiam quodammodo per democratiam temperari: illud tandem incommodum perpetuæ subjectionis in hoc regimine fere nullum est, tum quia Ecclesia non uni hominum per se, sed ut Vicario Christi subjicitur, cujus jugum est suave, cui servire regnare est; tum etiam quia cum Pontifici, non naturali regimine, sed electione succedatur, quilibet de Ecclesia, si probus sit, et eligi potest, quod

[1] Hac de re Lipsius, l. 2 Polit., c. 2.

[2] Ostensum supra, disp. 5, sect. 8.

nonnihil levat, si quod est gravamen, aliquidque appetitui naturæ in dominando permittendum est.

12. *Accedit secundo ratio principalis, Ecclesiæ principatum non esse adæquate in quolibet e multis.* — Secundo, principaliter probatur conclusio ex re ipsa, et regimine Ecclesiæ, ut nunc procedit, evidenter ostendendo fieri non posse ut hæc potestas universalis competat multis; nam vel ita multis competit, ut per illos immediate exerceatur, vel ita ut illi unum eligant, cui talem conferant potestatem. Primum duobus adhuc modis potest intelligi : unus est, ut hæc potentia universalis ita sit in omnibus, ut sit etiam in singulis tota ; et hoc plane falsum est : primo, quia nullus unquam fuit in Ecclesia episcopus præter Romanum, de quo infra dicemus, cui vel apparenter, vel etiam arroganter talis fuerit unquam attributa potestas, et qua ratione alteri tribueretur, eadem omnibus, vel certe multis, vel saltem quatuor primis Patriarchis, qui semper in Ecclesia præcipuæ habiti sunt dignitatis, esset tribuenda, quod plane falsum esse, et per se constat, atque etiam ostendemus. Secundo, si hujusmodi essent plura capita, summa esset confusio, ac potius caput nullum : unde recte Athanasius, orat. 9 contra Idola : *Sicut multitudo Deorum, nullitas est Deorum, ita necesse est multitudinem principum id efficere, ut nullus princeps esse videatur.* Chrysostomus etiam, homil. ultima ad Hæbræos : *Malum est* (inquit) *rectorem non habere, et argumentum multarum calamitatum, et principium perturbationis et confusionis,* etc. Denique sicut monstrum esset corpus habens duo capita, sic et regnum duobus regibus subditum.

13. *Nec etiam inadæquate.* — Alter modus est, si potestas illa sit in tota aliqua congregatione, ita ut tota ipsa congregatio singulis partibus ejus, verbi gratia, Episcopis et universæ Ecclesiæ superior sit, in nullo autem Episcoporum per se talis potestas resideat. Hic ergo modus improbatur etiam, primo, quia si sola congregatio aliqua potestatem haberet in universam Ecclesiam et in singulos Episcopos, solum posset talis potestas exerceri quando congregatio coacta esset, atque adeo quando Concilium in Ecclesia non celebraretur, nullo modo dari posset exercitium illius potestatis, ex quo jam sequerentur incommoda in prima conclusione deducta; quis enim curaret tunc quæ per se primo referuntur ad bonum totius Ecclesiæ? Quis conderet leges pro diversitate temporum universæ Ecclesiæ necessarias? Ad quem pertinebit studium propagandi fidem? Denique per se satis magnum incommodum est nihil posse in universa Ecclesia statui, aut dispensari, aut modo alio ordinari, nisi tempore congregati Concilii. Secundo, improbatur idem secundus modus : interrogo enim quænam sit multitudo illa in qua hæc potestas existat; nam aut est omnium fidelium congregatio, ut quidam hæretici ineptissime dixerunt; tum quia supra jam ostendi in Ecclesia oves a pastoribus esse distinctas; tum quia regimen esset democraticum, atque adeo omnium pessimum, ut Aristoteles ait, 8 Ethic., c. 10. Vulgus enim non merita virtutis expendit; non publicæ utilitatis emolumenta rimatur, ut Ambrosius scribit, 5 Examer., c. 21, et ut inquit Chrysostomus, hom. 2 in Joan., post med., et Hieronymus, Matthæi 21, in fin., populus instabilis est atque inconstans, ideoque illius regimen ejusdem modi esse necesse est. Tandem impossibile esset talem multitudinem unquam congregari ad aliquid ordinandum, de quo plura disp. 11, agendo de Conciliis. Aut illa multitudo est aliquorum principum Ecclesiæ, quicumque illi sint; et hæc si superiorem non habet, a quo congregabitur, cum tamen non nisi congregata possit quidquam efficere? Quis præcipiet singulis Episcopis, ut tali tempore et tali loco conveniant? Certe si expectandus esset mutuus omnium consensus, nunquam convenirent. Sed et post conventum quis posset servari ordo, si omnes essent æquales? Quis tumultus et seditiones compesceret, si nullum esset caput? Contingere etiam facile posset ut membra vel personæ illius congregationis in duas æqualis numeri partes dividerentur, ac sibi adversarentur; in qua ergo earum erit auctoritas et potestas? Simili ratione, si successive fierent hujusmodi Concilia, illud utique majoris esset auctoritatis et potestatis, in quo plures convenirent ; ergo Ariminense Concilium præferendum esset Nicæno, quia in illo 600 fuerunt episcopi, in hoc 318, ut latius in citato loco de Conciliis constabit.

14. *Tertius modus qui afferretur excluditur.*—Tertius igitur modus dicendi est, potestatem, de qua agimus, esse in multis, exerceri vero per unum, cui multitudo illam contulit. At hoc modo habemus primo Ecclesiæ regimen esse monarchicum, darique universalem pastorem unum; quæstionemque superesse tantum de origine potestatis. Secundo, constat

Ecclesiam per quamlibet congregationem minime posse conferre potestatem quam non habet, quam certe in præsenti non habere constat, quia nec naturalis est, nec Christus unquam eam illi concessit, sed singulari tantum personæ et successoribus ejus, ut disputatione sequenti ostendam. Tertio, neque legimus, neque unquam auditum est Ecclesiam convenisse, et potestatem quam in se habebat in unum caput transtulisse, siquidem neque tempore Apostolorum, neque in generali aliquo Concilio postea congregato, id factum esse fingi potest. Ex quo aperte concluditur, si pastor est in Ecclesia, ut vere est, illum non ab hominibus, sed divina traditione esse introductum. Quarto, si Ecclesia contulit hanc potestatem, ac sibi elegit hunc regiminis modum, posset, si expedire judicaret, illum mutare; consequens est hæreticum, et contra perpetuum morem et communem Ecclesiæ sensum. Quod si dicatur id non posse, Christo ipso disponente ut modus hic regiminis perseveraret in Ecclesia, jam hinc quinto arguo, supremum pastorem Ecclesiæ esse ex Christi institutione, ab illoque habere potestatem immediate, quamvis ab ipsa Ecclesia eligatur et quasi præsentetur, ut in sequenti disputatione explicabo. Tandem supra ostensum est Christum Dominum instituisse hierarchicum ordinem Ecclesiæ; perfectio autem hujus hierarchiæ requirit ut ad unum usque supremum caput totus ordo revocetur, quemadmodum supra ostendi; ita ergo fuit a Christo institutus; incredibile namque est instituisse ut in Ecclesia essent presbyteri et episcopi, supremum autem pastorem omisisse, a quo cæteri omnes dependent necessario.

15. *Accedit tertio ratio ab exemplis.* — Tertio, principaliter arguitur exemplis, et primum quidem sumi posset a naturalibus et corporalibus rebus, ut supra in num. 3 indicatum est, ex Hieronymo et aliis Patribus; in angelorum etiam Ecclesia semper extitit, post Deum, unus supremus Princeps, et velut caput cæterorum; in Ecclesia deinde triumphante, quæ ex hominibus et angelis constat, unum est caput, Christus; quo exemplo utitur Gregorius, lib. 4, epistola 13, et Bernardus, 3 de Consideration.; Ecclesia vero militans debet esse triumphanti similis. Unde Ignat., epistola ad Smyrnenses, ait *Episcopum in Ecclesia gerere imaginem Christi in cœlo.* Præterea in veteri lege unus summus Pontifex est a Deo institutus, qui Synagogæ in spiritualibus præesset, ut patet Exodi decimo octavo, et Numerorum 17; quo etiam argumento utitur Innocentius III, in cap. *Per venerabilem*, Qui filii sint legitimi; et Bernardus, libro secundo de Consideratione; cum enim Ecclesia illa fuerit figura nostræ, ac minus perfecta, non est credibile ejus regimen esse perfectiori modo a Deo institutum. Hinc Patres docent, sicut sacrificium ac ministri legis veteris significabant sacrificium novæ, ejusque sacerdotes, ita supremum synagogæ Pontificem significasse non solum Christum, ut volunt hæretici, sed etiam vicarium ejus, qui cum ipsius Christi personam gerat, eisdem signis significari potuit. Vide Cyprianum, libro primo, epistola septima; Gregorium, in Pastorali, parte secunda, capit. quarto; Augustinum, in simili, 20 lib. contra Faustum, cap. 18. Aliud exemplum sumitur ex hujusce Ecclesiæ initiis, cum ab ipso Christo Domino regeretur; tunc enim sine dubio ejus regimen monarchicum fuit; cum ergo semper eadem Ecclesia perseveret, eamdem formam regiminis retinere debet, alias neque perfecta unitas servaretur, juxta Aristotelem, 3 Politicorum, cap. secundo, neque Ecclesia præsens ex Christi institutione imitaretur perfectionem illius Ecclesiæ, quam ipse condidit, quod est absurdissimum. Notari etiam potest, statim post Christi ascensionem, Ecclesiam totam ab homine uno fuisse gubernatam, ut ostendemus disputatione sequenti. Notari quoque quod Leo Papa, sermone primo de Petro et Paulo, et Eusebius, tertio de Demonstrat. Evangel., cap. 9, attigerunt, providisse Deum ut in principio nascentis Ecclesiæ, totus fere orbis sub uno principe gubernaretur, ut una etiam Ecclesia in totum orbem facilius introduceretur.

16. *Objectiones sex hæreticorum.* — *Prima confirmatur.* — Contra hanc veritatem objiciunt Lutherani Paulum, 1 Corinth. 12, et ad Ephes. 4, ubi, hierarchiam ecclesiasticam describens, ac pastores et Doctores numerans, non meminit unius capitis. Confirmatur Lucæ 22: *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic.* Secundo, quia tale caput neque est necessarium, cum jam habeamus Christum in cœlis; neque conveniens, quia non potest orbis ab uno homine commode gubernari. Tertio, Ecclesia ante Christi adventum una erat, nec tamen unum habebat caput universale, cum tamen Ecclesia debeat semper sibi similis esse. Quarto, non est in universo orbe unus supremus princeps in temporalibus; ergo neque in spiritualibus. Quinto, Cyprianus videtur episcopos omnes supremos facere, neque

habere in terris judicium, sed eorum delicta Dei judicio reservari, quemadmodum in sententiis Concilii Carthaginensis apud ipsum Cyprianum legimus. Sexto, Hieronymus, ad Tit. 1, docet Ecclesias olim consilio presbyterorum regi consuevisse; postea vero, quia unus dicebat: *Ego sum Pauli*, *ego Apollo*, constitutum fuisse ut unus cæteris emineret; non ergo a principio extitit spiritualis monarchia.

17. *Respondetur ad primum.— Ad confirmationem.— Ad secundum.— Ad tertium.— Ad quartum.— Ad quintum.* — Ad primum respondetur, non oportuisse Paulum numerare singulas Ecclesiæ dignitates in individuo, sed veluti in specie. Quare cum primo loco Apostolos numerat, illum comprehendit qui apostolicam dignitatem, atque adeo universalem potestatem retinet; quem certe vult Paulus ad Ecclesiæ institutionem et debitum ordinem esse necessarium, itaque comprehendit Summum Pontificem, qui vere et proprie successor est Apostolorum: similiter cum pastorum meminit, Summum Pontificem plane includit, qui supremus est Ecclesiæ pastor. Ita Bernardus, libro tertio de Considerat. Ad confirmationem, non negat Christus aliquem in Ecclesia fore majorem et superiorem cæteris; imo id aperte affirmat dicens: *Qui major est in vobis, fiat sicut minor*; modum igitur gubernandi docet, nimirum, ut sit absque fastu, et appetitu dominandi; quod clarissime constat ex contextu; seipsum enim constituit exemplum, qui sine controversia omnibus præerat. Ad secundum, illo argumento, si quid valet, probaretur non esse etiam necessarios in Ecclesia Episcopos, quia Christus est *Episcopus animarum nostrarum*, 1 Pet. 2; et eadem ratione neque Doctores, neque Apostolos, neque sacerdotes, quia hæc omnia in Christum conveniunt; est ergo Christus caput Ecclesiæ præcipuum, invisibiliter influens in illam, præter quod requiritur visibile aliud caput, quod vices illius gerat, sicut, absente rege, oportet aliquem pro rege esse, ut supra dictum est. Quomodo autem hoc prætererea sit conveniens, jam in prima ratione declaravimus; quin etiam ostendimus impossibile esse universalem Ecclesiam alio modo gubernari, si secludamus miracula, et ordinariam Dei providentiam attendamus Ad tertium, supra jam negata est consequentia, et ratio differentiæ assignata; Ecclesia autem præsens accommodari debet antiquæ, in his quæ perfectionis sunt, non autem in imperfectionibus, quippe quæ multo perfectior est, et magis una. Inde autem potest nonnulla similitudo servari, quia etiam olim in singulis familiis, et quasi partialibus Ecclesiis, in quibus erat idem ritus colendi Deum, unus extabat supremus sacerdos, et caput in spiritualibus, ut de Melchisedec in suo regno, Gen. 14, insinuatur; et idem creditur de Adamo, Noe, Abraham, Isaac et Jacob; Hieronymus quoque, libro de Traditionibus hebraicis super Gen., refert jus supremi sacerdotii pertinuisse tunc ad primogenitos. Ad quartum, primo dicitur non esse simile de temporali dominio; nam quia quodammodo naturale est, ab ipsis hominibus erigi et constitui facile potest. Unde quamvis Deus sua providentia regna dirigat et gubernet, non tamen voluit dominatum terræ uni tribuere, sed id libertati hominum relinquere. Quare nullo unquam tempore, totus orbis sub uno principe vixit, quia neque universi homines voluntarie se illis subjecerunt, neque unus potuit totum orbem invitum subdere; secus vero est de potestate spirituali ac supernaturali, quæ a Christo manavit, et uni concedi potuit, sicque successive conservari, ut dicemus. Secundo, dicitur non potuisse totum orbem habere rationem unius regni, vel unius Reipublicæ temporalis; oportuisse autem in Ecclesia esse unam et eamdem fidem, eadem sacramenta, et easdem præcipuas leges semper retineri; quod fieri recte non potuit absque uno capite. Denique non admodum expediret unica potestas in regno temporali, posita hominum malitia et appetitu dominandi: consistunt enim ac reguntur temporalia regna coactione potius et potentia, servoque timore, quam fide supernaturali et amore filiorum, et ideo, vix posset universus orbis commode subesse uni principi; Ecclesiæ autem unitas fide potissimum tuenda est et conservanda, qua certe facit omnes fideles uni capiti facile obedientes. Quare nulla est in proposito allata similitudo. Ad quintum, dic Cyprianum loqui non generatim de omnibus episcopis, sed de iis qui in Concilio Carthaginensi aderant; quod vero ait, defectus episcoporum esse divino judicio reservandos, intelligit quoad plurima occulta, quæque regulariter non possunt ad unum, quem in terra habent, supremum judicem deferri, et ab inferioribus non decet judicari; quod autem Episcopi superiorem habeant in terris, alias sæpe docet Cyprianus, ut libro 3, Epistola 15. Vide Augustinum, 3 de Baptismo, capit. 3, ubi dictum Cypriani locum interpretatur. Ad sex-

tum, primo dicitur Hieronymum non loqui ibi de tota Ecclesia, sed fortasse de episcopis particularium Ecclesiarum, quorum dignitatem super alios presbyteros indicat non divino, sed humano jure institutam, quamvis eam institutionem a tempore Apostolorum incepisse non neget, ut patet ex eodem ad Evagrium. Hæc vero sententia Hieronymi alio loco expendenda est [1], namque ad præsens nihil spectat, cum non neget unum universalis Ecclesiæ caput; imo aliis locis apertissime illud agnoscit, ut suo loco videbimus. Ad alterum testimonium, respondetur Hieronymum velle Episcopos esse pares quoad potestatem et dignitatem ordinis, non jurisdictionis. Alias difficultates hic occurrentes in sequenti disputatione enodabo.

SECTIO VII.

An Ecclesia sancta, apostolica, et catholica sit?

1. *Assertio prima.* — *Probatur auctoritate.* — Quatuor præcipuæ proprietates in Symbolo tribuuntur Ecclesiæ, scilicet, esse *unam*, et tres alias, quas in titulo numeravi. Unitatem hactenus explicui : sequitur ut cæteras [2], quæ clariores sunt, breviter expediam. Dico ergo primo convenienter Ecclesiam nominari *Sanctam*. Conclusio est de fide ex Symbolo, colligiturque ex omnibus locis Scripturæ, in quibus Ecclesia dicitur, *columba*, *sponsa*, *amica*, *regina*, *domus Dei*, *regnum cœlorum;* his enim omnibus metaphoris sanctitas Ecclesiæ significatur. Unde Cant. 4 : *Tota pulchra es, anima mea;* ad Ephes. 5 : *Ut exhiberet sibi Ecclesiam non habentem maculam*, *neque rugam;* quod fieri *per lavacrum regenerationis* dicitur, ad Tit. 3; de qua Ecclesiæ sanctitate bene Augustinus, lib. de Perfectione justitiæ, et Fabianus Papa, epist. 3 ad Hilar.; Sixtus III, Epist. decretal., cap. 5; Hieronymus, ad Ephes. 5.

2. *Prima causa unde Ecclesia sancta vocetur.* — Recipit autem hanc denominationem Ecclesia, primum a potiori parte; semper enim in ea plurimi sunt justi, et quamvis numero pauciores quam peccatores, attamen, quia coram Deo majoris æstimationis est unicus justus quam peccatores multi, ideo ab eis potest denominari, præcipue cum sanctitas justorum sit ex intentione et instituto Ecclesiæ, cui contraria est malitia. Unde secundo dicitur *Sancta* ex fine, et mediis, legibus, sacrificiis, sacramentis, atque adeo ex toto universali cultu Dei, cui tota est dedicata. Vide Augustinum, 3 de Doctrina Christ., cap. 32. Tertio (inquit Hosius, lib. de Fide, cap. 21) dicitur *Sancta,* id est sancita, munita et firma : est siquidem supra petram fundata : *Nec portæ inferi prævalebunt adversus eam*, Matth. 16. Unde Chrysostomus, hom. de Expulsione sua, tom. 5, affirmat Ecclesiam firmiorem esse terra et cœlo, in quo fixas habet radices, faciliusque solem extingui, quam Ecclesiam obscurari. Unde Apocalyps. 21, Ecclesiæ sol Christus ipse appellatur. Quarto, posset Ecclesia denominari *Sancta* a suo capite, quod est Christus, non sola extrinseca denominatione, sed quia ejus merita per intrinsecam sanctitatem participat, et ad eumdem modum dicitur *Sancta* ab Scriptura, quæ a D. Thoma appellatur, *Ecclesiæ cor, eam vivificans et sanctificans.* Tandem dici potest Ecclesia *Sancta,* quia extra eam nulla est sanctitas, et in ea, a quocumque illam quærente, invenitur ; qua quidem ratione ad hanc proprietatem altera revocatur, *extra Ecclesiam,* scilicet, *non esse salutem,* quod in arca Noe significatum fuisse dicitur, 1 Pet. 3; qua de causa Augustinus ait, lib. de Symbolo, cap. 10 : *Non potest in cœlo habere patrem, qui noluit in terris Ecclesiam habere matrem ;* ad hanc similiter Ecclesiæ sanctitatem spectat, esse rectissime ordinatam et institutam, quod a sapientissimo auctore CHRISTO creata sit, ideoque in Scriptura comparatur exercitui, regno, horto, corpori, et aliis rebus, quæ hanc, quam videmus, Ecclesiæ pulchritudinem indicant. Consule Turrecr., lib. 1, cap. 21.

3. *Objectio contra prædicta, ejusque solutio.* — Objicies vero contra hanc proprietatem: bonum ex integra causa ; sed in Ecclesia non est integra sanctitas; ergo sancta dici nequit simpliciter. Respondetur, quamvis non in omnibus membris Ecclesiæ sit sanctitas, attamen propter alias adductas rationes simpliciter et vere nominari *Sanctam,* præcipue quia sæpe totum denominatur a forma, quæ residet tantum in quibusdam partibus; est autem in multis Ecclesiæ membris integra sanctitas; at-

[1] Vide auctorem, de Pœnitent., disp. 25, sect. 1, n. 4; Valent., tom. 4, disp. 9, q. 1, punct. 2; lib. 3 Defens. fid., c. 12, n. 9.

[2] De Ecclesiæ notis Salm. in Paul., a disput. 4; Bellar., l. 4 de Notis Eccles.; Valent., toto lib. 6 suæ Anal.; Hosius, de confess. Polon., a c. 21.

que hoc præcipue verum est, cum ratio totius per se salvari potest in solis partibus dictam formam habentibus, ut, in posito casu, si solum darentur in Ecclesia illa membra, quæ sunt vere sancta et justa, vere et absolute in illis salvaretur Ecclesia, ac sancta esset. Consortium igitur peccatorum hominum non impedit denominationem quæ huic congregationi per se debetur.

4. *Oporteat-ne semper esse in Ecclesia justos.* — Sed quæret aliquis an sit de ratione Ecclesiæ habere sanctitatis proprietatem, hoc sensu ut necessarium omnino sit esse semper in Ecclesia aliqua membra, in quibus sit vera sanctitas et charitas. Respondeo, dictam proprietatem non pertinere ad primariam et essentialem rationem Ecclesiæ, ut sic; ostensum est enim supra, sect. 1, fidem esse sufficientem ad unienda Ecclesiæ membra; nihilominus, si de Ecclesia, ut a Christo instituta est, loquamur, certum omnino videtur, neque fuisse, neque fore unquam tempus in quo non existat vera sanctitas in corpore Ecclesiæ, atque adeo in aliquibus ejus membris; quamvis non sit necessarium esse in his vel illis determinate sumptis; ita interpretantur omnes. Imo, et tota Ecclesia ita intelligit illos articulos symboli: *Credo sanctam Ecclesiam, et communionem Sanctorum ;* colligiturque ex locis Scripturæ, in quibus promittitur Ecclesiæ Christum et Spiritum Sanctum perpetuo habitaturos in illa, quæ supra, in sect. 3, agentes de perpetuitate Ecclesiæ, adduximus; id etiam constat ex efficacia Sacramentorum, quorum verus usus non potest in vera Christi Ecclesia deficere; unde fit ut necessario aliqui, saltem infantes baptizati, semper sint sancti; et idem credo certissime de plurimis adultis : si vero loqueremur de Ecclesia ante Christi adventum, præcipue de initio illius, cum, scilicet, Ecclesia duobus tribusve constabat fidelibus, non est necessarium credere in nullo instanti vel tempore Ecclesiam caruisse gratia, saltem immediate post peccatum primorum parentum ; de cæteris vero temporibus nihil est omnino certum, quamvis verius certe videatur nunquam Ecclesiam, postquam in multis propagari cæpit, omnino fuisse vacuam charitate, quod ex discursu facto de fide, in citata sect. 3, constare potest.

5. *Assertio secunda de qua lib. 1 Defens. Fid., a c. 15.—Prima causa cur Ecclesia dicatur catholica.* — Dico secundo Ecclesiam Christi verissime dici et esse Catholicam ; est de fide ex symbolo Apostolorum et Nicæno, ac per se satis patet; nam esse Catholicam, idem est ac esse *universalem.* Est autem Ecclesia universalis, primo *quoad locum*, quia toto orbe diffunditur, ut Augustinus inquit epistola 170, et sermon. 131 et 151 de Tempore, et 2 cont. Petilian., cap. 38, et sæpe alias ; et patet ex illo Matth. ultimo : *Euntes in mundum universum ;* et Psalm. 18 : *In omnem terram exivit sonus,* etc. ; et 48 : *A solis ortu usque ad occasum,* etc. ; et 71 : *Dominabitur a mari usque ad mare.* Neque vero oportet ita esse Ecclesiam universalem loco, ut jam totum orbem occupaverit; satis est enim fere in totum orbem fuisse introductam , et nullam esse regionem cujus non aliqua pars Ecclesiæ partem contineat; item , quia de se ita tendit ad universum orbem occupandum, ut ratio ipsa suadeat aliquando fore ut totum occupet. Vide Augustinum , epist. 50, ubi rem hanc apte explicat; Dried., libro 4 de Dogmatib., capit. secundo, parte secunda. Ab aliis præterea consideratur Ecclesia universalis *quoad locum* , quia in terra militans, in parte inferni purgans , in cœlo est triumphans. Secundo *universalis* dicitur *quoad personas*, quia omnes omnino gentes et nationes ad se vocat, neque aliam religionem secum in universo orbe permittit , in quo differt maxime a synagoga. Ita Augustinus libro de Unitate Ecclesiæ et libro contra Crescon., et epist. 40 , 50 , 61, patetque Matth. ult : *Docete omnes gentes ;* Marci ult. : *Omni creaturæ ;* et: *Qui non credit condemnabitur ;* Act. 15, Luc. 24, ad Coloss. 3, vers. 11, ad Titum 1, vers. 4, et Psalm. 2 : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, et denique ubicumque vocatio gentium in Scriptura promittitur; tandem ad Roman. 10 : *Non est distinctio Judæi et Græci ;* et Act. 10 : *In veritate comperi, quia non est acceptor personarum Deus, sed in omni gente, qui timet eum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Vide Basilium, 1 cont. Eunomium , et dicta supra de unitate Ecclesiæ , sect. 4. Tertio dicitur *Catholica tempore*, quia omnibus durat temporibus : videantur dicta superius de perpetuitate Ecclesiæ , sect. 3. Quarto , propriissime dicitur *Catholica ratione doctrinæ ;* nam catholicam et universalem doctrinam semper retinet, quam Paulus, citato loco ad Tit., *communem fidem* appellavit, ut Glossa ibi advertit ; dicitur autem Ecclesiæ doctrina *Catholica et universalis*, tum quia non privato uniuscujusque judicio nititur, sed universali consensu, et communi generalique regula fi-

dei fundatur, juxta Augustinum, 12 in Confession., cap. 25; Cyprianum, l. 1, epist. 3; tum etiam quia perpetua et universali traditione recepta est, juxta illud Psal. 118: *In generationem et generationem veritas tua;* unde Cyrillus, catechesi ultima, *catholicam* vult Ecclesiam dici, quia *catholice docet;* tum denique, ut ex eodem Cyrillo, ibid., colligitur, doctrina Ecclesiæ catholica est, quia plane et perfecte omnia dogmata, quæ in notitia hominum pervenire debent, de visibilibus et invisibilibus, de cœlestibus atque terrenis complectitur. Item quia in ea omne genus virtutis continetur, adversum vitia et contra peccata omnia remedium invenitur. Vide Vincent. Lyrinens., et Hosium, libro de Fide et Symbolo, cap. 22. Solum restat in hac prærogativa advertendum, proprie et perfecte convenire in Ecclesiam, prout est a Christo Domino institutam; antea enm erat quidem catholica, seu universalis, secundum aliquam rationem ex dictis; cæteræ autem imperfecte satis in illa reperiebantur.

6. *Assert.* 3, *de qua in Defens. fid., lib.* 1, *c.* 17 *et* 18. — Dico tertio Ecclesiam vere et proprie dici et esse *Apostolicam.* Est de fide, ex dictis Symbolis, et proprie convenit affectio hæc Ecclesiæ post Christi institutionem et adventum. Dicitur autem *Apostolica,* primo, quia Apostolorum prædicatione fundata est; secundo, quia super Petrum, Apostolorum principem, tanquam super firmam petram, suo etiam modo est ædificata. Quæ duo ex sequenti disputatione magis patebunt. Tertio, quia legitima successione et traditione deduct est ab Apostolis, usque ad præsentia tempora. Recte Tertullianus, lib. de Præscriptionibus hæreticorum: *Illa vera Ecclesia sentitur, quæ ab Apostolis legitima successione deducitur.* Idem docent Irenæus, lib. 3, c. 3, lib. 4, c. 63; Cyprianus, lib. 1, epist. 6; Augustinus, epistola 165 ad Generosum, et libro 4 contra epistolam Fundamenti, cap. 4, et de Utilitate credendi, c. 17 et 46. Quarto, dici potest *Apostolica,* quia illius Ecclesiæ, quæ ab Apostolorum tempore fuit, formam, regimen, atque adeo unitatem retinet, ut supra agentes de unitate Ecclesiæ, sect. 4, exposuimus. Vide Turrecremat., 1 lib., c. 44 et sequentibus, ubi tractat cur Ecclesia non dicatur etiam christiana, pontificia et evangelica, quæ nuncupationes ad loquendi modum potius quam ad rem spectant.

SECTIO VIII.

An vera Ecclesia Christi visibilis sit?

1. *Hæreticorum error. de quo supra, disp.* 5, *sect.* 6, *num.* 7, *et in Defens. fid., lib.* 1, *c.* 7 *et* 8. — *Punctum quæstionis.* — Hæc quæstio cœpit tractari propter hæreticos hujus temporis, qui duplicem distinguentes Ecclesiam, alteram visibilem, invisibilem alteram esse dicunt; atque hanc posteriorem veram Ecclesiam solum esse, et Christi sponsam; alteram vero solummodo apparentem, ac secundum quamdam humanam existimationem. Sed ne disputatio de verbis sit, rem, de qua quæstio est, aperiamus: dupliciter enim aliquid dici potest visibile aut invisibile. Uno modo stricte, quatenus ad visum vel sensum aliquem corporeum refertur; alio modo late, ut se extendit ad mentis cogitationem et judicium, vel clarum, vel saltem obscurum, fideique alicujus. Convenit igitur nobis cum hæreticis, Ecclesiam, de qua loquimur, confuse sumptam, esse hominum congregationem, atque adeo constare ex personis corporeis et visibilibus. Interest autem, quia illi negant, esse in hac Ecclesia proprietates ullas visibiles, quibus absoluto et certo judicio possit a nobis discerni in particulari congregatio, quæ vera Ecclesia est, ab aliis Satanæ congregationibus; et hoc sensu vocant eam invisibilem, id est, in particulari et in individuo omnino occultam. Catholici autem volunt veram Ecclesiam posse a nobis certo judicio in particulari dignosci, atque adeo esse visibilem, et per internum mentis judicium, et per ipsos sensus externos designabilem, non per se, sed veluti per accidens, eo modo, quo substantia videri dicitur visis accidentibus, atque etiam anima, visis externis operationibus; habet enim Ecclesia visibiles proprietates et actiones, in quibus et per quas cognoci potest.

2. *Prædicti erroris fundamentum primum.* — *Alterum.* — Fundamentum hæreticorum duplex occurrit. Alterum, quia forma illa, qua Ecclesia constituitur, invisibilis omnino est, ut ipsi volunt, aut scilicet divina prædestinatio, aut interna justitia, aut certe fides absque ullo exteriori et sensibili cultu; hoc enim præcipue intendunt, Ecclesiam invisibilem astruendo, removere videlicet omnem externam hierarchiam Ecclesiæ, caput visi-

bile, regulam fidei animatam et visibilem, omnem denique externum cultum, et politiam quæ ad unitatem et consistentiam Ecclesiæ pertineat. Alterum fundamentum est, quia, etsi demus posse dari signa visibilia veræ Ecclesiæ, semper tamen requiritur interior fides, quæ neque in se visibilis est, neque in externis signis satis ostenditur, cum omnia falsa esse possint, ut in unoquoque hominum apertius constat; de nullo enim sine Dei revelatione possumus certo scire interiorem fidem quam exterius profitetur; ergo idem erit de quacumque hominum congregatione. Objiciunt præterea hæretici nonnulla Scripturæ et Patrum testimonia : primum ea in quibus Ecclesia Christi dicitur in interiori homine posita, Lucæ 17 : *Regnum Dei non venit cum observatione, nec dicent : Ecce hic, aut ecce illic: ecce enim regnum Dei intra vos est;* 1 Petr. 1 : *Domus spiritualis, sacerdotium sanctum offerre spirituales hostias;* Joann. 4 : *Spiritus est Deus, et qui adorant eum in spiritu,* etc.; Jerem. 31 : *Dabo legem meam in cordibus eorum;* denique Psalm. 44 : *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus.* Præterea Hilarius, libro contra Auxentium, in fine, et Hieronymus contra Luciferian., asserunt tempore Arianorum, veram Ecclesiam fuisse latentem et occultam; non ergo est de ratione Ecclesiæ ut sit visibilis; ergo neque hodie discerni poterit. Tandem, inquit Brentius, alias tollendus esset articulus Symboli : *Credo unam sanctam Ecclesiam,* et reponendus : *Video unam sanctam Ecclesiam.*

3. *Assertio prima.—Probatur ex Scriptura.* — Dico tamen primo : vera Ecclesia, supposita fide quam de illa habemus, discerni et prudenter cognosci in particulari potest, per externa et visibilia signa, quo sensu simpliciter et absolute visibilis dicenda est, quia videmus eam congregationem hominum in individuo et in particulari, quam certo judicamus esse veram Ecclesiam, ex his, quæ ipsis oculis in ea conspicimus. Est de fide. Probatur ex Scriptura. Matth. 18 : *Dic Ecclesiæ;* potest ergo tibi constare quæ sit Ecclesia, alias quomodo ad illam loqueris; et quamvis sermo sit de Pastore Ecclesiæ, inde tamen sumitur sufficiens argumentum, sicut ex verbis Christi ad Petrum, Luc. 22 : *Confirma fratres tuos;* et Joan. 20 : *Pasce oves meas;* et 1 Pet. 5 : *Pascite qui in vobis est gregem;* quomodo enim pascent aut confirmabunt quos non cognoscunt? sic etiam, 1 Corinth. 15, Paul. ait se *persecutum fuisse Ecclesiam;* et in epistolis scribit : *Ecclesiæ, quæ est Corinthi, Ephesi,* etc.; et ubicumque fere Scriptura nomine *Ecclesiæ* utitur, de aliqua certa congregatione, et hominibus cognita loquitur, ut patet Actorum 15, ad Timoth. 3, Num. 20, 3 Reg. 18. Præterea est optimus locus Matth. 5, quem ponderavit Augustinus, de Unitate Ecclesiæ, cap. 14 et 20 : *Non potest civitas abscondi supra montem posita,* id est, Ecclesia in Christo fundata, de quo Isa. 2, et Mich. 4 : *Erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini,* etc. ; quæ loca ita intelligunt Hieronymus ibid., et Augustinus, tract. 1 in 2 Canonic. Joan., ubi etiam in hunc sensum interpretatur id Psal. 18 : *In sole posuit tabernaculum suum : Vocat,* inquit, *Ecclesiam tabernaculum, quia in terra peregrinatur,* juxta id Apocalyps. 12 : *Erit tabernaculum Dei cum hominibus.* Vide eumdem Augustinum, in Psal. 30, 44 et 47. Sumitur etiam optimum testimonium ex Isaiæ 61 : *Fœdus perpetuum feriam cum eis,* etc.; *omnes, qui viderint eos cognoscent illos, quia isti sunt semen cui benedixit Dominus;* quo in loco sermonem esse de Ecclesia, constat ex Lucæ 4, ubi Christus de seipso et sua spirituali propagatione verba illa interpretatur. Eodem modo loquuntur Patres omnes de Ecclesia. Augustinus, supra, et 2 contra Litt. Petil., cap. 32 ; Gregorius, epistol. 48, et lib. 32 Moral., cap. 12; Chrysostomus, homil. 4 in cap. 6 Isa. : *Facilius est* (inquit) *solem extingui, quam Ecclesiam obscurari;* Origenes, hom. 30 in Matth., aliquanto post initium : *Ecclesia plena est fulgore,* etc.; et alii citati et citandi ; hæc enim eo spectant, ut Ecclesiam conspicuam ac visibilem admodum declarent.

4. *Probatur deinde rationibus. — Prima. — Secunda.* — Ratione arguo primo ex dictis Scripturæ locis; nam tenemur Ecclesiæ veræ nos adjungere, et pastoribus ejus obedire, sociis et fratribus communicari ; hæc autem fieri non possunt, nisi de Ecclesia vera nobis constet, de qua ratione vide Cyprianum, libro de Unitate Ecclesiæ; Hieronymum, epistol. ad Damasum de Nominibus hypostatic.; S. Augustinum, 4 de Baptismo, cap. 1. Secundo, ostensum est supra, in sect. 5, corpus Ecclesiæ postulare ordinem hierarchicum ; certum est ulterius debere esse in vera Ecclesia visibilia sacramenta, sacrificium sensibile, scripturam, exteriorem prædicationem, caput, et pastores qui cognosci possint ab Ecclesiæ membris; alias maxima esset perturbatio et confusio in Ecclesia ; omnino ergo oportuit esse visibilem.

Unde recte Augustinus, lib. 17 contra Faust., c. 11 : *In nullum nomen religionis congregari homines possunt, nisi aliquo signaculorum, vel sacramentorum visibilium consortio colligentur.* Vide ipsum Augustinum, tertio contra epistolam Parmenian., capite primo. Confirmatur, nam Ecclesia, quæ tempore Apostolorum extitit, et in quam Spiritus Sanctus visibiliter descendit, visibilis erat, eademque visibiliter aucta fuit, quando die uno jam tria, jam quinque millia hominum ad illam sunt addita, Actorum primo, secundo, tertio, et quarto. Eadem consequentibus annis per sensibilem prædicationem et miracula paulatim crevit visibiliter. Eadem denique continuata serie propagata, et quasi per manus tradita, ad nos usque pervenit; erit ergo et hæc præsens Ecclesia etiam visibilis, cum eadem sit, atque eisdem signis sensibilibus discerni queat.

5. *Assertio secunda. — Probatur primo.* — Dico secundo : Ecclesia Christi vera, illa est quæ perpetuo visibilis perseverat. Hæc conclusio parum a præcedenti differt, et eisdem fere fundamentis nititur; astruitur tamen ad refellendam directe inanem illam distinctionem hæreticorum, et probatur primo. Nam Ecclesia quam Christus fundavit visibilis est, ut Scriptura docet, et tamen hæc eadem est perpetua; ergo duæ ejusmodi proprietates eidem Ecclesiæ conveniunt, neque possunt a vera Ecclesia separari, et utrumque patet ex Matth. 16, ubi de Ecclesia super Petrum fundata, atque adeo visibili, dicitur, quod *portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* Secundo, quia semper oportet esse pastores visibiles in Ecclesia. Est optimus locus ad Ephes. 4 : *Quosdam dedit*, etc., *ad consummationem Sanctorum donec occurramus omnes in virum perfectum*, id est, usque ad diem judicii. Circa quem locum vide Augustinum, 22 de Civit., c. 16, 17 et 18. Tertio, quia semper oportet januam cœli esse patentem, et viam salutis posse cognosci, quæ solum est in vera Ecclesia; si autem illa esset aliquo tempore prorsus invisibilis et occulta, in eo essent homines quasi extra statum salutis, quia non possent veram Ecclesiam ingredi, quanquam vellent. Quarto, quia usque ad diem judicii semper Ecclesia complectetur bonos et malos, et ita semper durabit, ut patet ex parabolis Arcæ, zizaniorum, et decem virginum, Matthæi tertio, 13. et vigesimo; Ecclesia autem mixta ex bonis et malis semper est visibilis, ut Sancti passim docent, et Lutherani non negant. Vide Cyprianum, serm. de Lapsis; Augustinum, de Unitat. Ecclesiæ, cap. 13 et 20, et sermone 2 in Psalm. 101 et 147; Bernard., serm. 29 in Cantic., circa id : *Tenui eum, nec dimittam;* Vincent. Lyrinens., in Commonitorio. Quinto, impossibile est veram Ecclesiam non retinere veram fidem; fieri etiam non potest ut eam exterius non profiteatur, cum debeat esse sancta, et ad salutem non satis sit *credere corde,* sed oporteat etiam *ore confiteri,* teste Paulo ad Roman. 10; ergo semper Ecclesia existit visibilis. Tandem vera Ecclesia visibilis est, et vera Ecclesia est perpetua; ergo visibilis Ecclesia illa est quæ hucusque durat, perpetuoque durabit.

6. *Ad primum fundamentum in n. 2. — Ad secundum.* — Primum fundamentum hæreticorum eversum jam est; sumunt scilicet falsum principium, in Ecclesia nihil requiri visibile et externum; quod tamen ad consistentiam ejus et quasi spiritualem unitatem pertinet. Ad alterum fundamentum, quamvis vera fides interior sit, tamen per externa signa videri aliquo modo potest; quamvis ergo non videatur ipsa forma qua membra Ecclesiæ interius uniuntur inter seipsa, videtur saltem in suis signis, atque hoc est satis ut videamus corpus Ecclesiæ, et membra quæ illud componunt; et de singulis quidem membris, quando adsunt talia signa veræ religionis et obedientiæ ecclesiasticæ, prudenter judicare possumus vere esse membra Ecclesiæ, quamvis non certitudine prorsus infallibili; de toto autem corpore, non solum prudenter, sed infallibiliter etiam judicamus esse veram Ecclesiam, quia licet facile posset unum vel aliud membrum nos decipere, non tamen corpus universum, ut in sequenti sectione latius demonstrabo.

7. *Ad tertium.* — Ad testimonia adducta, respondetur, in quibusdam eorum doceri præcipuum ornamentum et pulchritudinem Ecclesiæ in interiori virtute esse positam, non tamen propterea affirmari externa opera non requiri, quamvis, ut hæc Deo grata sint, ab interiori virtute oporteat proficisci. Unde in Psal. 44, præter interiorem gloriam Ecclesiæ, requiritur ornamentum externum, quod *vestitui deaurato* comparatur, *et circumdatum* dicitur *varietate.* Præterea locus Jerem. 31 de novo Testamento procedit, in quo primum et præcipuum est gratia et charitas, quæ spiritualia sunt dona, ideoque dicuntur *in corde scribi;* sed hæc tamen habent externa signa quibus in corpore Ecclesiæ suo modo videantur. In loco Joannis quarto peculiariter voluit docere Christus advenisse tempus in quo im-

plendum erat id Malachiæ primo: *In omni loco offertur mihi oblatio munda*, atque adeo delendum fore ritum omnem veteris legis, in qua unus tantum locus et unum Solymæ templum ad offerendum Deo sacrificium designabatur, et ob id ait: *Neque in monte hoc, neque Hierosolymis adorabitis Patrem*, non quod in illis locis prohibitum foret adorare, sed quod neque ritu Samaritanorum, neque Judæorum, neque ex necessitate in eo loco, vel alio quolibet, sed ubique locorum, et Christianorum ritu, qui præcipue in vera fide et charitate positus est, adoretur. Ita Chrysostomus, Cyrillus, Theophylactus, Euthymius, divus Thomas, et Cajetanus in illo loco. Jam apud Lucam, decimo septimo, sermo aperte est de adventu Christi Domini in mundum, ac tacite distinguitur illic duplex adventus: alter jam præsens, ratione cujus dicitur, *regnum Dei intra nos esse*, quod de justitia, et gratia interpretatur Theophylactus; alter futurus ad diem judicii; dicitur autem fore *sine observatione*, quia repente sicut fulgur adveniet. Vide Bedam et Ambrosium in illum locum. Porro autem divus Petrus *spiritualem domum* vocat Ecclesiam, a præcipua ejus parte, nam maxime vivit spiritu; sic enim et justum hominem spiritualem vocamus; hostias vero spirituales appellat bona opera Christianorum, quia, ut Deo accepta sint, esse debent fide et charitate formata. Rursum, quia omnia quæ in lege nova præcipiuntur, quamvis externa sint, ad fovendam augendamque spiritualem justitiam referuntur; ideo lex hæc spiritualis dicitur; sæpe namque spirituale vocatur non solum quod in substantia sua tale est, sed etiam quod spiritui servit, vel illi subjicitur, aut etiam illum imitatur, qua phrasi Paulus resurgentium corpora spiritualia vocavit. Ad ultimum quod Brentius objiciebat, respondetur: sicut Thomas vidit et credidit, quia, ut Gregorius ait, aliud vidit et aliud credidit, ita nos videmus quidem Ecclesiam, videndo exteriora signa et veræ Ecclesiæ testimonia, credimus autem internam pulchritudinem et formam ejus, ut jam sectione sequenti videndum est.

SECTIO IX.

An certa et divina fide constare possit hanc numero atque in individuo, esse veram Ecclesiam?

1. *In quo conveniamus cum hæreticis.* — In præcedenti sectione, in genere definivimus, Ecclesiam esse visibilem, et aliquo modo credibilem, saltem humana et prudenti fide; nunc explicandum superest an hoc ipsum simpliciter credibile sit atque adeo credendum fide divina [1]. Neque vero in communi tantum, sed in individuo etiam ostendendum est, quænam congregatio earum, quæ in mundo sunt, credenda sit vera Dei Ecclesia, estque ejusmodi quæstio in hac materia præcipua, utpote ex qua magnopere controversiarum omnium inter nos et hæreticos resolutio pendet; cum enim expressum in Scriptura sit veram Ecclesiam esse *columnam et firmamentum veritatis*, omnes sibi veram Ecclesiam attribuunt, ut sua falsa dogmata vera esse persuadeant, quod notarunt Irenæus, libro secundo contra Valentin.; Lactant., libro 4 Divinar. Institut., cap. ultimo; Cyprianus, libro de Unitate Ecclesiæ, et libro 4, epistola prima; Augustinus de Fide et Symbolo, cap. 10, de Agone Christiano, cap. 29, contra litter. Petilian., cap. secundo; Bernardus, sermone 66 in Cant. Convenimus igitur cum hæreticis eam esse veram Christi Ecclesiam, in qua vera Christi doctrina perseverat; differimus tamen quod ipsi nullum aliud signum veræ Ecclesiæ, præter veram doctrinam admittunt, ut videre est apud Hosium, 5 contra Brent., et Petr. Sot., in Confessione Catholica, cap. 4; nam, etsi alias notas veræ Ecclesiæ interdum afferant, omnes plane hanc primam includunt; fatentur enim requiri verum sacramentorum usum; illum autem verum definiunt, qui ex sana doctrina procedit. Addunt præterea requiri obedientiam erga ministros verbi; sed intelligunt aut certe intelligere debent de vero Dei verbo. Itaque hoc tantum signo veræ doctrinæ utuntur, veram autem doctrinam ex sola Scriptura pure et simpliciter intellecta desumi volunt. Sicque concludunt veram Ecclesiam ex sola Scriptura per se cognosci; ad quod institutum afferunt Chrysostomum, homil. 49 in Matth.; Augustinum, libro de Unitate Ecclesiæ, cap. 2 et 3, et epistola 166.

2. *In quo discrepemus.* — Catholici vero, quamvis hoc signum non detrectent (ipsis enim hæreticis maxime adversatur), attamen volunt illud potius ad definiendam, quam ad discernendam veram Ecclesiam valere. Est siquidem Ecclesia fidelium congre-

[1] De hoc argumento late Salmeron, tom. 1 in Paulum, lib. 1, 3 parte a disputatione undecima.

gatio, ut supra vidimus; fideles autem, qui veram Christi doctrinam retinent et credunt; hoc ergo modo definitur Ecclesia per veram doctrinam; attamen ad eam discernendam inter alias religiones falsas, tale signum per se solum non sufficit; oportebit enim quærere aliud ad discernendam veram doctrinam a falsa, omnes quippe hæretici gloriantur se veram doctrinam retinere. Quare ex ipsa sola doctrina nullus potest evidenter convinci, si aliis signis non utamur, quod etiam Augustinus indicat libro contra Epistolam Fundamenti, cap. 4. Quod si loquamur non de judicio evidente (evidentia scilicet credibilitatis), sed de judicio fidei, potius ex veræ Ecclesiæ auctoritate de vera doctrina debemus judicare, quam e contra Ecclesiam ex doctrina, ut Augustinus supra, cap. 5, docet, et in libro de Utilitate credendi, cap. 14; Irenæus, lib. 3, cap. 4; Tertullianus, de Præscriptionibus hæreticorum, et in sequentibus late dicemus; omissis ergo hæreticis,

3. *Assertio prima.*—Dico primo fieri posse evidenter credibile, quænam hominum congregatio sit vera Christi Ecclesia. Probatur. Supponendum ex dictis illam esse veram Christi Ecclesiam, quæ veram Christi doctrinam integre et sine errore credit ac prædicat; fieri autem potest evidenter credibile quæ sit vera fides et doctrina, ut supra ostensum est, disput. 4, section. 3; prætereaque evidenter constare quænam congregatio illam doctrinam profiteatur et credat; hoc enim ad sensum constare potest, ut ex dictis sectione præcedenti patet. Est siquidem non solum evidenter credibile, sed fere etiam evidenter verum, ab ea congregatione vere teneri doctrinam illam, quam exterius omnia membra oris confessione et Dei cultu et obedientia profitentur: quare, etc. Porro hæc eadem conclusio manifestior erit ex sequenti.

4. *Assertio secunda.* — *Unde probari imprimis possit.* — Dico ergo secundo: evidenter credibile est, ac positis nonnullis fidei principiis, evidenter verum hanc congregationem, quæ nunc sub obedientia Gregorii XIII, in fide Christi et Petri existit, esse veram Ecclesiam, quæ a Christi institutione semper in eadem fide perseverat, sub obedientia successoris Petri pro tempore existentis, et quæ simili modo per continuam successionem usque ad finem mundi durabit. Est conclusio mihi certa, quæ sufficienter probari posset illis signis veræ doctrinæ et fidei, quæ supra adducta sunt; patebit enim evidenter legenti, illa signa solum reperiri in ea doctrina quam Ecclesia Romana profitetur. Unde eadem evidentia concluditur hanc esse veram Ecclesiam.

5. *Probat eamdem Augustinus ex attributo* Catholica.—Sed præterea arguo ex proprietatibus veræ Ecclesiæ supra tractatis in sect. 7, quas hæretici non negant, cum ex Scriptura aperte colligantur. Ex illo ergo *Catholicæ* attributo tripliciter arguit Augustinus, lib. contra epistolam Fundamenti, c. 4. Etenim quamvis hæretici omnes (ut ibi tradit) veram Ecclesiam sibi usurpent, si tamen a paganis vel quibusvis aliis, ubi sit Catholica Ecclesia interrogentur, non audent sua conventicula designare, quia *Catholica Ecclesia* per totum mundum diffusa est. Secundo ex duratione, nam sola hæc congregatio invenitur perpetua; reliquæ nuper inceperunt, ac quotidie mutantur, prout latius prosequitur idem Augustinus, libro 3 de Baptismo, cap. secundo, et in Psal. 57, indicantque Hieronymus, contra Luciferian.; Hilarius, sexto de Trinitate, ante medium; Optat., 2 contra Parmen.; et faciunt dicta alibi, d. 4, sect. 4, num. 7, de signis hæresis. Videatur quoque Nicephorus, libro 4, cap. 5; et huc spectat etiam argumentum illud sæpius a Patribus repetitum, quod ex perpetua successione Romanorum Episcoporum, eamdem in sede Petri colentium fidem, eademque potestate et dignitate utentium sumitur; nam sicut manifestum est eos continenter Petro successisse, ita eam Ecclesiam, quæ tali Episcopo conjuncta et subjecta est, illi Ecclesiæ succedere constat, quæ sub Petro fuit; hoc nimirum argumento utitur Augustinus, de Utilitate credendi, cap. decimo septimo, et epistola 165 ad Generosum, et in Psal. contra partem Donati; Tertullianus, de Præscriptionibus hæreticorum; Optatus, secundo contra Parmenian.; propterea que Epiphanius, hæresi 27, Irenæus, lib. 3, cap. 3, Euseb., Nicephor., et alii catholici historiographi diligentissime observarunt hanc non intermissam Episcoporum Romanorum seriem, quod plurimum ad veritatem Ecclesiæ demonstrandam prodesse intelligerent. Tertium argumentum Augustini ex eadem proprietate, est consensus populorum et gentium; a tempore enim Apostolorum in omnes fere orbis provincias, quæ tunc erant exploratæ, vera Christi Ecclesia introducta est, ut constat ex Patribus, qui fere ab illis temporibus scripserunt: Irenæo, lib. 1, c. 3; Tertulliano, libro contra Judæos, cap. 3; Cypriano, libro de Unitate Ecclesiæ; Atha-

nasio, de Humanitate Verbi; Chrysostomo et Hieronymo, Matth. 24; Augustino, epistola 28 et 80; Leone Papa, sermone primo de Spiritu Sancto, qui omnes de ea profecto Ecclesia loquuntur, quæ ad sua usque tempora in communione et obedientia Romani Pontificis duravit; eamdem vero postea permansisse usque ad tempora Gregorii, cum eadem consensione omnium populorum, constat ex ejus epistolis ad plerosque Orientis et Occidentis Episcopos. Viderique potest etiam Beda, lib. 6 in Cant., cap. 6. Eademque ratione et modo fuisse continuatam usque ad tempora Bernardi, constat ex ejus libris ad Eugen., et ex libro secundo ejus vitæ, in cap. 7. Idem possumus nostro hoc tempore experimento probare, nam, licet hæreses et alia infidelitatis genera multas regiones occupaverint, vix tamen ulla regio extat, in qua non inveniantur multi qui ad hanc Ecclesiam pertineant; nulla autem fuit hæreticorum secta, quæ una manens et sibi consentiens, multis populis fuerit persuasa; nam cum primum incipit hæresis, ita variatur atque dividitur, ut jam non propagetur falsa religio, sed nova creetur, quod bene ponderavit Augustinus, libro de Pastoribus, cap. 8, qui de eadem ratione videndus est in lib. de Unitate Ecclesiæ, c. 14, de Utilitate credendi, c. 14 et 17.

6. *Quarta probatio ex attributo,* una. — *Confirmatur.* — Quarta ratio sumitur ex alio Ecclesiæ attributo, scilicet, *Una:* consistit autem unitas hæc, ut supra vidimus, primo et per se in consensione in eamdem fidem, catholicamque doctrinam cum antiqua Apostolorum Ecclesia; ostensum est autem similiter superius, in Ecclesia Romana, uno veluti ore membra ejus omnia in easdem veritates Catholicas convenire, et cum tota antiquitate in eamdem fidem conspirare; congregationes autem hæreticorum, non item, cum et nuper inceperint et inter se non consentiant, nec multo tempore in una credulitate perseverent; quod certe ex eo oritur necessario quia viam unam non sequuntur, et animatam suæ fidei regulam non habent, sed nudam Scripturam, quam eorum quisque pro suo arbitratu amplectitur et interpretatur; ex quo confirmari potest hæc ratio, nam unum ex præcipuis signis veræ atque unius Ecclesiæ Christi, est uni capiti, Christi Vicario, universalique pastori, copulari, cui in rebus fidei et morum obediat; hac enim conjunctione nihil magis necessarium est ad Ecclesiæ unitatem et stabilitatem, ut tradit Cyprianus, lib. 1, epist. 3, et lib. 4, epistola 8, et libro de Unitate Ecclesiæ, nosque ex parte in superioribus docuimus, atque ex parte demonstrabimus in sequentibus, et ea quæ in hæreticis ipsis experimur hujus rei sufficientem faciunt fidem. Quia enim ab hoc capite disjuncti sunt, non solum in fide inter se (nedum a nobis) sunt divisi, sed nihil fere eorum retinent quæ ad unitatem Ecclesiæ et ornamentum maxime necessaria sunt, qualis est concordia in eodem usu rituque sacramentorum, eodem sacrificio, in Dei cultu, in præcipuis moribus, etc.

7. *Probatur quinto ex attributo* Sancta. — Quinta ratio sumitur ex Ecclesiæ *Sanctitate,* quamvis plurima, quæ de hac re dici poterant, supra, cum de credibilitate fidei, disp. 4, sect. 3 et sequentibus, ageremus, insinuavimus. Primum igitur, Ecclesiæ *Sanctitas,* in rectissima ac purissima institutione consistit; est autem evidens Ecclesiam, quam veram esse demonstramus, omnino integram et sanam doctrinam in his quæ ad mores spectant, continere; neque aliquid in ejus institutione reprehendi posse, quod naturali juri contrarium sit. In iis etiam quæ ad cultum Dei spectant, summam exercet pietatem, justitiam etiam et misericordiam erga proximos; docet temperantiam, et castitatem, et cæteras perfectas virtutes commendat, quod in nullo paganorum aut hæreticorum ritu integre servari, et supra ostendimus, et per se constat satis. Deinde, si de personarum sanctitate loquamur, quamvis in Ecclesia hac multos esse peccatores non negemus, attamen evidentissimum est in nulla alia congregatione reperiri viros tanta religione et sanctitate præcellentes; qua de re videndus Augustinus, libro de Moribus Ecclesiæ, cap. 31, et quæ citata disp. 4 dicta sunt.

8. *Probatur sexto, ex attributo* Apostolica. —Sexta ratio sumi potest ex alio Ecclesiæ attributo, quod sit *Apostolica;* sed hæc fere ad rationes superiores revocari potest: est scilicet *Apostolica,* quia doctrinam Apostolorum retinet, quia ab Apostolis legitima successione descendit, quæ duo in hanc solam Ecclesiam convenire jam ostensum est. De quo argumento lege Irenæum lib. 3, cap 43; et Augustinum q. 110 in novum et vetus Testamentum.

9. *Septima, ex donis in vera Ecclesia repertis.* — Septima ratio ducitur ex donis quæ in vera Dei Ecclesia reperiri oportet, qualis est vera prophetia donumque miraculorum, nam hæc a solo Deo esse certum est, et in testimo-

nium veræ doctrinæ præcipue dari, quæ tamen dona in hac sola Ecclesia vere et proprie reperiri, illa disp. 4 de credibilitate fidei, ostendimus. Utitur vero hoc argumento Augustinus, citato cap. 4 contra Epistolam Fundamenti.

10. *Octava ex optima gubernatione Ecclesiæ. — Confirmatur.* — Octava ratio sumi potest ex optimo ordine et gubernatione Ecclesiæ; probatum enim supra est, in sect. 5, veram Christi Ecclesiam esse corpus organicum et optime compositum, membrisque distinctum et ordinatum, quæ quidem omnia in hac, quam confirmamus, Ecclesia reperiuntur ; alii namque in ea sunt Episcopi et pastores, alii autem oves; quidam sunt Sacerdotes, quidam vero laici ; alia est ecclesiastica potestas, alia civilis : varii denique sunt gradus et ordines; omnes porro unum agnoscunt caput, a quo generalem influentiam recipiunt : sunt præterea in hac ipsa Ecclesia diversi illi hominum status, quos divus Dionysius et Patres alii in vera Christi Ecclesia distinxerunt. Quidam enim communi via mandatorum incedunt, quidam perfectionis viam profitentur, quidam denique in perfectorum statu sunt constituti, et eorum munera exercent. In vera etiam Ecclesia inveniri debent templa, sacrificia, orationes publicæ et privatæ, quæ omnia in Romana Ecclesia decentissime constituta esse constat manifeste. Quibus omnibus orbata esse hæreticorum conventicula, manifestius est, quam ut id verbis sit prosequendum. Illud tamen præcipue observandum est, quod Turrian., in suo libro de Ecclesia, latissime contra hæreticos urget, necessario fatendum illis esse carere se veris Episcopis et pastoribus, et consequenter vera Ecclesia, quæ sine Episcopo esse nullo modo potest, ut Cyprianus, libro 4, epistola 4 , et Hieronymus contra Luciferian. recte confirmat ; nam grex pastore destitutus illico perit, Joan. 10 et Marc. 14, ex Zachar. 13. Episcopi autem sunt Ecclesiæ pastores, Joannis ultimo, Actorum 20, et ad Ephes. 4. Jam quod inter hæreticos, præcipue a Luthero, ac deinceps, nulli sint veri Episcopi liquido constat [1], quia nullus est verus Episcopus, nisi qui Apostolis, ratione potestatis, ordinis, seu consecrationis, vel etiam jurisdictionis, succedit ; utroque autem modo succeditur Apostolis in Ecclesia Romana ; non item inter hos hæreticos ; etenim Episcopus, quoad consecrationem et ordinem Apostolis tunc succedit, cum vel ab ipsis, vel ab iis quos ipsi consecrarunt, aut proxime et immediate, aut mediate, et per consecrationum successionem, ordinatus est. Christus enim Apostolis, et qui illis succederent, consecrandi tradidit potestatem ut hujusmodi traditione et successione verum Ecclesiæ regimen permaneret. Unde et Paulus ipse, qui immediate a Christo vocatus est, per veros nihilominus Ecclesiæ ministros et Baptismum et Ordinem suscepit, ut patet Actorum 9 et 13, et ad Gal. 1. Similiter de potestate jurisdictionis censendum est : omnis enim spiritualis et ecclesiastica jurisdictio in Apostolis fuit, sive omnes illi eam immediate a Christo habuerint, sive solus Petrus, et alii per ipsum quod alibi disputandum est [1]. Jam igitur nulla esse potest episcopalis dignitas et sedes, nisi quæ vel ab Apostolis ipsis, vel ab habente Apostolicam potestatem, instituta est, et ab eis legitima successione descendit ; hujusmodi autem esse eos Episcopos qui in Ecclesia Romana sunt, et per se satis, et ex superioribus etiam liquet ; inter hæreticos autem non creari veros Episcopos constat ; tum quia aut a veris Episcopis non consecrantur, aut veram rationem hujusmodi consecrationis non servant ; tum quia novas ipsi episcopales sedes sibi erexerunt, quæ nunquam antea ad eam dignitatem fuerant erectæ. Lege Turrian. supra, et Petrum Sot. in Confessione catholica, c. 62 ; Lindan., in Panoplia, libro 4, c. 81. Ad hanc rationem, quæ nimirum ex optimo ordine et gubernatione Ecclesiæ sumitur, confirmandam, valent ea quæ de temporibus Juliani Apostatæ historiæ referunt, qui, ut idolorum cultum et falsam gentium sectam persuaderet, sectatores suos ordinem et regimen Ecclesiæ catholicæ imitari persuadebat. Vide Niceph., libro decimo, capite vigesimo primo.

11. *Nona probatio ex legitimo usu sacramentorum.* — Nona ratio erui potest ex legitimo usu sacramentorum ; quamvis enim quibusdam Catholicis videatur hanc notam non requiri in vera Ecclesia ; nam tempore Cypriani, quæ in Africa erat, sacramento Baptismi abutebatur, rebaptizando, scilicet, baptizatos ab hæreticis, cum tamen ibi vera existeret Ecclesia, ut Augustinus ait, libro sexto de Baptismo, capite septimo; Hieronymus, contra

[1] Consulatur auctor de Pœnit., disp. 16, sect. 3, n. 30, et d. 25 ; de Censur., disp. 1, sect. 2; in Defens. fidei, lib. 3, a c. 6.

[1] Consulatur etiam Salmeron., in Acta Apostol.

Luciferian.; similiter Corinthiorum Ecclesia non sincere tractabat sacramentum Eucharistiæ, nec tamen propterea vera Ecclesia non erat, et patet 1 Corint. 11; nihilominus, de universali et catholica Ecclesia loquendo, non potest illa carere vero sacramentorum usu, saltem quoad ea quæ substantiam sacramentorum attingunt, et ad veram doctrinam de legitimo eorum usu præceptisque necessariis spectantem pertinent; quamvis in aliqua parte Ecclesiæ possit interdum ob ignorantiam invincibilem in aliquo sacramentorum ritu errari, vel certe, ex pravitate morum, alicujus sacramenti usum non convenienter exerceri, ut adductis exemplis bene probatur. Quod autem nos tradimus certum etiam esse debet; quoniam alias tota vera Christi Ecclesia posset aut in vera fide aut in necessariis ad salutem decipi, quod et supra ostensum est et in sequentibus etiam ostendetur impossibile; jam vero dictum sacramentorum legitimum usum in Romana Ecclesia retineri, probari hoc loco breviter non potest: in propriis vero locis singulorum sacramentorum ex aliis principiis fidei, et Scripturis, et conditionibus manifeste contra hæreticos convincitur, ubi etiam ostenditur novos hæreticos in hac parte maxime deficere, ac licet in ea non errarent, haud satis fore ad veram Ecclesiam apud ipsos comprobandam; nam hæc ejus nota necessaria quidem est, non tamen sufficiens.

12. *Ultima probatio ex legitimo usu Scripturarum.*— Decima ratio haberi potest ex legitimo usu Scripturarum, quem necessarium esse in vera Ecclesia nec hæretici ipsi negant; eos autem illo carere, evidenter ex supra dictis de credibilitate fidei constare potest; nam ad suam libidinem Scripturas mutilant, et quam volunt partem amplectuntur, quam vero sentiunt cum sua falsa doctrina apertissime pugnantem rejiciunt. In exponendis præterea Scripturis, suo tantum judicio nituntur. Unde fit ut omnem prorsus Scripturarum vim et auctoritatem enervent; Ecclesia vero Catholica in utraque re perpetuam traditionem et Patrum consensionem, aliasque fidei regulas certissimas observat et sequitur, et hic est sensus Augustini et Chrysostomi, quos, ut in principio dixi, hæretici in suum favorem appellant, quamvis testimonium illud Chrysostomi ex imperfecto opere sumptum sit, cujus auctor ignoratur. Eamdem rationem prosequitur divus Gregorius 20 Moral., cap. 7; et Tertullianus de Præscriptionibus hæreticorum; Cyprianus, de Unitate Ecclesiæ, et magna licet brevitate, summa tamen eloquentia et sanctitate, Pater Edmundus Campian., in suo illo aureo libello in causa fidei, ratione prima et secunda, quem eo ipso anno 1581, antequam pro Romana quidem religione, prætextu autem perduellionis, mactaretur, Angliæ Academiis obtulerat.

13. *Assertio tertia.—Probatur.—Confirmatur primo.— Confirmatur secundo.*— Dico tertio: Catholica fide tenendum est hanc certam et individuam hominum congregationem, quæ Romanam fidem profitetur, et cum Pontifice Romano conjuncta est, esse veram Christi Ecclesiam Catholicam. Probatur primum: ex Symbolo Apostolorum constat teneri nos ad credendum veram Christi Ecclesiam catholicam; quod autem non satis sit eam confuse et universe credere, sed oportet determinate et in individuo, ita ostenditur: nam tenemur credere ea quæ vera Ecclesia credit; hoc autem est impossibile, nisi certa Ecclesia in particulari credatur; si enim de quacumque in individuo dubitare licet, de cujuscumque etiam propria doctrina fas erit dubitare; idque solum confuse certum erit, doctrinam aliquam esse veram. Confirmatur ex perpetua traditione et sensu Patrum; omnes enim Ecclesiam suo tempore existentem, habentem eas proprietates quas Romana habet, legitimaque traditione succedit, certa fide credebant esse veram Christi Ecclesiam, et hæreticum judicabant qui se ab illa separasset, hocque modo interpretabantur articulum Symboli: *Credo in unam sanctam Ecclesiam Catholicam*, non de Ecclesia abstracta aut invisa, sed de ea cui suo unusquisque tempore tenetur credere et obedire; quam interpretationem Catechismus Pii V recte prosequitur. Tandem de fide est ibi esse veram Ecclesiam ubi est integra fidei doctrina; sed est etiam fide certum doctrinam hanc quam hæc Ecclesia in individuo retinet, esse veram et integram Christi doctrinam; ergo.

14. *Objectio, quæ multipliciter diluitur.— Triplex responsio.*— Tota vero difficultas in præsenti est, quia nunquam Deus revelavit hanc numero Ecclesiam veram esse, nec id Apostoli docuerunt, sed de Ecclesia tantum quæ suo tempore fuit; nec in Scriptura tale aliquid continetur, nec alia certa revelatione constat; non est ergo hæc res de fide, sed, ut maxime, conclusio Theologica. Respondeo primo Apostolorum Ecclesiam et nostram unam et eamdem esse, ac proinde qui illam esse veram Ecclesiam revelavit, idem de hac nos-

tra voluit manifestum; omnia siquidem ea loca, in quibus Scriptura docet Ecclesiam perpetuam, non de illa tantum loquuntur quæ tempore Apostolorum extitit, vel nunc existit, sed de illa prorsus quæ tota temporum successione eadem perseverat. Secundo hanc esse veram Ecclesiam, quam nos dicimus, non ex vi alicujus syllogismi, sed per immediatam revelationem credimus, quæ sufficienter nobis proponitur per evidentia signa credibilitatis, ut ostendimus suo loco; itaque intelligendum est, Deum a principio revelasse, et per Apostolos docuisse, eam esse ejus Ecclesiam, quæ evidentibus signis, modo jam exposito, visibilis et credibilis pro diversitate temporum conspicitur. Tertio, hoc idem perpetua traditione et communi Patrum consensione habetur, quam traditionem esse infallibilem regulam fidei supra docuimus; quamvis enim Patres non loquantur de his hominibus in individuo, qui nunc sunt, loquuntur tamen formaliter de hac numero Ecclesia, et congregatione habente eas proprietates, quas ipsorum tempore Ecclesia habebat. Quarto, ipsa Ecclesia seipsam proponit ut veram, et quia sufficienter et evidenter proponitur, ideo obligat ad credendam talem veritatem, non minus quam cæteras ad veram fidem pertinentes: quemadmodum verus Propheta, qui sufficienter proponit res sibi a Deo revelatas, consequenter proponit sufficienter se esse verum Prophetam. Denique sicut Judæi tenebantur credere futurum esse verum Messiam, eum hominem in quo implerentur omnia quæ de Messia erant prædicta a Prophetis, et postea aperte videntes impleta esse illa omnia in hoc homine Christo, tenebantur credere hunc ipsum hominem esse illum Messiam promissum, et jam hoc sufficienter illis revelatum, quamvis non essent alia miracula, nec alia signa; ita, etc. De auctoritate Ecclesiæ circa res fidei quæ explicanda hoc loco sequebatur, jam superius, disp. 5, a sect. 5, tractatum est.

DISPUTATIO X.

DE SUMMO PONTIFICE.

Explicuimus disputatione præcedente totam Ecclesiæ rationem et regiminis formam, quam monarchicam esse conclusimus; sequitur ut de monarcha ipso, ac supremo Pastore disseramus. Quoniam vero in superioribus jam ostensum est id caput, et necessarium esse in Ecclesia et a Christo Domino institutum, eo generatim posito, progredimur ad demonstrandum in quonam homine hanc dignitatem constituerit, in quibus deinceps perpetua successione duraverit, in quo tandem hodie perseveret ac modo simili semper perseverabit. Disputant vero de hoc argumento imprimis auctores ii, quos præcedenti disputatione meminimus: D. Thomas 2. 2, quæst. 5, art. 50, lib. 4 contra Gent., cap. 76, et in opusc. de Regimine Principum, si ejus est, et in opusc. contra Errores Græcorum; Theologi in 4, agendo de clavibus; recentiores contra Lutheranos; Turrian., contra Sadeelem; Bellarm., tom. 1, tota controversia 3; Valent., controvers. 1, libro 8; Salmeron, tom. 4, part. 3, a tractatu 1 usque ad 5, et in acta Apostol., a tract. 62. Videri quoque potest Molina, de Justit., tract. 5, disput. 4, ubi quosdam alios adducit in num. 8. Addi possunt jurisperiti, in tom. 13 Tractatuum, part. 1 et 2, speciatim Michael de Anin [1].

SECTIO I.

An Christus Dominus universalem Ecclesiæ curam Petro concesserit, atque adeo an Petrus fuerit in terris primus Christi Vicarius, et universalis Ecclesiæ Pontifex et Pastor.

1. *Probatur primo ex Scriptura.— Probatur secundo ex Patribus.— Probatur tertio a posteriori.* — Ostendimus superiori disputatione variis modis in quæstione hac ab hæreticis erratum fuisse, quorum placita satis confutavimus; in sequentibusque veritatem confirmando, iterum ea impugnabimus: illis ergo prætermissis, dico primo: Omnes Apostoli acceperunt a Christo Domino jurisdictionem et spiritualem potestatem in totam Ecclesiam et in totum orbem. Conclusio est certa et communis, quæ patet primo ex Scriptura, Matth. 18: *Quæcumque alligaveritis*, etc.; quamquam enim Origenes, Theophilact. et alii verba hæc, non de spirituali jurisdictione Sacerdotum, sed de actu correctionis fraternæ et remissionis injuriarum interpretentur, attamen litteralis sensus est de potestate clavium: reddit enim Christus Dominus rationem, quare is qui Ecclesiam, id est Pastores Ecclesiæ non audit, habendus sit tanquam

[1] Videri etiam possunt dicta superius in disp. 5, sect. 1, et in Defens. fidei, lib. 3, et nonnulla lib. 4 de Legib. a principio.

ethnicus et publicanus; quia nimirum Pastores Ecclesiæ habituri erant potestatem ad præcipiendum, excommunicandum, solvendum et ligandum. Ita Hilarius, Anselmus, et alii expositores ibi, et Augustinus, tractatu 26 et 49 in Joan. Verum quidem est eo loco Christum Dominum non dedisse potestatem Apostolis, sed promisisse, vel prædixisse fore ut haberent illam; quod notavit Turrecremat., libro 2 Summæ, cap. 77; hoc tamen sufficit intentioni nostræ, nam Christus promissionem implevit, Joannis 20 : *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos,* quem locum Cyrillus et Chrysostomus in hunc sensum exponunt; et eamdem vim habent verba illa Matth. ultimo, et Marc. ult. : *Data est mihi omnis potestas,* etc. Confirmatur, quoniam constat ex Scriptura omnes Apostolos ab ipso Christo Domino Apostolicam dignitatem accepisse, Matth. 10, Marc. 3, Luc. 6, Joan. 20, ad Galat. 1 et 2, ad Ephes. 4, et 1 Corinth. 12; de ratione autem dignitatis apostolicæ est jurisdictio, et potestas spiritualis in universum populum fidelem, ut D. Thomas notat, primæ Corinth. 12, et ad Gal. 1, ubi Paulus etiam asseverat se non ab Apostolis, sed a Christo potestatem accepisse in universum orbem, eo quod ab illo fuerit Apostolus constitutus; quare, etc. Secundo, principaliter patet conclusio ex Patribus, qui hanc conclusionem sæpe affirmant, et in illius sensu non raro pronuntiant Apostolos fuisse dignitate pares. Ita Anaclet. Papa, epistola 3, habetur cap. *In novo Testamento,* 21 d.; Leo Papa, serm. tertio in Anniversario assumptionis suæ; Cyprianus, lib. de Unitate Ecclesiæ, habetur cap. *Loquitur,* 24, q. 1; Hieronymus, in id ad Gal. 2 : *Restiti ei in faciem;* habetur cap. *Paulus,* 2, q. 7, ubi Gratianus explicat de æqualitate Sanctitatis, sed non recte, id enim neque sciri potest, neque fortasse verum est. Rursus Hieronymus, 1 contra Jovin.; Hilarius 6 de Trinitate, paulo post medium; Vigil. Papa, in Epist. decret., cap 7. Tertio, probatur assertio ex effectibus: legimus namque Apostolos generaliter quascumque mundi partes peragrasse, et presbyteros et Episcopos constituisse et ordinasse, ut constat ex Actis Apostolorum, et epistolis Pauli, qui Ephesi Timotheum consecravit, Titum constituit Cretæ, et de aliis non paucis videri potest Niceph., lib. 2 et 3, per multa capita. Exercuerunt præterea actus varios jurisdictionis, cujusmodi sunt excommunicare, ac leges ferre, sicut patet ex 1 Corinth. 5, 6, 7, 11 et 14.

2. *Pro assertione prædicta notatio prima : qui Apostoli proprie fuerint. — Quid de Barnaba, de quo l. 4 de Legib., c. 1, fin. — Triplicis dignitatis in Apostolis notatio secunda.* — In hac tamen conclusione advertenda sunt nonnulla. Primum, nomine Apostolorum nos intelligere duodecim, S. Matthiam, videlicet, includendo, et excludendo Judam, qui, licet fuerit ad Apostolatum vocatus, electus, et Apostolus nominatus, ut patet Luc. 6, nunquam tamen veram Episcopi consecrationem aut Apostoli jurisdictionem obtinuit, cum jam laqueo vita finierit, quo tempore cæteri jurisdictionem acceperunt. Comprehendimus etiam D. Paulum, de quo et conclusio et rationes factæ æque ac de aliis Apostolis procedunt; de Beato Barnaba nihil mihi certum constat; Clemens enim, 7 Constitutionum, eum inter septuaginta Discipulos numerat, et quamvis Act. decimo tertio Spiritus Sanctus dixerit : *Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos,* et propterea nomen Apostoli in Ecclesia obtinuerit, dubitarique non possit quin Episcopus fuerit, ut ex eodem cap. 13 colligitur, at non satis constat illum dignitatem Apostolicam quoad omnia quæ de illius ratione sunt, atque adeo quoad universalem juridictionem obtinuisse. Unde neque Ecclesia æquali solemnitate festum ejus, ac aliorum Apostolorum celebrat. Secundo, est advertendum tria in Apostolis esse distinguenda, ordinem Sacerdotii, consecrationem Episcopalem, et jurisdictionem universalem : quæ tria certissimum est in singulis eorum fuisse vel immediate a Christo data, vel certe ex præcepto ejus; et de ordine quidem Sacerdotii, certissima fides est omnes illum a Christo Domino immediate accepisse sub noctem Cœnæ verbis illis: *Hoc facite in meam commemorationem,* ut Tridentinum definit, sess. 21, c. 1.

3. *Quomodo collata fuerit Apostolis potestas jurisdictionis. — De Thoma et Matthia Apostolis.* — De potestate item jurisdictionis, mihi multo probabilius est, eam omnes a Christo Domino immediate accepisse, quæ est antiquorum Theologorum communior sententia, in 4, d. 18, 20, 24, ubi D. Thomas, Bonaventura, Albertus, et alii; Gabriel in Canon. lect. 3; Cajetanus, tract. de Auctoritate Papæ et Conciliorum, cap. 3; Turrian., lib. 2, pro epistolis Pontif., c. 21, et in Scholiis, lib. 6 Constit., cap. 12, pag. 81; Soto, d. 20, q. 1, art. 1; Victor, Relect. 2, de Potestate Ecclesiæ, q. 2; Castr., 2 de Just. hæret. puni-

tion., cap. 24; Salmeron, et plerique initio allegati; Vargas, Opusc. de hac re; et plane colligitur ex locis Scripturæ et Patrum supra citatis, Joan. 20: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*; et supra: *Quorum remiseritis peccata*; ubi Cyrillus, Chrysostomus, Theophylactus, et alii Patres id notant; et Cyprianus, libro de Unitate Ecclesiæ; et quamvis eo tempore Thomas abfuerit, potuit tamen Christus vel illi absenti potestatem conferre, vel certe post octo dies, cum illi iterum apparuit, eam largiri, sicut ex Act. 1 colligitur Matthiam non a Petro vel Apostolis ad episcopatum electum, sed immediate a Christo; atque adeo verisimilius ab eodem jurisdictionem immediate accepisse, quoniam, ut D. Thomas, 1 Corinth. 12, notat, primum ad dignitatem apostolicam necessarium est jurisdictio et auctoritas gubernandi fidelem populum; ex quo sumitur generale argumentum, nam certo constat omnes Apostolos ab ipso Christo accepisse Apostolicam dignitatem, ut patet ex Luc. 6, Joan. 6, 1 Corinth. 12, ad Ephes. 4; de ratione autem talis dignitatis est jurisdictio; ergo, etc. Tandem id satis comprobat exemplum Pauli, qui, ipso teste ad Galat. 1 et 2, nullam jurisdictionem ab aliis Apostolis accepisse testatur.

4. *Contraria opinio ejusque fundamentum. Enervatur.—Non ita prorsus succedunt Episcopi Apostolis ut Papa Petro.* — Contra datam resolutionem sentiunt Turrecrem., libro secundo Summæ, cap. 54; Jacobat., lib. 10 de Conciliis, art. 7, contendentes totam jurisdictionem fuisse datam soli Petro, ut nimirum commodius defendant Episcopos omnes, qui Apostolis succedere dicuntur a Concilio Florentino, in instructione Armenorum, et Tridentino, sess. 23, cap. 4, et ab Augustino, in id Psalm. 44: *Pro patribus tuis*, etc., non immediate a Christo, sed a Pontifice Romano, Petri successore, jurisdictionem habere. Sed hoc certe non est sufficiens fundamentum quo a communiori sententia recedatur. Constat enim similitudinem non valere in omnibus: potest enim nunc Pontifex Episcoporum jurisdictionem restringere vel ampliare, quod non potuisset Petrus facere in Apostolis, qui a Christo missi fuerunt in totum orbem ad fundandam Ecclesiam. Aliter ergo succedunt Episcopi Apostolis, quam Episcopus Romanus Petro [1]; hic enim, ut dicemus in sequentibus, ita succedit ut, post ratam electionem, immediate ab ipso Christo recipiat universam jurisdictionem, quam Petrus receperat, ut illius vicem suppleat; alii vero Episcopi succedere dicuntur Apostolis, non in hoc ut habeant immediate jurisdictionem, a quo Apostoli habuerunt; cæteri namque præter Petrum, eam non acceperunt ordinariam, et ad successores transferendam, ut dicemus, sed quasi delegatam privilegio speciali ob peculiarem necessitatem quæ tunc dabatur propagandi fidem, fundandique Ecclesiam per universum mundum; cujus signum est, tum quia Episcopi, qui Apostolis succedere dicuntur, non habent generalem jurisdictionem sicut Apostoli ipsi habuerunt; tum etiam quia si propria foret talis successio, nulli debuissent Episcopi creari viventibus Apostolis, sicut vivente Petro nullus creatus est qui ei succederet in Pontificatu. Episcopi ergo succedere dicuntur Apostolis secundum quamdam accommodationem [1] et repræsentationem, ad eum modum quo presbyteri succedere perhibentur 72 discipulis, quia nimirum eorum subeunt vices, officioque funguntur: sic enim in Episcopis residet pontificia et episcopalis dignitas quæ fuit in Apostolis; sunt etiam præcipuæ columnæ et pastores Ecclesiæ, quibus commissum est illius regimen, quibus in muneribus Apostolis assimilantur, succedereque dicuntur. Vide Alens., 4 p., q. 49, memb. 6, art. 3, § 2; D. Thomam, 4, d. 19, quæst. 1, art. 3, ad 1; Richard., d. 24, art. 5, quæst. 3; Paludan., de Potestate papali, art. 2, c. 7 et 8.

5. *Quomodo dignitas Ordinis collata sit Apostolis.—Prima opinio Turrecrem.—De hoc puncto, 3 p., t. 4, disp. 16, sect. 3, n. 30, et disp. 25, sect. 1.* — De potestate ordinis est adhuc major dubitatio. Nam Turrecrem. lib. 2, cap. 32, multis rationibus conatur probare solum Petrum fuisse a Christo Domino ordinatum Episcopum, ipsum vero reliquos Apostolos consecrasse, ut verum sit, quod Pontifices sæpius asseverant, Petri cathedram esse matrem et radicem omnium Ecclesiarum, et a Romana Ecclesia omnem consecrationem et dignitatem episcopalem promanasse; quod non alia ratione stare posse videtur, quam quia solus Petrus a Christo fuit creatus in episcopum, a quo omnes alii per successionem quamdam

[1] De quo 3 p., tom. 4, disp. 25, sect. 1, et tom. 5, disp. 1, sect. 2; alios etiam auctoris locos vide supra, disp. 9, sect. 9, circa num. 10.

[1] De hac ipsa re erudite Azor. tom. 2, l. 3, c. 30, q. 13.

derivarentur. Ita significat Innocentius I, epist. ad Concilium Carthaginense, quæst. 19: *A quo*, inquit, *Petro ipse episcopatus et ipsa auctoritas hujus nominis emersit.* Ita quoque Anacletus Papa, epist. 2 ad Julianum, primum Episcopum; Cyprianus, epistola 6; Leo, sermone 3 de Annivers. suæ Assumptionis, et in epistola 89: *Ut ab ipso*, *id est* (Petro), *quasi quodam capite dona sua velut in corpus omne diffunderet;* Chrysostomus, Joann. ult.: *Committit Petro præsidentiam fratrum, ut ab illo derivetur in reliquos.*

6. *Secunda opinio aliorum.* — *Jacobus primus Hierosolymitanus episcopus*, *fuit Apostolus.* — Alii vero sentiunt Christum Dominum ordinasse Episcopos Petrum, Jacobum et Joannem, hosque cæteros consecrasse; ita indicat Clemens, lib. 6 et 7 Constitutionum, quem refert Niceph., lib. 2, cap. 3. At enim in priori loco Clemens de Jacobo Majori loquitur: *Quem Dominus*, inquit, *cum Petro et Joanne præcipuo honore dignatus fuit.* In posteriori vero agit de Jacobo Justo, de quo nullam probabilitatem habere potest hæc sententia, propter ea quæ dicemus. De aliis tribus persuaderi potest, ex eo quod multi Patres indicant Jacobum Justum ordinatum fuisse Episcopum Hierosolymitanum a Petro cum Jacobo et Joanne; quod sensit Anacletus epistola 2, scribens ejusmodi exemplo constare, Episcopum nonnisi a tribus Episcopis ordinari oportere. Concinit idem Clemens citatus, quamvis non *ordinatum*, sed *electum dicat.* Idem sentit Hieronymus, de Viris illustribus, in Jacobo; neque est verisimile, quod dicunt nonnulli, præfatum Jacobum Hierosolymitanum Episcopum, non fuisse unum aliquem ex Apostolis [1], ut Niceph. supra, et cap. 36 et 44. Ex Evangelio enim et Actis Apostolorum oppositum colligitur, Jacobum scilicet, fratrem Domini, unum fuisse ex duodecim Apostolis, et de eodem, qui etiam Justus vocabatur, narrant historiæ Hierosolymis Episcopum fuisse; Ecclesia denique eumdem celebrat atque ut Apostolum veneratur: certe ex opposito plane sequitur neque historias neque Ecclesiam mentionem ullam fecisse tanti Apostoli.

7. *Tertia opinio verisimilior probatur.*—Alii ergo volunt omnes Apostolos immediate ab ipso Christo fuisse Episcopos ordinatos. Ita Glossa, 1 Corinth. 12, circa illud: *Posuit quidem Deus in Ecclesia primum Apostolos*, etc. Et multi Theologi, in 4, d. 23; videturque expressa sententia Augustini, libro Quæstionum novi et veteris Testamenti, quæst. 97, sub finem: *Ipse enim*, ait loquens de Christo, *priusquam in Cœlos ascenderet, imponens nomen Apostolis, ordinavit in Episcopos.* Ubi cum indefinite loquatur, plane de omnibus se loqui significat; sermone etiam 28 (si ejus est), ad fratres in eremo, eodem indefinito loquendi modo, inquit Christum ordinasse Apostolos Sacerdotes in nocte Cœnæ; ex quo potest sumi argumentum; nam si Christus immediate ordinavit omnes Apostolos Sacerdotes, cur non Episcopos? vix sane potest reddi ratio probabilis; nam sicut presbyteri æquales sunt in ordine, et esse inæquales possunt jurisdictione, ita Episcopi quoad consecrationem æquales in jurisdictione possunt esse inæquales. Ex quo deducitur novum argumentum: namque, si in aliquo fuit inæqualitas inter Apostolos, fuit haud dubie in potestate jurisdictionis, quam nihilominus immediate a Christo Domino receperunt; ergo multo credibilius idem dicendum est de potestate ordinis. Denique cum proxime sint a Christo constituti in Apostolica dignitate, eaque maxima ex parte in dignitate episcopali fundetur, verisimilius plane est etiam ipsum Christum per se in Apostolos ordinasse, quos ipse vivens præsensque elegit, et quibuscum est conversatus.

8. *Moderatio prædictæ opinionis.* — Quod ideo dico, quia de Matthia res videtur minus explorata, quamvis in Actibus non legatur ejus ordinatio; solum quippe in cap. 1 habetur, *cecidisse sortem super Matthiam, et annumeratum fuisse cum undecim Apostolis.* Verisimilius tamen est ordinationem recepisse ab Apostolis, ne speciale miraculum admittamus, aut potius extraordinarium modum providentiæ: non enim dubium quin potuissset Christus Dominus sua potestate excellentiæ illum a cœlo consecrare, vel per Angelos id efficere, ut alias de Amphilochio refert Niceph., l. 11, c. 2. Non tamen teneo sufficientem auctoritatem vel necessitatem tanti miraculi, præcipue cum Actor. 13 indicetur Paulum Apostolum per impositionem manuum ab hominibus fuisse ordinatum Episcopum; quo in loco Chrysostomus id ita interpretatur, idemque sentit Leo Papa, epistola 81. Neque vero eadem est ratio de his atque de cæteris, quos Christus Dominus per seipsum in vita mortali vocavit, et cum quibus vixit: etenim absque ullo miraculo vel extraordinaria providentia potuit illos per se ordinare Episco-

[1] Vide in 3 p., tom. 2, disp. 5, sect. 4, plures apud Lorin. in Acta, c. 1, vers. 13.

pos, ut ordinavit Sacerdotes, ac fecit Apostolos: quæ sententia verisimilior apparet, quamvis in hac re nihil possit certum haberi.

9. *Ubi, et quando Apostoli ordinati.—Aliorum sententia.* — Minus vero certum est quo loco aut tempore fuerint Apostoli a Christo ordinati Episcopi; nam quidam [1] putant factum id fuisse in nocte cœnæ, tum quia tunc data est Ecclesiæ potestas ad consecrandum corpus Christi Domini, et ad perpetuo retinendam hanc potestatem: non retinetur autem, nisi per ordinationem Sacerdotum; ergo verisimile est tunc recepisse Apostolos potestatem ordinandi Sacerdotes, consequenterque fuisse consecratos in episcopos. Alii malunt factum, Joan. 20, illis verbis: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, etc.; vel certe Matth. ultimo, cum dictum a Christo fuit: *Data est mihi omnis potestas*, etc. *Euntes in mundum universum, prædicate,* etc. Ita Carthus., 4, d. 24, q. 8. Sed, ut monui, hac in re nihil est certum de tempore, circumstantiis et modo, quamvis simpliciter probabilius videatur quod proposuimus.

10. *Ad fundamentum in num.* 5. — *Ad fundamentum in num.* 6. — Nec obstat ratio primæ sententiæ. Nam certissimum est, illa Pontificum dicta non fundari in eo, quod Petrus ordinaverit omnes Apostolos; nam Pontifices, illis loquendi modis, volunt solummodo explicare certum primatum Ecclesiæ Romanæ, esseque matrem omnium Ecclesiarum, quia ad illam, ut diximus, pertinet regimen et gubernatio omnium; itemque a Petro incipere episcopalem dignitatem, quod omnium primus illam accepit, et cum majori excellentia et prærogativa quam cæteri, quantum ad jurisdictionem, de qua materia Pontifices agunt. Ad fundamentum secundæ sententiæ, respondetur illam non fuisse propriam ordinationem episcopalem Jacobi, sed designationem seu determinationem ejus ad episcopatum Hierosolymitanum, ut in eo haberet non solum delegatam, sed ordinariam etiam potestatem, possetque proinde in eo episcopatu habere successorem. Quod si intercessit forte manuum impositio, non per modum veræ consecrationis episcopalis, sed cujusdam ecclesiasticæ ceremoniæ fuit adhibita.

11. *Notatio tertia: ut Apostoli fuerint in jurisdictione pares.*—Ad extremum est in hac conclusione observandum, cum dicimus omnes Apostolos accepisse jurisdictionem in universum orbem, intelligi potestatem eam fuisse quodammodo æqualem in amplitudine objecti et loci, non vero in modis, neque in actibus talis jurisdictionis, ut jam in sequenti conclusione dicetur.

Assertio secunda, de præeminentia Pontificatus Petri, et successorum.

12. *Prima probatio ex loco Matth.* 16.—Dico secundo [1]: Petrus Apostolus fuit in hac jurisdictione cæteris superior, in eo præcipue quod illi soli sit data potestas ordinaria regendi et pascendi universam Christi Ecclesiam, ut in ea ipsi perpetuo succederetur, quod aliis Apostolis datum non est. Hæc conclusio simpliciter est de fide, patetque primo ex celebri loco Matthæi 16: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* In quo testimonio, quoniam non solum hæretici, verum etiam aliquando Catholici illud eludere conati sunt, duo certissima esse debent. Primum, totum illum sermonem Christi Domini ad Petrum esse relatum. Secundum, Petri summam potestatem et dignitatem patefacere. Primum evidenter liquet ex ipso verborum ordine; ait enim Christus Dominus: *Beatus es, Simon Barjona, et ego dico tibi,* etc. *Et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam.* Nam vox *hanc* ex proprietate sua aliquid præsens, vel de quo paulo ante sermo præcesserat, importat, nimirum Petri personam. Neque obstat illa mutatio generis masculini in femininum, quam latina translatio ex græca sumpsit. Nam in Hebræa vel Syriaca lingua, qua Christus loquebatur, utrobique est nomen *Cephas*, quod petram significat, teste Hieronymo ad Galatas primo. Unde Joannis primo, Petro prædixerat Christus appellandum nomine *Cephæ*, qua voce usus est hoc Matthæi loco, dicens: *Tu es Cephas, et super hanc Cepham,* ac si diceret: *Tu es lapis, et super hunc lapidem:* græcus autem et latinus interpres propter diversitatem masculini, et feminini generis, voces aliquantum commutarunt, re tamen vera idem retinetur sensus. Confirmatur: nam si particula *hanc*, aliquid præter Petrum designaret, sine causa Christus appellaret Simonem, ad eumque sermonem dirigeret, cum neque ad Petrum pertineret id

[1] Videri potest Vazq., de Ordine, disp. 242, c. 7, post. Salmer., tr. 36, in Acta; Henriq., l. 10, c. 3.

[1] Vide in Defens. fidei, l. 3, a c. 10.

quod dicturus esset, neque illa nominis mutatio ad præsentem sermonem prorsus referret; novo ergo imposito nomine, novi provisio muneris significata sine dubio est, ut notavit Cyrillus, libro secundo in Joannem, capite 2.

13. Et ex his etiam patet secundum ; ideo enim Petrus *petra* Ecclesiæ nominatur, quia ejus pastor et rector universalis constitutus est, ut Patres omnes exponunt. Hinc enim Concilium Chalcedonense, act. 13, Petrum vocat petram et crepidinem Ecclesiæ. Athanasius, in epistola ad Felicem Papam, quam suo et Ecclesiæ Alexandrinæ nomine scripsit : *Tu es*, inquit, *Petrus*, *et super fundamentum tuum, Ecclesiæ columnæ*, *id est, Episcopi*, *sunt firmatæ*. Chrysostomus, homilia 55 in Matth., et alii expositores, græci et latini, in illum locum ; Augustinus, serm. 11 de Sanctis, et Leo Papa, sermone 2 in Annivers. suæ assumptionis, et Maximus, sermone de Petro et Paulo; Paulinus, epistola 4 ad Severum, Petrum vocat fundamentum Ecclesiæ; et Ambrosius, in hymno quem Ecclesia sæpissime canit, Petrum vocat Ecclesiæ Petram : *Hoc*, inquit, *ipsa petra Ecclesiæ canente, culpam diluit*, quod notavit Augustinus, libro 1 Retract., cap. vigesimo primo. Eadem expositione utuntur frequentissime Patres, Anacletus Papa, epistola tertia, capite tertio; Cyprianus, de Unitate Ecclesiæ, habetur 24, quæstion. 1, cap. *Loquitur Dominus*, et epist. ad Quintum[1]. Item l. 4, epistol. 9, et epistol. ad Jabajanum; August., lib. 2 de Baptis., c. 1 : *Cæterum quis*, ait, *nesciat Petrum Apostolatus principatu cuilibet Episcopatui esse præferendum?* Tertullian., de Præscript.; Origen., homil. 5 in Exod., et homil. 6 ad Roman., quem refert etiam Euseb., libr. 6 Histor., cap. 19; Hilar., 6 de Trinit., et Canon. 16 in Matth.; Basil., lib. 2 de Spiritu Sancto; Ambros., Lucæ quinto, et sermone 47, et sermone de Fide Petri, et de Natali Petri et Pauli. Vide cap. *Non turbat*, vigesimo quarto, quæst. 5, et cap. *Fidelior*, d. 50; Hieron., in dictum locum Matth., et 1 contra Jovinian., et Jerem. 16, et Ezech. 4; Greg., l. 4, epist. 32 et 33, et l. 3, epist. 37; August., sermon. 24, 20 et 29 de Sanctis, et sermon. 124 de Tempore, et plures infra referam.

14. *Examinantur expositiones aliæ. Vide in Defens. fidei, libr. 3, capit. 21, a num. 10.* — *Prima expositio.* — At enim locum hunc non solum adversarii, sed etiam Patres aliis modis interdum exponunt, id quod oportet breviter attingere, ut veritas evidentius constet. Prima expositio est, verba illa, *super hanc petram,* non ad Petrum, sed ad Petri confessionem referri. Ita Ambros., libro 6 in Luc., capite 9; Chrysostomus, homilia 89 in Matth.; Cyrillus, dialog. 4 de Trinitate ; Hilar., l. 6 de Trinitate. Hanc expositionem Lutherani libentissime amplectuntur : si autem non excludat priorem sensum explicatum (ut excludere videtur Arboreus, libro 5 Theosoph., capite 5), qui est revera proprius et litteralis, posset hic secundus admitti, quia et una littera plures sensus patitur, et totum quod in hac expositione affertur, in se verum est; nam etiam fides est suo modo fundamentum Ecclesiæ, ut præcedenti disputatione, sectione prima vidimus, et magis accommodate ad hunc locum fides Christi, quam Petrus confessus est, dicitur fundamentum, non tanquam quod, ut dialectice loquamur, sed tanquam quo; quia nimirum confessio Petri fuit illi quodammodo ratio seu dispositio ad primatum Ecclesiæ obtinendum, ut Hieronymus, Hilarius et alii interpretantur. Et hoc modo expositio hæc in primam incidit, sicut et alia Cyrilli, nimirum intelligi fidem Petri summi Ecclesiæ Pastoris, quæ deficere non potest, cum Ecclesiæ fidem totam quodammodo sustineat. Quæ expositio non solum contraria nobis non est, sed potius bene ostendit quid sit Petrum esse petram, in qua fundatur Ecclesia, nimirum esse universalem pastorem, ex quo Ecclesiæ firmitas, et in vera doctrina constantia, tanquam ex certa et infallibili regula pendet, quem sensum habet etiam Epiphanius, 2 contra Hæreses, in 59.

15. *Secunda expositio.*—Alia expositio frequens etiam apud Patres est, petram, in qua, ut Christus pronuntiat, fundatur Ecclesia, esse ipsum quem Petrus fuerat confessus: nam ut 1 Corinth. 3 dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus Jesus ;* qui capite 10 *petra* vocatur; et Matth. 21: *Lapis angularis.* Ita Augustinus, sermone 13 de Verbis Domini, tractatu ultimo in Joan., et 1 tract., capite 21, memorat se aliquando exposuisse *super hanc petram, id est Petrum,* et quodammodo retractat potius dicendum fuisse: *Id est Christum*, quamvis tandem utramque expositionem admittat tanquam probabilem. Et quidem si de re ipsa per se loquamur, certum est solum Christum Dominum esse primum et principale fundamentum quo tota Ecclesia ni-

[1] Vide Pamel. in epist. ad Quintum, quæstion. 71.

titur, Petrum vero solum esse fundamentum, quatenus vicem Christi gerit; loquendo tamen de sensu hujus testimonii quod tractamus, certum etiam est non esse sermonem primo et per se, de excellentia quam Christus habet, sed quam Petro promisit, et de ratione propter quam illi tale nomen imposuit, ad quem, ut vidimus, totus Christi sermo dirigebatur. Ac præter argumenta facta, illud proprium hujus loci est, Christum non de se agere, quia de futuro loquitur; non dabat enim, sed promittebat Petro dignitatem; si autem de se ageret, plane assereret, super quam fundatur aut est fundata Ecclesia. Augustinus autem, quamvis locis citatis eo modo loquatur, attamen in aliis primam expositionem approbat, et in Retractationum loco arbitrium legenti committit: hoc porro tempore certum esse debet primam expositionem esse litteralem; quod si quis secundam hanc addere volet, non multum cum eo contendendum. Eo enim ipso quod, potestatem suam Christus Petro committens, ipsum petram vocat, satis docet se esse primarium fundamentum et petram Ecclesiæ.

16. *Tertia expositio reprobatur in Erasmo.* — Tertia expositio est Erasmi, Petrum ibi significare quemcumque fidelem, propter quædam verba Origenis in illum locum Matthæi, qui non ad litteram, sed per allegoriam exponens, accommodat verba Christi singulis fidelibus; litterali tamen sensu nulla ratione possunt eo modo exponi, ut ex dictis patet, atque ex his etiam quæ statim dicemus. Et probatur, quia nunquam in Scriptura singuli fideles appellantur Ecclesiæ fundamenta, sed membra; nam ipsum Ecclesiæ corpus sunt, vel certe componunt: quid est ergo quod in eis fundatur?

17. *Quarta expositio hæreticorum.—Expugnatur. — Replica hæreticorum expeditur. — Altera replica diluitur.* — Quarta expositio est, sermonem Christi dirigi ad omnes Apostolos, quia omnes sunt fundamenta. Hanc tradunt Lutherani et Calvinistæ, volentes Petrum nomine omnium Apostolorum respondisse, quod etiam dixerunt Hieronymus et Chrysostomus ibid.; et rursus Hieronymus 1 contra Jovinian.; et Augustinus, serm. 13 de Verbis Domini; sicut ergo nomine omnium loquebatur: *Tu es Christus,* etc., ita etiam omnium nomine audivit: *Beatus es, et tibi dabo,* etc. Unde ulterius addunt ea verba non esse pro Apostolis tantum in personis propriis, sed ut repræsentabant totam Ecclesiam, et ita tandem volunt promissionem Christi non Petro, sed Ecclesiæ fuisse factam. Hæc expositio plane detorquet litteram et ejus sensum, ac propterea militat contra Patres: quæ duo ostensa jam sunt, et iterum explicabuntur. Primum enim oportet intelligere verba historice et litteraliter, ut sonant, quandoquidem commode possunt eo modo intelligi, in quo nullam absurditatem includunt, quod profecto tota Ecclesia sensit; alias nihil habemus certum et statum in Scriptura. Deinde circumstantiæ omnes indicant proprium esse sermonem de Petro, quas bene ponderavit ibi Cajetanus; imponitur enim proprium nomen et novum *Petrus,* itemque nomen patris, et pronomen *tu* et *tibi,* ad illum diriguntur. Unde Patres communiter colligunt ei soli revelationem illam fuisse factam: Hilarius supra, et sexto de Trinitate citato; Chrysostomus, hom. 15 in Matth.; Cyrillus, 52 in Joan., cap. 64, et serm. 2 de Petro et Paulo; Augustinus, serm. 124 de Tempore: et eadem ratione promissionem illam *Tibi dabo*, hoc loco solum Petro factam intelligunt, ut patet ex universis citatis, et ex Leone Papa, epistol. 89; Clemente, epistol. 1; Melchiade, epistol. 1; Damaso, Siricio, et aliis Pontificibus in suis decretalibus epistolis, quos in sectione sequenti latius referemus. Idem habet Origenes, lib. 9 in epist. ad Rom.; Basilius, lib. 2 contra Eunom., et homilia de Pœnitentia; Ambrosius de Isaac, cap. 13; Optatus, lib. 1 et 2, et 16. Quocirca, cum Patres dicunt Petrum pro cæteris locutum, non intelligunt Apostolos cæteros commisisse Petro vice loquendi pro omnibus; oportuisset enim ut prius de hac re colloquerentur et convenirent quod fieri non potuit, cum neque suspicare quidem potuerint Christum quiddam simile eos interrogaturum, neque omnes per revelationem divinitatem Christi sicut Petrus cognovissent; intelligunt ergo Sancti Petrum solum inter Apostolos voluisse Christo respondere, alios vero tacendo et annuendo, consensisse; hocque modo Petrum pro omnibus dedisse responsum. Sed urgent Lutherani, nam Augustinus, tractatu 50 et ult. in Joan., et 1 de Doctrina Christiana, c. 17, et de Agone Christiano, c. 30, et Psal. 108, ait Petrum, cum audivit: *Tibi dabo*, Ecclesiam repræsentasse; alias, inquit, Ecclesia non solveret et ligaret. Respondeo his et similibus locis, non negare Augustinum, imo et expresse docere promissionem hanc vere et proprie fuisse factam personæ Petri, atque adeo in hac promissione contineri universalem Ecclesiæ primatum illi

promissum; vult ergo Petrum ideo tunc præfigurasse Ecclesiam, tum quia non in suum, sed in Ecclesiæ commodum erat potestatem accepturus; tum quia non per ipsum solum caput erat exercenda, sed aliis etiam Ecclesiæ ministris communicanda; tum denique quia non personæ tantum Petri fiebat promissio, ut scilicet ipse solus illa frueretur, sed ut perpetua successione in Ecclesia maneret; atque hoc modo verissime dicitur promissionem illam factam fuisse Ecclesiæ, non in singulis membris, vel communitate, sed in ea parte, sicut dicimus Germanis datum esse imperium Romanum, non communitati, sed illorum principali. Objiciunt ulterius, quia alii etiam Apostoli vocantur *fundamenta Ecclesiæ*, ad Ephes. 2, et Apocalyps. 21. Respondeo illos etiam fuisse suo modo fundamenta, cum per illos fundatæ sint Ecclesiæ per orbem universum, et per illos disseminata est certa et Catholica doctrina; qua ratione etiam prophetæ ibidem dicuntur *fundamenta*; sunt præterea fundamenta, quia sunt universales Pastores, ut dixi. At enim quamvis hac ratione nomen hoc commune sit, proprio vero ac peculiari titulo Petrum spectat, quia, scilicet, ipse fuit pastor et dux eorumdem Apostolorum, et ejus sola dignitas perpetuo erat in Ecclesia conservanda. Unde recte Hieron. et D. Thomas, dicto loco: *Etsi super omnes*, inquit, *Apostolos Ecclesia fundata sit*, *tamen singulariter fundatur in Petro*, *quia ipse electus est caput omnium.*

18. *Quinta expositio etiam hæreticorum evertitur.*—Ultima expositio, seu potius calumnia hæreticorum est, Christum, promittendo claves Petro et potestatem ligandi, nullam dignitatem superioris aut pastoris promisisse, sed tantum nudam Evangelii prædicationem, per quam homines Deo conciliantur, 2 Corinth. 1. Hæc tamen hæresis etiam per se satis improbabilis ostenditur; destruit enim vim ipsorum verborum et metaphoræ Christi, quæ usitata est in Scriptura, ad significandam pontificiam dignitatem, ut patet Isai. 9 et 22, et Apoc. 3, et Matth. 18 et 23; pugnat etiam cum communi expositione Patrum, quos jam citavimus. Ac præterea videri potest Chrysostomus, homil. 55 in Matth.; et Gregorius, l. 4, epist. 32; Hieron., epist. ad Hedibiam, q. 9, tandemque ex dicendis in sequenti testimonio magis impugnabitur hic error, qui latius etiam improbandus est in materia de clavibus[1].

[1] De Clavibus, tom. 1, de Pœnit. disp. 26.

19. *Secunda probatio ex locis Joan.* 21.—Secundo, principaliter probatur conclusio ex illo Joann. 21: *Pasce oves meas*, quæ verba ad solum Petrum fuisse dicta[1], Patres omnes interpretantur, Chrysostomus, Cyrillus, Augustinus, ibi; Leo Papa, serm. 3 suæ assumptionis; Ambrosius, Lucæ ult.; Maximus, sermone de Petro et Paulo; et evidenter patet ex contextu, sic enim incipit illa narratio Evangelica: *Simon Jona*, *vel Joannis* (idem enim valent, quod ad hebraicum nomen attinet), *diligis me plus his*? et illa quæ subsequuntur: *Pasce oves meas*, et: *Cum esses junior*, ad solum Petrum diriguntur: illo autem verbo, *pasce oves meas*, metaphorice significavit Christus episcopalem dignitatem et potestatem, quamvis hæretici solam Evangelii prædicationem intelligant eo loco fuisse Petro a Christo præceptam; ac Patres universi pastoralem curam intelligunt illi commissam; est autem Pastoris munus non tantum alimenta præbere, sed etiam regere, ducere, tueri gregem, revocare errantes oves, compellere si necesse sit, et alia obire munia, quæ late prosequuntur Gregorius in Pastorali; Chrysostomus, libro de Sacerdotio, præcipue libro 2 (ubi, ex hoc testimonio, Petri dignitatem et prælationem late confirmat); Bern., 2 de Consideratione, Græcique omnes in illum locum, et ibidem Augustinus, exprimens eo loco oves pascendas et regendas Petro esse commissas, et facit Scripturæ phrasis, quæ *pastoris* voce principis et superioris munus significare solet, ut patet Isai. 44, in fine; Ezech. 34, initio; Nahum. 3, v. 18, et sæpe alias.

20. *Hæreticorum calumnia ad citatum locum.* — Respondent adhuc hæretici, quamvis hoc totum verum sit, non tamen inde concludi Petro majorem dignitatem quam cæteris Apostolis fuisse datam; nam et alii Apostoli constituti sunt pastores ovium Christi, unde nihil novum hic Petro conceditur. Verum, ut ait Cyrillus, l. 12 in Joan., c. 64, in fine: *Apostolatus ejus renovatur dignitas*, *ne propter negationem labefactata videretur.* Sed ut de cætero hanc calumniam excludamus, advertendum, ex dictis circa præsens testimonium, promisisse Christum Petro singulariter fundaturum se super eum Ecclesiam, illique regni cœlestis claves traditurum, Matth. 16.

[1] Vide in Defens. fidei, lib. 3, cap. 10, a n. 16.

Et capite 18, eidem cum cæteris Apostolis universalem potestatem ligandi et solvendi generaliter promisisse; utramque ergo promissionem post resurrectionem implevit, posteriorem hanc et generalem, Joann. 20, ut supra vidimus; priorem singulatim Petro factam, in c. 21 Joan. Unde hæc singularis concessio aliquid sine dubio continet, quod in illa generali non continebatur; nam generalis Petrum etiam comprehendebat, et ex illa jam satis constabat, ob negationis culpam, non fore Petro denegandam promissam semel apostolicam dignitatem; aliquid ergo novum postea illi datum est; atque ut significaret Christus Dominus hanc singularem traditionem priori singulari promissioni respondere, eodem nomine illud compellat *Simon Joannis*; et sicut illic fidei, ita hic charitatis confessionem ab illo exigit; ter autem interrogat, ut trinæ negationi trina confessio correspondeat, quod adductis verbis Cyrillus significavit, cum dixit Christum Dominum confirmasse Petro primatum, non quem re ipsa ante obtinuerit, sed spe et promissione, quam asserit non fuisse vacuam ob negationem. Ita exponunt etiam Ambrosius, Psal. 47; Augustinus, epistola 50; Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi 2; Optatus, libr. 2 contra Parmen.; Bernardus, serm. de Petro et Paulo; Arnob., Psalm. 108; Theophylact., Luc. 22.

21. *Altera calumnia.—Dissolvitur.*—Aliter præterea conantur hæretici subterfugere vim hujus loci, Christum non commisisse Petro oves universim; non enim dicit : *Pasce omnes*, sed *meas*, quod idem verificari potuit pro cæteris Apostolis, imo pro quolibet Episcopo; non ergo hinc constat datam fuisse Petro universalem potestatem, sed cum maxime, inquiunt, colligi potest Petro fuisse datam curam Judæis prædicandi, juxta id ad Gal. 2 : *Creditum est mihi Evangelium præputii, sicut et Petro circumcisionis*, etc. Respondendum cum Bernardo, lib. 2 de Considerat., c. 8, sic scribente: *Pasce oves meas, quas? illius, vel illius populi, civitatis, vel regionis, aut certi regni? Oves meas, inquit : cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.* Quibus verbis, præter Bernardi auctoritatem, multæ etiam rationes continentur. Prima : nulla est major ratio designandi has vel illas oves; vel ergo omnes commisit, vel nullas. Secunda, dum dicit *meas*, totum suum ovile aperte intelligit, sicut qui alteri commendat filios vel discipulos, qui in testamento relinquet sua bona, nihil excipit. Tertio, patet a simili, Joan. 10: *Cognosco oves meas, et oves meæ vocem meam audiunt, et vitam æternam do eis.* Tandem hic est Patrum sensus et Ecclesiæ, quæ Petro canit : *Tu es pastor ovium, princeps Apostolorum. Tibi tradidit Deus omnia regna mundi*, etc. Consentiunt Leo Papa, Chrysostomus, Ambrosius, Theophylactus, et alii paulo ante citati; Epiphanius, in Anchorato, circa finem; Gregorius, l. 4, Epistol. 32; Augustinus, in id Psal. 103 : *Potabunt omnes bestiæ agri.* Qui Patres ex illo etiam discrimine verborum Christi : *Pasce agnos meos, pasce oves meas*, colligunt omnis generis et conditionis homines, sive inferiores, sive superiores, Petro fuisse commissos; quod vero hæretici adjungunt, Judæorum curam specialiter fuisse Petro commissam, aperte falsum est. Nam primo si loquamur de ministerio prædicationis, de quo hæretici ipsi loquuntur, constat ex Matth. ult., non solum Petro, sed etiam omnibus Apostolis datam fuisse potestatem docendi omnes gentes; et Actor. 10 et 15, Petrus specialiter mittitur ad prædicandum gentibus; constat etiam ex traditione perpetua præcipuas gentium Ecclesias, Antiochenam, Romanam, et alias, præcipue per Europam, a Petro fuisse erectas, ut docet Innocentius I, epist. 1; sicut e contrario Paulo non solum datum est gentibus, sed Judæis etiam prædicare, Actor. 9. Unde 1 Corinth. profitetur se Judæis Judæum factum esse, ut omnes lucrifaceret; itaque non potest ea ratione astringi Petri potestas, nec illi designari possunt certæ quædam oves magis quam aliæ. Quod vero adducitur ex 2 ad Galatas, accipiendum est secundum quamdam accommodationem; convenit enim inter Apostolos ut regiones mundi inter se dividerent, ac forte Petrus et Paulus inter se statuerunt ut alter principaliter attenderet conversioni Judæorum, gentium alter, ut late Hieronymus eo loco exponit, qui in epistola ad Salvinam, paulo post initium, ait, postea Petrum ab angustia circumcisionis translatum esse ad præputii latitudinem.

22. *Tertia probatio ex prærogativis Petri in Evangelio contentis, de quibus recenter Jacobus Bayus, l. 2 Institutionum; cap.* 117. — Tertio, principaliter probatur conclusio ex aliis locis Evangelii, et ex Actorum libro, in quibus indicatur hæc Petri dignitas. In Evangeliis enim sunt multa alia dignitatis signa : primo, illi singulariter mutatur nomen, et aliud imponitur, quod semper retinuit, ac valde accommodatum ad significandam futu-

ram dignitatem, denique nomen quod ipsi Christo, quia primum caput et fundamentum Ecclesiæ est, sæpissime in Scriptura tribuitur; dum igitur suum nomen communicat, dignitatem etiam communicare aperte indicat, quod bene ponderavit Leo Papa supra. Secundo, cum recensentur Apostoli, primo loco Petrus apponitur, et sæpe ipse describitur ut caput et dux aliorum; Matthæus quoque, c. 10, referens Apostolorum nomina, inquit: *Duodecim Apostolorum nomina hæc sunt: primus, Simon*, etc., et ad reliquos progreditur, absque terminis numeralibus. Unde in particula *primus* primatum fuisse indicatum, notavit ibi Albertus Magnus. Vide Ambrosium, in ad Corinth. 12; Augustinum, tractatu ult. in Joann. Dices: ad Galat. 2, Petrus nominatur post Jacobum. Respondeo primo quod Augustinus, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus contrario ordine videntur legisse; item non oportuisse Paulum semper scrupulose observare illum ordinem, vel certe, quia tres tantum numerabat, Petrum digniori loco, scilicet medio, constituit. Tertio, significatur hæc dignitas Petri, quoties ipse singulariter nominatur, cæteri vero Apostoli universe atque confuse; sic Angeli præcipiunt mulieribus: *Ite, dicite discipulis ejus, et Petro,* Marci 16; et Paulus, 2 Corinth. 12: *Cæteri Apostoli, et fratres Domini, et Cephas.* Quarto, huc spectat quod Petrus fere semper loquitur nomine omnium, ut ponderatur Cyrillus, in id Joann. 6: *Domine, ad quem ibimus;* et Chrysostomus, homilia 44 in Matth. Quinto, fuit etiam non parvum indicium futuræ dignitatis, quod illi Christus edixit, ut pro se et ipso Christo solveret tributum; quod tamen per capita familiarum solvebatur, ut Lyranus et alii notant, et hoc indicium ponderarunt bene Origenes, Chrysostomus et Hieronymus Matth. 17; Augustinus, q. 75 Novi testamenti. Sexto, fuit etiam indicium, quod, jubente Christo, solus super populos, qui per aquas significantur, venit ad Christum, Joann. 21. Unde Bernardus supra: *Petrus,* inquit, *gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, quia non uni populo, sed cunctis præesse deberet; siquidem aquæ multæ, populi multi.* Septimo, facit quod Christus inter viros primum apparuit Petro post resurrectionem, juxta id Luc. 24: *Surrexit Dominus vere, et apparuit Simoni;* ubi Ambrosius id notat, et Chrysostomus ac Theophylactus in id 1 Corinth. 15: *Visus est Cephæ.* Huc etiam accedit quod illi, ut supra vidimus, plus qam cæteris Apostolis vera Christi divinitas et filiatio naturalis revelata est, quia nimirum Christi mysterium et totum fidei negotium ad Petrum maxime pertineret in posterum. Unde Clemens I, epist. 1, Petrum vocat *primitias electionis Christi.* Et his similia sunt alia multa in Evangeliis, quæ a Patribus observantur, ut quod duo miracula in ejus piscatione operatus sit Christus, quæ notavit Ambrosius, serm. 11, et Augustinus, tract. 122 in Joan.; quod illi primo laverit pedes, teste Augustino, Joan. 13, quamvis Chrysostomus et alii primum velint fuisse Judam; quod ad quædam mysteria, quæ remotis arbitris Christus operabatur vel ostendebat, Petrus semper vocatus fuerit.

23. *Item ex prærogativis contentis in Actibus Apostolorum.* — Ad hæc, reperiuntur similia alia vel majora signa, quæ post ascensionem Christi dedit Petrus suæ dignitatis in Apostolorum Actibus, quæ potius continent usum et exercitium tantæ potestatis, Actor. 1. Petrus confestim proponit electionem faciendam novi Apostoli, loco Judæ; quod ponderans Chrysostomus ibi, hom. 3: *Cognoscit,* inquit, *a Christo creditum gregem,* Act. 2. Primus promulgat Evangelium, ut notat idem Chrysostomus, Act. 3. Primus fidem miraculo confirmat, ut advertit Ambrosius, sermone 68, Act. 4. Ipse solus pro omnibus in concilio Pharisæorum causam agit, cap. 5, mortis judicium in Ananiam et Saphiram profert, et cap. 10, ei primum fit revelatio vocandarum gentium ad Evangelium; capite 15, de seipso affirmat Evangelium gentibus prædicasse, ut ait Chrysostomus, hom. 22 in Acta; præterea, c. 15, primus inter Apostolos sententiam dicit, quam alii sequuntur; quod advertunt Clemens, l. 6 Constitut. Apostol., cap. 12; Hieron. ad Aug., cap. 11, inter ipsius epist.; Theodoret., in epistola ad Leonem. Tandem permulta alia sunt Scripturæ loca, in quibus hæc eadem dignitas et potestas indicatur, ut illud Luc. 22: *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Sic notant Augustinus, lib. Quæstionum novi et veteris Testamenti, quæst 25; Chrysostomus, hom. 3 in Acta; Lucius Papa I, Felix I, Marcus I, in Epistola decretali; Agatho, in Epistola synodi; Theophylactus, ibi. Ponderari etiam solet quod cap. 12 Actorum legatur, quod tota Ecclesia pro Petro tanquam pro capite funderet orationem. Item quod, ad Galat. 2, Paulus ascenderit Hierosolymis videre Petrum: *Quia ei delegaverat Dominus curam Ecclesiarum,* ait Ambrosius.

24. *Quarta probatio.* — Quarto principaliter, quamvis simpliciter non possit hæc veritas ratione demonstrari, quia est quodam particulari Christi Domini facto et voluntate, attamen, suppositis quæ diximus, fieri potest evidens illius conjectura; ostendimus enim oportuisse institui a Christo Domino, qui post ascensionem ejus dux esset, totiusque Ecclesiæ caput; fieri autem non potuit ut Christus Dominus ipsis duodecim eam dignitatem omnino æqualiter concederet, nam vel omnes ita illam reciperent, ut in eorum successoribus perpetuo duraret, quod est plane absurdum; sic enim duodecim, ut minimum, essent capita Ecclesiæ, seu potius tot capita quot Episcopi, quod incredibilem pareret confusionem; vel nullus ita reciperet eam dignitatem, ut in ea esset successio; hoc vero aperte facit contra debitam institutionem, cujus ordo hierarchicus debitumque regimen perpetuo conservanda erant, sicut et ipsa Ecclesia; ergo oportuit eam dignitatem ita uni tradi, ut illi succederetur, et non aliis. Quod si uni ex duodecim hoc datum est, nullus inficiabitur Petrum fuisse, suppositis tam multis ejus privilegiis quæ recensuimus. Simile argumentum est, quod, licet omnes Apostoli in universum orbem potestatem receperint, ut dixi, attamen ipsa ratio ordinis, unitatis ac perfectæ congregationis, postulabat ut unus eorum esset superior, et prælatus cæterorum; nam multitudo sine ordine parit confusionem, quam rationem perpendit Cyprianus, lib. de Unitate Ecclesiæ, et epistola ad Jubaian, et sæpe alias; Nazianzenus, oratione 21 de Modestia in disp. adhibenda; Epiphan., hæres. 51; propthereaque vocant Petrum ducem discipulorum; et D. Thomas 2. 2, q. 33, art. 4, ad 4, scribit Paulum subditum fuisse Petro, quod etiam affirmat Augustinus epistola 19, et ad hunc modum loquuntur Clemens I, et alii Pontifices supra relati, de omnibus Apostolis respectu Petri.

25. *Duplex eminentia Petri inter Apostolos. — Additur tertia et explicatur.*—Ex quibus intelligitur Petrum duplici titulo superasse dignitate et potestate cæteros Apostolos. Primo, quia hæc dignitas fuit in eo, ut in pastore ordinario totius Ecclesiæ, cui succedendum erat, ut adhuc amplius sectione sequenti ostendetur; in aliis vero non ita, sed eorum potestas quodammodo delegata erat et ex privilegio. Secundo: quia juridictio Petri se extendebat ad ipsas personas Apostolorum directe; nimirum poterat illis præcipere, atque huc vel illuc mittere. Addimus tertio ad Petrum spectasse curam universalis Ecclesiæ quasi per se primo, hanc enim oportuit in uno inveniri; cum tamen ad cæteros tam universalis potestas non nisi secundario esset demandata. Declaratur, nam singulis Apostolis data est tanta potestas in hunc sensum, ut ubique gentium possent prædicare, absolvere, Episcopos instituere, et similia; non tamen ut possent singuli universalem Ecclesiæ ordinem præscribere, aut leges condere, quæ totam obligarent; namque si hoc possent singuli, magna confusio oriretur. Quapropter in hoc etiam Petri potestas super alios eminebat. Ex qua excellentia pleraque resultant, quæ de Petro legimus, quæque ad hanc spectant dignitatem. cujusmodi est librum approbare, Ecclesiæque proponere tanquam canonicum, ut de Evangelio Marci notat Tertullianus, lib. 4 cont. Marcion., et ex Clemente, Papa referunt Euseb., lib. 2, cap. 15; Niceph., lib. 5, capite 18; quo etiam spectat voluisse Paulum Evangelium suum cum Petro conferre, *ne in vacuum cucurrisset,* propter auctoritatem scilicet Petri, inquit Hieronymus, citata epistola ad Augustinum, et Tertullianus supra. Atque hæc sufficiunt in hujus veritatis confirmationem; Patres enim plures non oportet iterum adducere, cum explicando Scripturæ testimonia satis multos retulerimus, et in sequenti sectione latius hujus rei perpetuam traditionem afferemus.

26. *Prima hæreticorum objectio. — Secunda. — Tertia.* — Contra hanc porro veritatem potest objici primo [1], quia Actorum octavo, Petrus simul cum Joanne mittitur ab aliis Apostolis Samariam, quod est signum cujusdam æqualitatis. Secundo, cap. 10, Jacobus in Concilio definit et ejus sententiam alii sequuntur. Tertio, ad Gal. 2, Paulus reprehendit Petrum, ostendens se superiorem, vel certe æqualem, et 2 ad Corinth. 11, ad se pertinere dicit *omnium Ecclesiarum sollicitudinem.* Quarto, Clemens, 1 epistola, vocat Jacobum Episcoporum Episcopum, eumque regere universam Ecclesiam pronunciat. Deinde, ad exterminandam Petri dignitatem, recolunt hæretici plura ipsius peccata, partim vera, partim ab ipsis impie conficta; observant etiam quod in antiquis imaginibus Paulus ad dextram Petri depingatur, et similia quæ non

[1] Vide in Defens. fidei, l. 3, c. 11, n. 17.

refero, quia nihil ad institutam controversiam pertinere videntur.

27. *Ad primum.--Ad secundum.--Ad tertium ut quidam respondeant.--Impugnatur.-Aliorum responsio displicet.--Accommodatior ex Augustino et cæteris interpretibus ad locum Pauli.— Ad quartum.* — Ad primum ergo respondeo, *mittere* non significare semper auctoritatem in mittente, quia sæpe fit permittendo, consulendo, vel rogando, non præcipiendo, quo pacto amicus dicitur amicum mittere, et Matt. 2 legitur Herodes misisse Magos in Bethleem. Vide Turrecrem., lib. 2, cap. 14, ad 3. Ad secundum, nego definivisse Jacobum, sed subscripsisse potius et consensisse sententiæ Petri : ita Hieronymus, epistola ad Augustinum supra citata; Theodoret., epistola ad Leonem de eadem re. Verum quidem est Jacobum, Petro consentiendo, simul præbuisse consilium circa modum in illius rei executione tenendum ; quod licet etiam inferiori coram superiore præstare. Ad tertium quidam occurrunt Cepham, quem Paulus reprehendit, non fuisse Apostolum, sed unum aliquem ex 70 Discipulis ; sic refert Eusebius, 1 Histor., capite 11, ex Clemente Alexandr., 4 Stromat., et Eunomius etiam ad Galat. 2. Sed plane repugnat hoc, non solum communi expositioni Patrum græcorum et latinorum, sed etiam ipsi contextui ; nam ille idem Cephas cum Jacobo et Joanne dicuntur *columnæ Ecclesiæ*, et in quibusdam codicibus græcis loco *Cephæ* legitur *Petrus*. Alii ergo volunt reprehensionem fuisse in gratiam Judæorum, quod indicant Origenes, et alii Græci ; sed hoc etiam caret fundamento, planeque videtur repugnare verbis Pauli : *Cum vidissem quod non recte ambularent*, etc. Unde Augustinus, de agone Christiano, capite 30, et tribus epistolis ad Hieronymum, et divus Thomas 1. 2, quæstione 103, art. 3, ad 2, sentiunt peccasse Petrum venialiter, ob idque fuisse a Paulo reprehensum ; interdum namque inferior potest corrigere superiorem cum debita modestia et reverentia, ut suo dicetur loco; maxime quando id aut proximorum salus aut honor fidei requirit [1]. Vide D. Thomam 2. 2, q. 33, art. 4, ad primum ; Adrianum IV, q. 9; Sixtum, l. 1 Biblioth., Annot. 107, et lib. 6, Annot. 274. Alio vero in loco Paulus fatebatur habere se omnium Ecclesiarum sollicitudinem, et ob charitatis officium, et ob Apostolicum munus, cui tamen Petrus esset superior, ut ostensum est. Ad quartum, respondetur primo id fuisse genus modestiæ et honoris, quem merito Clemens Jacobo tribuit tanquam Apostolo, et fratri Domini. Et secundo, quia revera Episcopus erat multorum Episcoporum sibi subditorum. Tertio, quia erat tanquam decus et exemplar aliorum Prælatorum.

[1] Vide infra in tr. 3, disp. 8, sect. 5.

28. *Quæstiuncula incidens deciditur.* — Ex occasione autem resolutæ quæstionis, agitari poterat an Apostoli, qui Petro supervixerant, fuerint vere subditi Episcopo Romano, Petri successore, de qua re nihil apud auctores me legisse memini ; videtur tamen ex dictis sequi, inferiores extitisse jurisdictione, atque adeo jurisdictioni Pontificis Romani subjectos, quamvis aliis prærogativis et excellentiis fuerint superiores. Primum plane patet ex dictis ; nam eadem potestas et jurisdictio quæ fuit in Petro, transfusa est in successores ; quare in tribus jam dictis conditionibus superabant illi viventes Apostolos, scilicet in objecto potestatis, nam ad successorem Petri pertinet per se primo cura et gubernatio totius Ecclesiæ, quod ut dixi non competivit cæteris Apostolis. Secundo, potestas illa extendebatur ad omnes et singulas personas, etiam Episcoporum, quia id exigebat ratio ordinis et unitatis ecclesiasticæ. Tertio, potestas Pontificis Romani semper fuit ordinaria, et perpetuo in Ecclesia mansura ; non sic autem in cæteris Apostolis.

SECTIO II.

An potestas et universalis Ecclesiæ Pastoris dignitas, quæ in Petro fuit, in episcopo Romano per continuam successionem permanserit, usque ad eum qui nunc Cathedram Ecclesiæ tenet, Gregorium XIII?

1. *Quatuor errores ex hæreticis resumuntur.* — In hac quæstione varie erratum est [1], eo quod semper hæc dignitas hæreticis hominibus infensa fuit et odiosa ; præcipue vero hisce temporibus incredibili ira et odio in Summum Pontificem sunt commoti, quorum verba ut omittamus, quoniam indigna sunt quæ referantur, sententia breviter hæc est. Primum negant, ut vidimus, Petri primatum ; secundo, etiamsi in Petro illam dignitatem admittant, negant illi successorem, ac volunt

[1] Vide in Defens. fidei, l. 3, a c. 12, usque ad 20.

fuisse tantum peculiare beneficium Petro concessum ob singularem Christi erga illum amorem; tertio, ut demus, inquiunt, succedi Petro, non subinde necesse est unum successorem esse, sed possunt esse aut duo, ut Romanus et Constantinopolinus episcopi, vel quatuor Patriarchæ, vel aliquid simile, ut quisque rex in suo regno; quarto, si unus, inquiunt, succedere debet, potius Hierosolymitanus episcopus, quam Romanus existimandus est, quia primus ille episcopalem sedem post Petrum habuit, aut forte Constantinopolitanus. Ex his tamen dictis quartum hoc nullum prorsus fundamentum habet, quia neque ex Christi Domini institutione, nec ex legitima successione, aut jure hæreditario, aut ratione certa, vel apparenti, ostendi potest, aliquem ex dictis episcopis esse universalem Pastorem Ecclesiæ, ut ex sequentibus clarius constabit; reliqui etiam errores fere in superioribus exclusi sunt, et in sequentibus crebro contra illos agemus; quare, iis omissis,

2. *Assertio prima. — Probatur auctoritate Concilii Constant., Martini V.—Accedit ratio.* — Dico primo: Petri dignitas, et Summi Pontificis Ecclesiæ munus, non cum ipso Petro extinctum est, sed ad aliquem ejus successorem manavit: est de fide definita in Concilio Constant., sess. 8, 15 et 27, et in Bulla Martini V; et ostensa satis est in præcedenti sectione ex locis Evangeliorum, et expositione omnium Patrum, qui hac maxime in parte docent dignitatem Petri cæterorum Apostolorum dignitatem superasse, quod nimirum ipse solus universalem potestatem ordinariam, et in Ecclesia perpetuo mansuram acceperit; ideoque super illum peculiariter dici fundatam Ecclesiam. Unde Leo Papa, sermone secundo de sua ad Pontif. assumptione: *In Petri sede sua vivit potestas, excellit auctoritas.* Idem, epistola ad Anastasium; Anaclet., epistola 3; Chrysostomus etiam, lib. 2 de Sacerdotio, id colligit ex illo Joan. 12: *Pasce oves meas;* commisit enim Petro oves non victuras tantum vivente Petro, sed omnes simpliciter, quia omnium curam gerebat, quas tamen omnes Petrus in persona sua pascere non poterat; commisit ergo illas Petro et successoribus. Hinc Paulus, ad Ephes. 4: *Quosdam dedit Pastores ad consummationem Sanctorum, donec occurramus omnes in virum perfectum.* Si enim, teste Paulo, Christus constituit Pastores duraturos usque ad diem communis resurrectionis, quia tamdiu durabit Ecclesia militans, cui Pastores sunt necessarii, multo certe magis caput pastorum continua successione duraturum fuit, cum multo magis necessarium sit quam cæteri, neque hodie minus quam in principio nascentis Ecclesiæ, ut in tanta gentium diversitate et morum varietate unum semper Christi ovile integrum et unanime conservetur. Confirmatur primo, nam Petro non est data dignitas universalis Episcopi propter ipsum, sed propter Ecclesiam, ut recte Augustinus, lib. de Pastoribus, cap. 10, ait; ergo si Ecclesia semper est, semper indiget ea dignitate. Confirmatur secundo, nam in lege veteri constitutum est supremum Sacerdotium, quod continua successione tamdiu perseveraret, quamdiu lex illa vigeret; ergo a fortiori in lege nova, quæ perfectior est; diversa licet ratione successionis; in veteri quippe lege carnalis erat successio, quia lex ipsa erat imperfecta, nunc vero per electionem, ut infra tractandum est. Confirmatur ultimo, nam ostensum est supra, totam Ecclesiæ hierarchiam ex Christi institutione ad unum supremum caput esse revocandam, et Ecclesiæ regimen ex eadem institutione esse monarchicum; sed Ecclesiæ hierarchia, et illius regimen semper durat continuata quadam successione, ex eadem Christi institutione; ergo et ipsius caput modo eodem.

3. *Assertio secunda.* — Dico secundo: post divum Petrum, semper exercuit in Ecclesia supremi Pastoris et Episcopi dignitatem et potestatem Romanus Episcopus. Hæc conclusio cum non tam sit de jure quam de facto, potius testibus et historiis quam rationibus confirmanda est. Testes vero ad quinque capita revocari possunt, nimirum, Pontifices, Concilia, Patres, Imperatores, ipsosmet hæreticos. Ex historiis autem decem signa hujus potestatis, quæ manifeste illam indicant, afferri possunt.

4. *Primus modus probandi assertionem, per varia nimirum testimoniorum genera. — Primum genus testium, Pontifices. — Habentur epistolæ in tom. 1 epistol. pontific.—Effugium obstruitur. — Altera calumnia removetur.* — Primo itaque arguitur ex auctoritate Pontificum; plerique enim editis Epistolis suis decretalibus hanc sibi ascribunt dignitatem. Clemens, Anacletus, Zephirinus, qui Apostolicam auctoritatem in sua sede cognoscunt, et in illa graviores causas determinandas esse docent; Callistus: *Nulli dubium est quod Apostolica Ecclesia caput sit omnium Ecclesiarum.* Julius 1, Gelasius, Vigilius, eamdem dignita-

tem latissime tuentur, et fere reliqui omnes usque ad Gregorium, quos brevitatis causa prætermitto; nam in primo tomo Conciliorum innumera de hoc argumento continentur, et in epistolis Leonis et Gregorii. Vide specialiter epistolas 73, 79, 82, 87 Leonis, et 36, lib. 6 Registri Gregorii, et insignem Agathonis Papæ ad Michaelem imperatorem, quæ tota est de hac re; rescriptum Damasi ad Concilium Mauritaniæ. Neque vero horum Pontificum auctoritas infirma est, quod in propria causa loquantur, ut quidam hæretici objiciunt, primo, quia fuerunt præstantes sanctitate viri, atque etiam martyres non pauci; quos ambitione ductos putare et impium est, et stultum dicere, quia non tam in propria quam in communi totius Ecclesiæ causa loquebantur, ad cujus firmitatem et stabilitatem pertinet, ut in ea unum caput perseveret, et non sint schismata, sicut recte dixit Cyprianus, libro de Unitate Ecclesiæ. Denique, si non vere, sed arroganter scriberent, antiquiores certe Ecclesiæ Episcopi et Patriarchæ illis sese opponerent, et eorum audaciam taxarent; quod tamen nunquam fecerunt, sed magis potius cum veneratione decreta illa susceperunt, ut in sequentibus videbimus. Neque etiam obstat quod alii hæretici calumniantur, epistolas, quæ in tomis Conciliorum aut seorsim etiam circumferuntur, non fuisse ab iis quibus tribuuntur conscriptas, sed ante 400 annos fuisse inventas confictasque ab adulatoribus monachis, quam esse manifestam calumniam constat. Nam Isidorus qui floruit tempore Magni Gregorii, hoc est ante mille annos, illarum mentionem fecit; antiqui etiam collectores Canonum, Bruchardus et alii, eas referunt, non tanquam suo tempore recenter natas, sed in vetustissimis codicibus repertas. Damasus præterea, in Vitis Pontificum, earum meminit, ac multa in Conciliis generalibus ex illis referuntur, et apud antiquos historiographos reperiuntur passim. Denique de epistolis Leonis et Gregorii tam est evidens ex stylo, et perpetua traditione, ut nullus unquam de iis dubitaverit, neque qui sanæ mentis sit dubitare potuerit.

5. *Secundum genus testium, Concilia generalia.*—Secundo arguitur ex Conciliis, et primo ex Nicæno, in cujus canone 6 ita pronuntiatur : *Ecclesia Romana semper habuit primatum*, etc. Et quamvis in exemplaribus quæ sunt in manibus, prætermittantur verba hæc in dicto canone, attamen in Concilio Chalcedonensi Act. 16, dicto modo citantur, Patresque ibi existentes approbant; atque ita etiam vertit Dionysius, ut notavit Alanus, in 2 dialogo. Extat etiam can. 2, quod omnibus liceat ad Episcopum Romanum appellare; can. etiam 44, nuper ex arabico conversus, ejusdem Concilii Nicæni, primatum Petri et Episcopi Romani Petro succedentis declarat, ut refert Turrian., libro 3 de Dogmat. characteribus. Sciendum est enim ex epistola Athanasii et Episcoporum Ægypti ad Marcum Papam, acta illius Concilii fuisse combusta ab Arianis. Unde in historia Græcorum præter symbolum et 20 canones nihil aliud habetur. Athanasius vero refert viginti canones in eo Concilio fuisse editos, in quibus privilegia Romanæ Sedis explicabantur, simulque auctoritas congregandi et confirmandi concilia asserebatur. Quod juramento etiam confirmat Athanasius, cum Concilio Alexandrino in epistola ad Felicem II; idemque habetur in rescripto Felicis, et tradit Lyberius Papa in sua epistola. Et cum aliquando accusaretur Athanasius ab Ario, quod, damnatus in Concilio Antiocheno, ad Julium Papam appellasset, canonibus Concilii Nicæni se defendit, quos a Marco Papa integros impetraverat, ut in Concilio Florentino, sectione 70, ubi hæc quæstio agitata est, palam refertur. Idem colligitur ex epistola prima et secunda Julii I ad Episcopos Orientales. Eorumdem canonum meminit Concilium Mauritanum Damaso scribens, ac Damasus in suo rescripto. Innocentius I, epistola ad Victor.; Carthaginensem Episcopum, cap. 3, et epist. ad Oriental., quam refert Niceph., l. 13 et 32.

6. *Objectio contra citatum canonem. — Objectionis evasiones duæ improbantur.*—Sed objiciunt in illo canone 5 sic ulterius haberi : *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Lybiam et Pentapolim, ut Alexandrinus Episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romæ Episcopi parilis mos est;* cujus canonis sensus esse videtur, Patriarcham Alexandrinum esse supremum caput in suo patriarchatu, sicut est Episcopus Romanus in suo. Nam, licet in quibusdam exemplaribus omittatur vox *parilis*, ut patet ex Concilio Chalcedonensi, act. illius 16, id vero nihil refert, quia idem sensus retinetur. Neque etiam placet quod Miranda, in Summa Conciliorum, ex quodam, ut ipse refert, vetustissimo exemplari, ait non esse legendum *Romano Pontifici*, sed *Metropolitano*, quoniam vulgares codices omnes habent *Pontifici Romano*, et in Concilio Chalcedonensi ipse legatus Leonis I similiter legit.

7. *Aliorum evasio probabilior.—Non tamen satisfacit.—Verior responsio ex Nicolao papa.* — Quare occurrunt alii, distinguendas esse in Romano Pontifice dignitates duas : aliam Summi Pontificis totius Ecclesiæ, de qua non sit sermo in verbis allatis; aliam Patriarchæ Occidentis, secundum quam fiat comparatio inter Patriarcham Alexandrinum et Romanum, ut, scilicet, Ecclesiæ quæ designatæ erant Patriarchæ Alexandrino ita illi sint subditæ, sicut Ecclesiæ Occidentis subdebantur Romano Episcopo, ut Patriarchæ spectato. Ita intelligere visus est hunc locum Theodorus Balsamon, in Expositione hujus canonis, et Ruffinus, lib. 10, cap. 6, quamvis auctor hic limitet talem jurisdictionem Episcopi Romani ad suburbanos Episcopos, maximeque vicinos Romæ, quod sine ullo fundamento scribit. Unde illa expositio sano modo intellecta probabilis est, et potest esse utilis ad intelligendas locutiones alias, quæ in variis locis reperiuntur, ut in synodo Romana sub Agathone, quæ refertur actione 4 sextæ synodi, et in epistola Constantini imperatoris, quæ eidem sextæ synodo præfigitur, et in epistola Flaviani, Episcopi Constantinopolitani ad Leonem I, in quibus quidam Episcopi peculiariter dicuntur subditi Episcopo Romano; eademque phrasi Concilia nonnulla Patriarchalia vocantur. Vide Turrianum, secundo contra Centuriator., capite tertio; Turrecrematam, libro tertio, capite 3. Nihilominus tamen dicta expositio applicata ad canonem Concilii Nicæni non omnino placet, tum quia in eo Concilio, ut vidimus, præmittitur primatus Romani Episcopi; tum etiam quia non fit ibi comparatio, sed potius ex consuetudine Episcopi Romani redditur causa dignitatis conservandæ in Patriarchatu Alexandrino; non est autem hujus rei causa, quod Romanus sit Patriarcha in Occidente, sed potius quam Nicolaus Papa in epistola ad Michaelem imperatorem recte videtur intelligere, scilicet, in Alexandrino Episcopo conservandam esse illam dignitatem, quia Episcopo Romano parilis mos est illam conservandi. Itaque voluit Concilium eum morem retinendum esse, quem Episcopus Romanus sua auctoritate confirmarat, in quo potius comprobat Episcopi Romani dignitatem, quam illi deroget; et hanc expositionem veram esse, præter Nicolai auctoritatem, et ipsummet contextum, cui optime quadrat, patebit amplius ex dicendis, cum ostendemus patriarchales dignitates et divisionem earum auctoritate Romani pontificis fuisse constitutas, et ab illo semper dependisse.

8. Secundum Concilium generale, quod fuit Constantinopolitanum I, Romani Pontificis dignitatem etiam agnovit, ut patet ex epistola ipsius Concilii ad Damasum Papam, quam refert Theodor., libro 5 suæ Historiæ, capite 9; et ex rescripto Damasi ad idem Concilium, ibidem, c. 10, ubi sic ait: *Quod vestra charitas Apostolicæ Sedis reverentiam debitam tribuit*, etc. Tertium Concilium item generale, quod est Ephesin. I, hanc etiam dignitatem agnovit, tum quia Cyrillus, patriarcha Alexandrinus, præfuit Concilio, ut vicarius et legatus Cœlestini I; tum etiam quia Concilium affirmat se ex mandato Cœlestini deposuisse Nestorium, et alia quæ referuntur ab Evagrio, lib. 1 Hist., cap. 2, 4, et sequentibus, et a Niceph., lib. 14, cap. 34 et 38. Eamdem auctoritatem sæpissime testatur Concilium quartum generale, quod est Chalcedonense, ubi sæpe Leo dicitur universalis Episcopus, et Pastor urbis Romæ, quæ est caput omnium Ecclesiarum. Unde Gregorius, libr. 4, epist. 32, commemorat in Synodo Chalcedonensi nomen *universalis Episcopi* Pontifici Romano oblatum fuisse ob honorem S. Petri. Tandem actione 16 illius Concilii omnes Patres primatum tribuunt romano Pontifici.

9. Objicies : in eodem Concilio æqualis dignitas tribui videtur Episcopo Constantinopolitano; non ergo Romanus cunctis præcellit. Occurrunt nonnulli, illius Concilii canones esse incertos, quia vel conditi sunt absentibus legatis apostolicis, ut sentit Liberatus, capite tredecimo Breviarii; vel certe contradicentibus, ut ibi indicatur. Quam ob causam Leo Papa illam actionem non probavit, ut patet ex epistola Leonis ad Marcianum Augustum, et epistola ad Pulcheriam, et epistola ad Anatholium; idemque sentit Gelasius, de Vinculo anathematis, et epistola ad Episcopos Dardaniæ. Alii vero putant hunc locum esse corruptum a Constantinopolitanis; nam Gregorius, lib. 5, epist. 14 scribit Chalcedonensem Synodum in quodam loco *ab Ecclesia Constantinopolitana esse falsatam*. Sed his videtur obstare, quod in 6 synodo, can. 36, canon ille citatur et approbatur. Nihil tamen obstat, quia certum est eos canones non esse editos legitima synodo, ut patet ex Nicolao Papa, epistola ad Michaelem imperatorem; quamvis autem hæc vera sint, adhuc canon ille nobis favet [1], quia tantum concedit archiepiscopo Constantinopolitano dignitatem pa-

[1] Vide Turrianum, lib. de 6 Synodo.

triarchalem; et simpliciter in eo dicitur ut habeat secundum locum post Ecclesiam Romanam; et action. 3, quæ certissima est, obsecrant Græci ut post sanctissimam et apostolicam Sedem, honorem secundum habeat Constantinopolitanus Episcopus, atque in hunc modum explicatur etiam decretum allatum Concilii Ephesini.

10. Quintum Concilium similiter generale, Constantinopolitanum II, in clamatione hæreticorum, et in epistola Orientalium, et in actione 4, eamdem veritatem profitetur. Item sexta Synodus, tertiaque Constantinopolitana, quæ epistolam Agathonis Papæ recipit, in qua multa habentur de primatu Romanæ Ecclesiæ, et Petrum per Agathonem locutum esse testatur. Rursum in septima. Synodo, secundaque Nicæna, suscipitur epistola Adriani Papæ, in qua primatum Romanæ Ecclesiæ sæpe testatur. Idem affirmat in octava Synodo, actione 7, damnaturque Photius, qui os ponens in cœlum contra Apostolicæ Sedis privilegia, ausus sit ei resistere. Vide caput *Definimus*, d. 22. Verum est quidem hoc etiam quartum Concilium Constantinopolitanum omnino certum non esse. Præterea idem affirmatur in Concilio Lateranensi, sub Innocentio III, et Lugdunensi, sub Gregorio X, cap. 1, ubi convenerunt Græci, et habetur cap. *Ubi periculum*, de Electione, in 6. Idem in Vienensi sub Clemente V, et alio Lugdunensi, sub Innocentio IV. Vide caput *Damnamus*, in fine, de Summa Trinitate. Idem in Concilio Constantiensi, session. 6, et in Bulla Martini V, et in Florent., in litteris unionis, consentientibus Græcis et Latinis, et in Lateranensi, sub Leone X, session. 11. Vide caput primum de Summa Trinitate et Fide catholica, in 6, et cap. de Homicid., in 6, Clement. unic. de Summa Trinitate, et Clem. de Jurejurando, et cap. *Antiqua*, de Privilegiis. Ultimo in Trident., session. 7, cap. 3, de Baptism., et session. 14, cap. 7, et session. 25, can. 1 et 2, de Reform., et sæpissime alias, in quibus locis Ecclesiam Romanam vocat omnium Ecclesiarum *Matrem et Magistram*, et illi esse ab omnibus fidelibus et episcopis obedientiam præstandam.

11. *Item concilia provincialia.* — Ulterius afferre possumus plura concilia provincialia, quæ summam Romani Episcopi dignitatem agnoscunt, et vel consilii causa, vel definitionis, aut confirmationis, ad illam recurrunt, vel interdum etiam ad illam appellant, de quo dicam plura in sequentibus. Videri etiam possunt Concilium Carthaginense, contra Cœlestium et Pelagium, quod sua acta ad Innocentium misit, ut patet ex epistola ejus ad Innocentium, et ex rescripto Innocentii. Item præstitit Milevitanum, ut videre est in epistola ipsius ad Innocentium, et ex rescripto, quæ omnia habentur inter epistolas Augustini a 90. Similiter episcopi Numidiæ cum suo primate Damasum consuluerunt, ut constat ex epistola 4 ad Prosperum ejusdem Damasi. Inter concilia etiam Toletana, multa aut fere omnia dignitatem hanc Romani Episcopi agnoscunt. In epistolis quoque Leonis et Gregorii papæ, ac sæpe in decretalibus et extravagante, observare licet episcopos ex Hispana, Gallia, Anglia, Germania, Lusitania, et aliis Occidentis et Orientis ecclesiis, ad Romanam Sedem in rebus dubiis fidei, morumque causa recurrisse.

12. *Tertium genus testimoniorum, Patres.— Erasmus exploditur.* — Tertium genus testimoniorum sumitur ex antiquis Patribus Ecclesiæ, quorum verba non refero, sed tantum loca indico : Irenæus, lib. 3, c. 3; Cyprianus, lib. 1, epistola 3 et 8, et libro 2, epistol. 12, et libro 4, epist. 28, et libro de Unitat. Ecclesiæ. Unde sine causa Erasmus dubitat quid senserit Cyprianus [1], de primatu Romanæ Ecclesiæ, eo solum quia Cornelium compellat charissimum fratrem; cum tamen illud non sit indicium aut minoris reverentiæ, aut etiam æqualitatis, sed charitatis, vel sinceritatis illorum temporum, cujus rei argumentum est, quod in multis epistolis presbyterorum Cypri ad Cyprianum, quæ habentur in fine libri quinti, quamvis essent ejus subditi, appellent eum charissimum fratrem. Jam Athanasius cum episcopis Alexandrini patriarchatus, tum in epist. 2 ad Felicem primatum Ecclesiæ Romanæ splendide agnoscit, tum etiam in epistola ad Liberium. Epiphanius quoque in Anchorato, et hæresi 51 et 72; Origenes, supra, et ad Romanos 6; Tertullianus, 4 contra Marcion., et contra Praxeam, et de Præscript. Hæret.; Dionysius in epistola quam ad Romanos scribit, apud Euseb., lib. 5, cap. 22; Ambrosius oratione funebri de Obitu Satyri, habetur 24, quæst. 1, cap. *Advocabit*; quo loco obiter advertendum est eo jam tempore solum vocatos fuisse catholicos, qui fidem Ecclesiæ Romanæ sequerentur, ut constat etiam ex lege prima, codice de Summa Trinitate. Idem rursus Ambrosius, libr. 3 de Sacramentis, capit. primo, et 1 ad

[1] Qua de re Pamel., in Cyprian., l. 3, epist. 21.

Timoth. 3, et in cap. 9 Lucæ, habetur 24, quæstione prima, cap. *Quæ dignior*; Basilius sermone de Judicio Dei, et epistola ad Athanasium; Hieronymus, in omnibus epistolis ad Damasum, et Dialogo contra Luciferian., et in Apologia contra Rufin., et epistola ad Pamachium et Oceanum de errore Origenis; Cyrillus Hierosolymitanus, catechesi secunda; Cyrillus Alexandrinus, 12 in Joan., cap. 64; Augustinus, contra epistolam Fundamenti, cap. 4, et epistola 165 ad Generosum, et in omnibus epistolis ad Innocentium, et 2 de Baptismo parvul., cap. 1, ac denique in epistol. 172; Chrysostomus, epistol. ad Innocentium, et epistola ad Leonem; Theodoret., epistola ad Renatum; Maximus, epistola ad Orient., et homilia 2 de Beato Laurent.; Optatus, 2 contra Parmenian.; Prosper, 2 de Vocat. gent., cap. 16, et sæpe lib. ad Objectiones Vincent., qui pro Augustino Cælestinum I consuluit, cujus rescripto et auctoritate munitus, pro Augustino scripsit librum contra Collator.; Euseb., in Chronic. ann. Domini 44, lib. 2, cap. 13; Niceph., lib. 2, capit. 14, ad finem; Bernard., epistola 137, et libris de Consideratione, qui omnes primatum Ecclesiæ Romanæ clarissime profitentur. Etsi enim in nonnullis de citatis locis de primatu Petri loquantur, hoc tamen in loco ejusdem esse rationis cum Romano liquet. Vide etiam Sozomen., lib. 4, cap. 15.

13. *Quartum genus testimoniorum, imperatores.* — Quarto, ostenditur hæc veritas ex dictis et factis imperatorum; primus enim inter Christianos extitit Philippus, quem Fabianus Papa ob publica peccata a communione semovit; cujus potestatem ille cognoscens, publicam egit pœnitentiam, teste Eusebio, libro primo Historiarum, capite vigesimo quinto. Secundus extitit Constantinus, qui innumeris factis et dictis Romani Pontificis dignitatem veneratus est, de qua re duos integros libros edidit Eugubinus, Eusebiusque multa refert in Vita Constantini; historia etiam de Baptismo Constantini in urbe Roma suscepto, ministrante Pontifice Sylvestro, refertur a Zonara, Nicephoro, et aliis historiographis, habeturque in actis Sylvestri, qui probantur cap. *Sancta Romana*, et in actis Liberii. Eamdem refert historiam Nicolaus primus, epistola ad Michaelem imperatorem, et Leo nonus contra Michaelem, episcopum Constantinopolitanum, capite tertio. Qui etiam addit ideo Constantinum, Romanum imperium Bizantium transtulisse, ne rex terrenus simul cum imperatore cœlestium et Sanctorum in eamdem urbem concurrerent. Vide Clement. *Unigenitus*, de Pœnitent. et Remissionibus, et Clement. unica de Jurejurando, et cap. *Fundamenta*, de Electione, in sexto, et cap. *Constantini*, distinctione 96, ut mirum sit quam impudenter hæretici nonnulli historiam Constantini Magni, atque ejus in Ecclesiam Romanam venerationem falsitatis arguant. Tertius fuit Valentinianus, qui in epistola ad Theodosium, et ipse cum Marcian., in epistola ad Leonem primum, aperte agnoscunt Episcopi Romani supremam dignitatem. Vide leg. *Cunctos populos*, cod. de Summa Trinitate. Quartus, Justinianus idem sentit in gestis Joan. I, et Hormisdæ Pontificum, in lege *Non reddentes*, cod. de Summa Trinitate. Vide D. Thomam, aut cujus erit, opusculo 24 de Regimine principum, a c. 16 usque ad 20. Quintus, Honorius Imperator idem fatetur. Vide capit. *Victor.*, 97 distinctione. Multa etiam ex Carolo Magno, Ludovico, Henrico, Othone referuntur in decretis, distinctione sexta. Ac denique Carolus V, in edicto Wormaciensi, quod refert Coclæus, in fine libri de Actis Lutheri: *Ad veri*, inquit, *Romanorum Imperatoris officium pertinet, usque ad sanguinem laborare ob sanctæ Romanæ Ecclesiæ defensionem.* Huc vero annumerari possunt honores quos Catholici Imperatores, fremant licet Apostolicæ Sedis hostes, Romanis pontificibus exhibuisse accepimus, pedes scilicet exosculatos fuisse, equum freno tenuisse, et similia. Quæ in edicto Constantini memorantur. De aliis quoque imperatoribus et principibus vulgatæ sunt historiæ.

14. *Quintum genus testimoniorum, hæretici.* — Quintum genus testimoniorum sumitur ex confessionibus hæreticorum, qui in principio hæresis, antequam ab Ecclesia discederent, obnixe curarunt adhærere Romano Pontifici, id quod, qui minus assequi potuerunt, tunc demum ausi sunt et Ecclesiam deserere et illius auctoritatem negare; atque aliquando tandem ad Ecclesiam conversi, Romani Pontificis auctoritatem sunt professi. Prior pars colligitur ex actis plurium hæreticorum schismaticorum; nam Fortunatus, in sua causa, ad Petri cathedram appellavit, apud Cyprianum, l. 1, epistol. 3 et 4. Item Abaylardus apud Bernardum, epist. 109; et Augustinus, lib. 2 de Peccato originali, cap. 7, et lib. 2 contra Julianum, in fine, scribit Pelagium et Celestium promisisse in principio damnaturos se omnia quæ Innocentius Papa

damnaret. Hieronymus, epistola ad Damas., et Theodoretus, lib. 5, c. 3, affirmant Paulinum et Vitalem publicasse se cum Damaso sentire, ut morbum suum tegerent. Athanasius, epistola ad solitariam vitam agentes, scribit Arium coram summo Pontifice accusasse ipsum Athanasium; refertque Nicephor., libr. 9, cap. 6 et 7; Zonaras, libr. 4 Tripart., capit. 16; Wicleff. etiam, epistola ad Vicarium Christi, illum esse confitetur, seque et doctrinam suam in principio illi submisit; Sanderus quoque narrat idem fecisse Lutherum cum Leone X. Posterior pars, de schismaticis vel hæreticis jam conversis, constat ex epistola Leonis Papæ 33 et 84, et ex Gregorio, capit. *Quoties*, distinct. 7, et vigesima quinta, quæstione prima, capit. primo, et capit. *Berengarius*, de Consecratione, distinctione secunda, et sæpe alias referuntur confessiones hæreticorum, qui cum ad veram fidem redeunt, Ecclesiæ Romanæ primatum confitentur. Vide in secundo tomo Conciliorum epistolam Hormisdæ Papæ ad episcopos Hispaniæ, et epistolam Bonifacii secundi ad Eulalium, episcopum Carthaginensem, quem ad communionem Ecclesiæ Romanæ admisit. Consule præterea legationem Armenorum et Jacobinorum in Concilio Florentino, qui eamdem exhibent confessionem, et sessione ultima illius Concilii habetur par confessio Josephi, episcopi Constantinopolitani, qui morti proximus, non sine miraculo illam ex ore dictavit. In Concilio denique Lateranensi sub Leone X, sessione undecima, continetur confessio satis expressa patriarchæ Maronitarum, in qua Pontificem vocat Christi Vicarium, gerentem in terris vicem Petri, etc.

15. *Secundus modus probandi assertionem per varia signa exercitæ potestatis supremæ. — Primum signum : quod confirmat creatos episcopos. — Quod patriarchæ Romam scriberent. — Quod pallium concedunt pontifices. — Quod episcopi creandi jurent ipsis obedientiam.* — Secundo principaliter confirmatur conclusio ex usu et exercitio hujus potestatis, quam decem signis et viis ostendere proposuimus supra numero 3. Primum ergo sit Pontificem Romanum semper in alios episcopos, jurisdictionem quamdam superiorem exercuisse, confirmando electionem eorum, vel per se, vel per suos legatos, quos fere semper in variis regionibus habuisse infra ostendemus. Unde ex canone vigesimo Concilii Sardicensis, et ex epistola 82 Leonis papæ, colligitur episcopum Thessalonicensem solitum olim fuisse vice Romani Episcopi electiones episcoporum confirmare. Simile quid colligitur ex Gregorio, cap. *Salmitanæ*, distinctione sexagesima tertia : *Res*, inquit, *facta est*, *quæ sub nullis anterioribus principibus evenit* ; ea autem erat episcopum fuisse ordinatum sine ejus consensu. Sumptum est ex libro vigesimo registri, capit. 15. Præterea Leo papa, epistola 52, 55 et 67 ad Marcianum, et trigesimo tertio et trigesimo quinto ad Pulcheriam, et trigesimo octavo ad Anatholium, confirmat ordinationem Anatholii. Ex septima etiam Synodo colligitur Adrianum primum concessisse Tarasio consecrationem. Hoc idem confirmat antiqua consuetudo patriarcharum Orientis, qui statim post electionem suam epistolam synodicam Romano Pontifici mittebant, cujus rei testimonia extant apud Damasum et habentur distinctione 100 : patet etiam ex Gregorio, libro primo, epistola quarta, et libro septimo, epistola 63 ; et Leone, epistola 3, 33 et 38. Idem confirmat antiquus usus pallii. Nam post scriptam dictam epistolam synodalem, Summus Pontifex misit semper metropolitanis pallium in signum plenitudinis archiepiscopalis, de quo extat titulus extra, *de Auctoritate et usu pallii*, ubi plura decreta ex Clemente, Cœlestino III, Innocentio III, Honorio III, de hac referuntur; et Joannes Carnotensis, libro primo, refert decretum Damasi, qui præcepit, ut metropolitani qui post tres menses consecrationis suæ ad sedem apostolicam pro pallio non misissent, commissa sibi careant dignitate. Hinc Bonifacius II, ut patet ex ejus epist. 2, Episcopum Moguntinum, primatem Germaniæ, pallio donavit. Simile habetur apud Gregorium, libro 7 Registri, cap. 5. Joannes papa V, ante an. 800, opus et librum edidit *de Pallii dignitate*. De eadem re multa Turrecremata, libro 2, cap. 4; Brucard., libro 1, cap. 211; Joannes Andreas, et Canonistæ, capit. *Significasti* extra de electione, et cap. *Juxta*, distinctione 93 [1]. Denique hic locus satis confirmatur ex juramento, quod episcopus consecrandus exhibet ; jurat enim se Petro et illius Ecclesiæ fidem et subjectionem præstiturum, ut patet ex pontificali et communi usu.

16. *Signum secundum : quod leges toti Ecclesiæ condant Pontifices Romani.* — Secundum signum est, episcopum Romanum semper et ubique tulisse leges et præcepta, quæ ad totius Ecclesiæ gubernationem specta-

[1] Videri etiam potest Panormit., citata rubrica de Auctoritate et usu pallii.

rent, et universam Ecclesiam obligarent, quod est proprium universalis pastoris; id autem patet ex Gelasio, epistola prima, dicente: *Conveniens est ut totum corpus Ecclesiæ in hac observatione sibimet concordet, quam in Petri sede vigere conspicit; ubi Dominus totius Ecclesiæ posuit principatum.* Idem plane constat ex omnibus epistolis decretalibus antiquorum Pontificum; nam, ut Isidorus notavit, cum ante Constantinum non possent, propter tyrannos, Concilia celebrari, Pontifices summi per epistolas decretales Ecclesiam gubernabant: quod patet ex epistola Clement. tertia, Anaclet. prima, Alexand. ad omnes orthodoxos, Pii I et cæterorum: *Vos,* inquit, *Apostolica auctoritate instruimus,* etc. Idem constat ex aliis epistolis Calisti, Thelesphori, et aliorum quos supra citavimus, quæ partim in decretis Gratiani et Brucardi continentur. De qua re vide Concilium Romanum sub Hilario papa, capit. *Nulli,* vigesimo-quinto, quæstione prima, et capit. *Generaliter,* ex Adriano papa, et capit. *Omnia,* ex Damaso ibidem, et capit. *Institutionis,* ex Gregorio, vigesimo quinto, quæstione secunda, et cap. *Si Romanorum,* distinctione decima nona, ex Nicolao papa. Extant præterea de hac re multarum provincialium Synodorum testimonia, quæ Pontificum Romanorum statuta suscipiunt, et illis obedientiam præstant: Bracharensis 1, cap. 18; Toletani tertii, cap. primo; Toletani quarti, cap. 16; Hispalensis secundi, canone secundo; Triburicensis, cap. 30, habetur cap. *In memoriam,* distinctione 19, ubi dicitur fuisse sub Carolo; Brucardus, vero libro primo, capit. 220, sub Arnolpho refert; Turionensis secundi, cap. 21; in tomis vero Conciliorum excusis Venet. anno 1585, dicitur Turonica Synodus; Agathens., cap. 9; citatur cap. *Presbyter,* distinctione 82, ex Concilio Gangrensi, quod tamen in eo non invenitur; Carthag. 3, canon. 1. Et multa alia habentur de hac re distinctione decima nona decreti. Ex quibus intelligitur quam erronea sit hæreticorum sententia negantium Pontificibus potestatem condendi leges, de quo alibi latius.

17. *Tertium signum, quod dispenset Papa etiam cum episcopis. — Et cum fidelibus in votis.* — Tertium signum est potestas dispensandi etiam cum aliis episcopis, in ecclesiasticis canonibus; hoc enim faciens aperte se ostendit aliis superiorem; hanc autem potestatem exercuisse constat ex historia Niceph., lib. 14, a cap. 37, ubi dicitur Proculum, jussu Cœlestini papæ, ex episcopatu Cyziceno translatum fuisse in Constantinopolitanum, dispensando in canon. 15 Concilii Nicæni, et 1 Sardicensis, quod id vetabant. Multa alia de ea re refert idem Brucard., l. 1, cap. ult., et in epist. Anther. 1 ad episcopos Bæticæ et Toletanæ provinciæ. Ante annos 1300 scripta habetur similis historia de alia mutatione cujusdam episcopi, sedis Romanæ auctoritate facta. Videri etiam potest epistol. 2 Calixti papæ et Martyris, et confirmari ex usu dispensandi in votis, et aliis similibus, quæ ex perpetua traditione habentur, nec omnia possunt hoc loco numerari. Vide Gelas. Papam, epist. 1; Gregorium, lib. 12, cap. 31; Innocentium III, cap. *Proposuit* extra de concess. præbendæ; Bernard., lib. 3 de Consideratione, qui omnes late explicant potestatem dispensandi esse apud Romanum Pontificem. Plura habes in Turriano, tertio contra Centuriatores; Lindan., 4 Panopliæ, c. 90.

18. *Quartum signum, quod exerceat potestatem coercivam in totam Ecclesiam. — Tum excommunicando etiam imperatores. — Tum privando episcopos dignitate. — Tum reges atque imperatores.* — Quartum signum sumitur ex potestate coerciva quam Romani Pontifices exercuerunt in universalem Ecclesiam, et principes ejus, compellendo Ecclesiæ membra ad obediendum divinis et pontificiis legibus; de quo extat egregia sententia Hilarii papæ, in quadam Romana Synodo suo tempore celebrata. Leo etiam I, epistola prima, et Gregorius, libro septimo, epistola 53, nonnulla habent de hac re. Huc etiam spectat historia, quam refert Eusebius, libro 5, c. 24, de Victore, qui multas Asiæ Ecclesias excommunicavit, eo quod in celebratione Paschatis cum Romana Ecclesia consentire nolebant; et quamvis idem Eusebius referat Irenæum et alios catholicos graviter tulisse factum illud Victoris, nunquam tamen illi objecerunt quod id facere tentasset, quod sub ejus non caderet potestatem, sed solum quod aspera et nimis rigida videretur sententia, absque urgenti causa et necessitate. Tamen concilium Nicæn., ut idem Eusebius refert, libro 3 de Vita Constantini, Victoris sententiam comprobavit. Vide Epiphan., hæres. 50, et August., in 29. Huc etiam spectat historia quam refert Nicephor., libro 13, cap. 34, de Innocentio I, qui excommunicavit Archadium et Eudoxiam propter causam Chrysostomi, quod facere non potuisset, nisi esset universalis episcopus, potestatemque haberet in eos etiam imperatores qui extra episcopatum Romanum Constanti-

nopoli regnassent. Similis historia est Gregorii III, qui Leonem imperatorem Græcum excommunicavit, ut refert Zonaras in Vita ejus. Ad usum præterea hujus potestatis spectat, quod sæpe episcopus Romanus alios Episcopos ob delicta vel peccata episcopatu privavit; de quo multa refert Pighius, libro quarto, capit. decimo tertio, et Simancas, de Catholicis institutionibus, titulo vigesimo quinto, num. 9. Similiter Nicolaus I, epistola ad Michaelem, enumerat octo patriarchas Constantinopolitanos a Romanis Pontificibus depositos, quorum unus fuit Antimus, quem Agapetus Papa deposuit contra voluntatem et minas imperatoris; qua de re multa referuntur in 5 Synodo generali : ex qua etiam constat Felicem Papam deposuisse Petrum Antiochenum, et ex eo loco multa argumenta sumi possent ad hoc institutum confirmandum. Videri etiam potest Liberatus, in Breviario, cap. 21, et Zonaras in Vita Justini. Idem colligitur ex causa tum Achatii Constantinopolitani, apud Nicephor., l. 16, c. 17; tum Dioscori Constant. quem Gelasius, epistola ad Episcopos Dardaniæ sedis Apostolicæ auctoritate depositum esse scribit; tum denique Flaviani, quem Damasus dignitate privavit. Legatur Theodoretus, l. 5, c. 23; Socrates, l. 5, c. 15; Sozomenus, l. 8, c. 3; Nicephorus, l. 12, c. 24. Et quamvis Theodosius ipse aliique intercederent, Flavianus tamen ad episcopatum revocatus non est, nisi Romano Episcopo annuente. Hanc eamdem potestatem coercivam illud non obscure indicat, quod Episcopus Romanus reges etiam et imperatores temporales regnis et jurisdictione temporali interdum privet, et ad alios transferat propter schismata, vel hæreses, vel similia facinora, ut infra in materia de hæresi ostendemus.

19. *Quintum signum, quod doceat omnes de fide et moribus.*--Quintum signum est, quod non semel, neque ex una mundi plaga, occurrentibus dubiis de rebus ad fidem vel mores Ecclesiæ pertinentibus, ad Sedem Romanam, tanquam ad supremam cathedram et tribunal recursum est, atque ejus sententia et definitio expectata; de quo signo plures epistolæ apud Cyprianum leguntur, quibus Pontificem Romanum consuluit. Hieronymus etiam ex Damaso audire voluit modum loquendi in mysterio Trinitatis, ut videre est in epistola de tribus hypostasibus. Idem postularunt Episcopi Numidiæ, ut patet ex epistola quarta Damasi ad Prosperum. Et Hieronymus, epistola ad Geronti., ait se fuisse a secretis Damasi, ad respondendum consultationibus synodicis Orientis et Occidentis. Irenæus vero, apud Hieronymum de Viris illustribus, missus est Romam ab episcopis Galatiæ, ut Papam consuleret de quibusdam fidei quæstionibus; quod etiam fecit Polycarpus prope tempora Apostolorum. Simili enim de causa Romam accessit tempore Aniceti Papæ, teste Eusebio, libro primo, cap. 14. Ex Conciliis deinde Africanis et epistolis Augustini, præcipue 90 et sequenti, constat in quæstionibus fidei recurrisse semper ad Pontifices Romanos Innocentium, Cœlestinum, et cæteros suæ ætatis. Ex epistolis quoque decretalibus ipsorum Pontificum, idem institutum aperte colligitur; continent enim responsa de rebus quæ ab ipsis petebantur ad fidem et mores pertinentibus, ut patet ex Anacleto, epistola 3; Evaristo, epistol. 1; Alexandro I, epistola prima ad Orthodoxos, et Eleutherio, epistola ad Gallos; Fabiano, epistola secunda ad Orient., et aliis communiter, qui omnes respondendo affirmant pariter munus et officium Apostolicæ sedis esse dubia, et quæstiones subditorum terminare.

20. *Sextum signum, quod lites terminet.— Ipsi quoque episcopi hæretici ad tribunal Romanum appellarunt. — Baron., anno Christi* 247, *de quæstione canonum Concilii Nicæni, et infra disp.* 11, *sect.* 1, *n.* 6. — Sextum signum, non dissimile præcedenti, est, in gravioribus causis, et difficillimis in Ecclesia occurrentibus, semper ad Romanam sedem tanquam ad supremum tribunal fuisse appellatum, quod constat primo ex variis Pontificum epistolis et decretis: Anaclet., epistola 1; Sixti II, epistola 1, habetur 2, quæst. 6, cap. *Si quis putaverit;* Higinii, in cap. *Salvo*, q. 3, et cap. *Si autem,* eadem causa; atque ex Aniceti epist. ad Gallos; Victoris, epistol. ad Theophyl. Alexandr.; Zepherini, epistola ad Episcopos Ecclesiæ Siciliæ; Melchiadis, epistola ad Episcopos Hispan. Vide 2, quæst. 1, c. *Primates,* et 2, quæst. 2, cap. *Si quis,* cap. *ad Romanam,* cap. *Quoties,* et 3, quæst. 6, capit. *Quamvis,* cap. *Accusatus*. Idem constat ex variis historiis. Celebris illa est Athanasii, qui, injuste ab Arianis damnatus, ad Julium Papam appellavit, et ab ipso in suam sedem restitutus est, ut scribunt Nicephor., libro 59, cap. 8 et 9; libro 4 Sozomen., cap. 15; Tripartit., libr. 3 suæ Historiæ, cap. 7; quod idem Athanasius testatur in principio secundæ epistolæ. Lege ipsum Athanasium, epistola ad Felicem II. Idem fecit Petrus Alexandrinus,

tempore Damasi, referente Nicephoro libr. 11 et 48; hisque duobus exemplis ad hanc rem utitur Hieronymus in epitaphio Marcellæ; similisque historia extat de Chrysostomo, qui, quoniam ab episcopatu fuerat injuste depositus, ad Innocentium appellavit, ut constat ex ejus epistola ad ipsum Pontificem, et ex variis epistolis ejusdem Innocentii ad diversos. Vide Nicephor., libr. 13, cap. 19, 34 et 36. Flavianus quoque, episcopus Constantin., ad Leonem appellavit, ut Liberatus scribit in Breviario, cap. 12; appellavit similiter Theodoretus, ut constat ex epistolis ejusdem ad eumdem Leonem; appellavit denique episcopus quidam Thebanus, ut constat ex Gregorio, libro 2, epistola 6 indictionis 11. Nec solum Catholici episcopi, sed etiam hæretici in principio consueverunt ad Apostolicam Sedem appellare. Ita de Marcione refert Epiphanius, hæresi 42; ita Cyprianus, libro 1, epistola 3 et 4, de Fortunato, Felice et Basilide. Ita Sulpitius, libro 2 Sacræ Historiæ, de Priscilian. tempore Damasi. Denique hanc fuisse antiquissimam Ecclesiæ consuetudinem testatur Leo Papa, epistola 89 ad episcopos Galliæ; et Gelas. epistola ad Faustum, et epistola ad episcopos Dardan. Idem denique statutum fuit in Concilio Sardicensi, sub Julio, canone 3, 4 et 7, quod generale esse, et semper in Ecclesia receptum, testatur Athanasius, in 2 Apologia; ubi adfuisse liquet legatos Papæ Julii, et plus quam 300 episcopos ex variis regionibus et provinciis orbis; idemque habet Hilarius, libro de Synodis. Nec refert quod Augustinus, 2 contra Crescon., c. 34, Concilium Sardicense ab Orientalibus contra Athanasium congregatum appellet hæreticum; non enim de hoc loquitur quod generale fuit, sed de privato quodam conciliabulo 67 episcoporum, cujus meminit Sozomen., libro 3, cap. 8 et 11; ubi etiam notat canones Concilii Sardicensis sæpe citari a Patribus, tanquam editos in Nicæno, ut patet ex epistola Zosimi Papæ ad Episcopos Africæ, et epistola Innocentii ad Victritium, episcopum Rothomagensem, et Leone, epist. 25 ad Theodosium, cum tamen hi canones non habeantur hodie in Nicæno Concilio; fortasse tamen antiquitus in eo circumferebantur; nam et canones alios, præter eos viginti qui extant, fuisse editos, supra ostendimus in num. 5, et suadetur etiam, quoniam inter hosce canones ille non visitur quo statutum est, ut Pascha die dominico celebretur, quod tamen esse editum constat ex historiis: Euseb., lib. 3 de Vita Constantini; Ambros., epist. 82; Hierony., præfat. in Judith; Augustin., epist. 110; item ex Concil. quodam Africano, can. 14, et ex Attico, in Concilio Calcedonensi, sub finem; feruntur etiam varia decreta Concilii Nicæni, qui inter dictos viginti canones non habentur; aut fortasse antiqui Patres concilium Sardicense et Nicænum tanquam unum reputarunt, proindeque Sardicensis inter Synodos generales non censetur, quia eodem fere tempore coacta sunt, iidemque Patres magna ex parte ad utrumque convenerunt, atque eadem doctrina est in utroque tradita.

21. *Objectio hæreticorum contra sextum signum. — Refellitur.—Præscribit etiam Papa modum judicii contra Episcopos.*— Contra hoc tamen signum de appellationibus objiciunt Lutherani quædam loca Cypriani, Augustini, et quorumdam Conciliorum in Africa, in quibus videtur prohiberi ne ad Summum Pontificem appelletur. Legi de eo potest Cyprianus, libro primo, epistola 3; Augustinus, epistola 162; Concilium Milevitanum, cap. 12, et Concilium sextum Africanum. Ad hæc breviter respondendum, nunquam hos Patres id vetuisse, aut eam potestatem Episcopo Romano ademisse. Nam potius Augustinus, dicta epistola, aperte fatetur Episcopis licere appellare ad Romanam Sedem. Eamdem esse sententiam Cypriani, constat ex eodem, in libro primo, epistola 4, et libro 3, epistola 13. In adducto autem loco, solum contendit minime expedire ad Romanam Sedem appellationes, quando reus manifestissime convincitur de delicto apud immediatum judicem, quo etiam modo loquitur Ambrosius epistola 69, vel potius Damasus, ut alii volunt; nam de Ambrosio tanquam de alio mentio fit eo loco. De Concilio autem Milevitano, consulatur Gratianus, capit. *Placuit*, secund., quæstione sexta; breviter dico non esse ibi sermonem de causis Episcoporum, sed presbyterorum, quas Patres voluerunt apud Episcopos transigi, ipso Pontifice Summo id nihilominus confirmante, quamvis nullum concilium prohibere unquam potuerit, quin Pontifex appellationem cujusvis justam admittere possit. Jam Concilium sextum Africanum potius expresse affirmat admittendas esse appellationes ad Pontificem, obsecrat tamen ne facile et qualibet ex causa intendantur; atque in hac sententia fuisse semper Africanos Patres constat, præter dicta, ex Leone, epistola 87 ad African., et Bonifac., epistol. 2 ad Eulal. Alexand., et Concilio Florentino, session. 20. Ad hunc denique locum

arguendi spectat, quod fere omnia, quæ ad modum tractandi graviores causas episcoporum attinent, ut accusationis forma, testium inductio, etc., statuta et definita sunt auctoritate Romanæ Sedis, ut patet ex Anacleto, epistola 2, cap. *Accusatio*, 2, quæst. 7; Zephirin., epistola 1 ad episcopos Siciliæ, cap. *Primates*, 2, q. 1; Alexand., epist.[1] 1, cap. *Si quis*, 3, q. 4, cap. *Si quis*, 2, q. 3, cap. *Quamvis*, 3, q. 6, cap. *Induciæ*, 3, q. 3, cap. *Judicantem*, 30, q. 5, cap. *Accusatores*, 2, q. 8, cap. *Caveant*, 3, q. 9, cap. *Nihil*, 2, q. 1, et cap. *Si quis*, d. 94.

22. *Septimum signum, quod Pontifex curet infidelium conversionem.* — Septimum signum pontificiæ dignitatis et universalis episcopatus Romani, est cura quam semper habuit de infidelium conversione et Ecclesiæ universalis propagatione; ostendimus enim in superioribus munus hoc proprium esse ejus pastoris, qui caput est totius Ecclesiæ, et in nullum alium posse proprie convenire; hoc autem vere tribuitur Ecclesiæ Romanæ, neque id hæretici negant; nam sunt frequentes et certissimæ historiæ de illa re: Dionysius enim, qui in Gallia primus fidem seminavit, ab hac sede missus est; Augustinus, in Angliam tempore Gregorii; Chilianus ad Francones, quos feliciter convertit tempore Cononis; D. Bonifacius, episcopus et martyr, missus fuit ad Germanos a Gregorio II; Scotia, sub Cælestino I, qui Palladium ad eam misit, fidem suscepit; et similiter tota Hungaria, tempore sancti Stephani, regis illius, curante episcopo Romano. Legatur hac de re Hosius, l. 3 contra Brent., circa principium, ubi refert Lutherum fassum esse totum id quod est fidei, imo omne bonum Christianum a Papa ad Germaniam devenisse. Consule etiam inferius, disp. 18.

23. *Octavum signum, quod novos erigit episcopatus.* — Octavum signum affine præcedenti: in Ecclesia Romana semper viguit potestas condendi novos episcopatus, res certe necessaria propter novas in dies infidelium conversiones, quod a principio Ecclesiæ observatum esse constat ex 1 epistol. Clem., et 2 ac 3 Anacleti, et ex epist. Aniceti ad Galliarum Episcopos; Melchiadis ad Hispanos; Damasi, epist. 14; Nicolaus I epist. ad Michaelem Imperatorem: *Romana*, inquit, *Ecclesia alias omnes sive Patriarchales, sive Episcopales erexit, ipsam vero solus Christus instituit;* Gregorius, l. 7, epist. 32, asseverat *ab Apostolica Sede sacerdotium in Africa ortum fuisse.* Idem de Sicilia ait Leo, epist. 4. His denique temporibus, cum novus orbis atque Orientis Indiæ per prædicatores ab ipsa Romana Sede missos Ecclesiæ accesserint, ejusdem sedis auctoritate novi in illo erecti sunt episcopatus.

24. *Nonum signum, quod hæreticos punit, nutantes confirmat, etc.* — Nonum signum affine ac simile septimo est, quia non solum infideles omnino ab Ecclesia alieni per hanc sedem conversi sunt, verum etiam qui ex Ecclesia in hæresim et infidelitatem sunt prolapsi, ejusdem sedis auctoritate et diligentia disparuere: hæc enim pars in custodia dominici gregis huic reservata est pastori, et quandocumque aliarum Ecclesiarum præsules in fide defecerunt aut certe nutarunt, ab Episcopo Romano vel correptos, vel confirmatos accepimus, juxta verbum Domini: *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* In qua re judicium hujus sedis semper habuit summam auctoritatem, ut Prosper dixit in fine libri contra Collatorem, et infra latius ostendemus, agendo de remediis contra hæresim. Vide Augustinum, epist. 94, et epist. 106, et initio libri contra Julianum; et Leonem Papam, epist. 83, 94; et Gelas. optime, epistola ad Orient. Denique Augustinus, epistol. 102, eleganter scribit nullum unquam judicatum fuisse hæreticum, quem Ecclesia Romana admiserit, nullumque catholicum quem ipsa damnaverit. Atque ad hunc locum spectat nihil unquam in Ecclesia fuisse denuo de fide declaratum, neque ullum Concilium etiam generale nactum esse suam auctoritatem citra Pontificis confirmationem, ut infra in materia de Conciliis, disput. 11, sect. 3, latius ostendemus: interim videatur epist. 1 Pelagii II ad Oriental., et Gregor., l. 4, epist. 36.

25. *Decimum signum, quod legatos destinet.* —Ultimum signum universalis potestatis Episcopi Romani est, habuisse semper in variis orbis provinciis legatos et vicarios, quibus vices suas committat, reservatis sibi causis gravioribus. Ita legimus Episcopum Thessalonicensem vices Romanæ Sedis per Orientem gessisse, ut epist. 94 Leo Papa testatur: *Sicut prædecessores mei*, inquit ad Anastasium, *prædecessoribus tuis, ita ego dilectioni tuæ priorum secutus exempla, vices mei moderaminis delegavi*, etc. Præterea Episcopum Constantinopolitanum interdum hoc munus legati Apostolici obiisse in Ægypto, colligitur aperte ex epistolis Simplicii Papæ ad Achatium Episcopum, et Gelasii ad Episcopos Dardaniæ: *Cur,*

[1] In disp. 10.

inquit, *non ad Sedem Apostolicam, a qua sibi curam illarum regionum noverat delegatam, referre curavit Achatius?* Præterea Alexandrinum Episcopum aliquando hac dignitate legati fuisse præditum, sumitur ex epistola Bonifacii II ad Eulalium, Episcopum Alexandrinum; et Niceplior., l. 15, c. 34, refert a tempore Cœlestini Papæ, qui vices suas Cyrillo Alexandrino delegavit, Episcopos Alexandrinos et mitram et papæ appellationem fuisse sortitos; Episcopum quoque Hispalensem munus hoc legati per Hispanias gessisse loco Sedis Apostolicæ, constat ex epistola Simplicii Papæ ad Leonem, Episcopum Hispalensem; ob quam fortasse dignitatem, in nonnullis Conciliis Toletan., episcopus Hispalensis primus etiam ante Toletanum subscripsit. Similiter Arelatens. Episcopus in Galliis idem munus obtinuit, ut scribit Nicolaus Papa, epist. ad Michaelem Imperatorem, et constat ex epist. Gregorii Magni ad Vigil., l. 4 Registri, epist. 52. Jam Calistus Papa, epistola ad Episcopos Galliæ, hortatur illos ut, fulti sedis Apostolicæ auctoritate, adversus statuta apostolica nihil fieri permittant. Leo Papa, epist. 87, committit Potentio legati officium per Africam; denique necessitatem pontificiæ legationis palam declarat Symmachus Papa, cap. *Valde*, dist. 94.

26. *Concluditur ex allatis signis institutum assertionis.* — Ex his igitur omnibus evidenter satis constat Romanum Pontificem, a principio nascentis Ecclesiæ, et habitum et existimatum esse Pastorem universalem, et hujusmodi potestate et dignitate usum fuisse; nam ea omnia per quæ discurrimus manifestissima sunt munera ejus qui in totam Ecclesiam jurisdictionem habet, et in alium non possunt ulla ratione convenire.

27. *Tertia assertio de fide, et moraliter evidens. — Ostenditur primo. — Secundo. — Tertio. — Quarta ostensio, in qua supponitur primo. — Supponitur secundo.* — Dico tertio : Romanus Pontifex non tyrannice neque injuste hanc sibi dignitatem usurpavit, sed per legitimam Petri successionem obtinuit. Conclusio est de fide, et, suppositis iis quæ diximus, est moraliter evidens. Primum enim credibile non est potuisse Romanum Episcopum per tyrannidem hanc sibi dignitatem usurpare, cum neque armorum vi, neque modis aliis quibus videmus imperia aut regna solere usurpari, injuste illam obtinere potuerit. Præterea omnia testimonia supra adducta, tum ex Patribus et Conciliis generalibus, quo Episcopi et patriarchæ conveniebant, quibus dignitas hæc maxime poterat esse infensa, tum ex imperatoribus, atque aliis qui eamdem dignitatem Episcopo Romano tribuunt, plane convincunt juste et sancte, et non tyrannice eam semper obtinuisse. Id vero non ignorantia neque vi ulla compulsi testificati sunt. Tertio, huc accedit perpetua traditio; nam, teste Augustino, 4 de Baptismo, cap. 24, quæ ab omni Ecclesia servantur, et quorum origo non invenitur, ex Apostolorum traditione profecta esse credendum est. Hujusmodi autem est pontificatus Romani Episcopi; nullum enim illius potest inveniri principium post Apostolos; quod argumentum in sectione sequenti latius prosequemur, et excludemus hæreses quæ de hac traditione versantur. Quarto, potest eadem successio declarari in hunc modum, statuendo primo D. Petrum fuisse Romæ Episcopum, et usque ad mortem suam ibi fixisse sedem; quamvis enim hæretici quidam utrumque vertant in dubium, et nonnulli etiam negare audeant, res tamen adeo est evidens et contestata, ut satis in eo prodant suorum dogmatum falsitatem, cum ad ea defendenda cogantur etiam humanam quamdam evidentiam, et perpetuam traditionem historiamque inficiari. Itaque Petrum Romæ fuisse, ipsemet in epist. 1, cap. 5, testatur in hæc verba: *Salutat vos ea, quæ Babylone est Ecclesia*, id est, Romæ, ut Patres interpretantur: Papias apud Eusebium, lib. 2, cap. 13; Tertullianus, libro de Præscript.; Hieronymus, de Viris illustribus, in Petro; Œcumenius, et alii expositores [1]. Deinde Petrum episcopalem Sedem suam Antiochia Romam transtulisse asseverant Hieron. supra; Epiphanius, hæresi 17; Leo I, et D. Maximus, serm. de S. Petro et Paulo, et fere reliqui Patres in sermonibus argumenti ejusdem; Dorotheus in Synopsi; Eusebius, lib. 3, c. 4. Denique in eo episcopatu ad mortem usque perseverasse testantur iidem Patres et historiæ, atque omnes alii Sancti in hac et præcedenti sectione adducti, idque fit certissimum ex perpetua totius Ecclesiæ traditione, atque sepulchris Sanctorum Petri et Pauli, quæ summa totius orbis veneratione Romæ coluntur, qua de re opusculum edidit Clithovæus in suis miscellaneis, Turrian., 23 Centuri., c. 16. Secundo supponitur oportuisse quempiam succedere Petro in pastorali munere, et cura totius Ecclesiæ, ut in prima

[1] De hac interpretatione, l. 5, contra Jacob., cap. 7, n. 8, Lorin., citato loco Petri erudite.

conclusione ostensum est; unde recte concluditur in ea Sede Petro succedere debere, in qua suum ille episcopatum usque ad mortem collocavit; hæc autem est Romana Ecclesia, inter quam et Antiochenam hæc est differentia, nam in illa Petrus prius sedit, sed tandem reliquit, ideoque solum inibi retenta est privata episcopalis dignitas simul cum patriarchali, ex Petri voluntate. In Ecclesia vero Romana fixit sedem perpetuo usque ad mortem, et in ea voluit suam residere dignitatem, ut sectione sequenti latius ostendetur.

28. *Objectio bipartita.* — Sed ecce hæretici: quamvis demus, inquiunt, hanc dignitatem per legitimam successionem aliquandiu durasse, at necesse est fateamur jam esse extinctam. Nam tempore Urbani VI tres omnino profitebantur se Pontifices Summos, nec constare potuit de legitimo; ergo nec de reliquis, qui ad hunc usque diem successerunt id certum esse potest. Quo argumento concludebat Wicleffius, damnatus, sess. 8, Concilio Constantiensi, nullum jam esse verum Papam; addunt præterea Concilium Basiliense generale deposuisse Eugenium et elegisse Felicem; postea vero Eugenium sua auctoritate in sedem irrepsisse. Unde conficiunt non fuisse verum Pontificem Eugenium; cumque ab eo manent posteriores cæteri Pontifices, cardinales et episcopi, colligunt nullum esse jam legitimum successorem.

29. *Ad primam partem objectionis.* — *Ad secundam partem.* — Respondendum tamen ad priorem partem, Urbanum verum fuisse Pontificem; constitit siquidem ab universis Cardinalibus rite et recte fuisse electum, nec pravorum hominum schisma potuisse illum dubium efficere. Deinde post schisma illud in Concilio generali Constantiensi quotquot poterant habere jus ad papatum, eo jure cesserunt, electusque universim est Martinus V, et a tota Ecclesia receptus, præterquam a Benedicto XIII, ac paucis sequacibus. Quo brevi extincto, Martinus V universalis Ecclesiæ sedem pacifice possedit, quæ continenti successione legitima usque ad præsentem Gregorium XIII possidetur. Hinc ad posteriorem partem, respondetur Concilium Basiliense in principio quidem fuisse legitimum, et auctoritate Eugenii, cujus legati in eo interfuerunt, congregatum. Postea vero fuisse schismaticum et seditiosum conciliabulum, ac nullius prorsus auctoritatis, ut in Concilio Lateranensi ult., sess. 11, declaratur; tale autem fuit, ubi primum aggressus fuit ad legitimi Pontificis depositionem. Primo, quia eo tempore non aderant ejus legati. Secundo, quia præcipui quique Episcopi, discesserant; pauci porro, qui remanserant, contra antiquam Conciliorum formam multitudinem presbyterorum aggregarunt, ut aliquid esse viderentur. Tertio, quia Florentiæ per idem tempus agebatur Concilium rite coactum, auctoritate scilicet Pontificis præsidentis, ex latinis pariter et græcis Episcopis, præsente etiam imperatore græco, et oratore latini imperatoris, quæ omnia scribit Æneas Sylvius in historia ejus Concilii.

30. *Confirmatur eadem assertio tertia.* — Tandem potest confirmari conclusio tum ex sanguine Martyrum, qui pro hac dignitate tuenda effusus est, non tantum præteritis, sed præsentibus etiam temporibus; tum quia quotquot ab hoc capite desciverunt, hæretici et schismatici semper sunt habiti, præcipue græci, maximeque Constantinopolitani patriarchæ, qui manifesto pariter ac justo Dei judicio in manus Turcarum devenere, ex quo per extremam audaciam Romanæ Sedis dignitatem ambiere.

SECTIO III.

An Episcopus Romanus jure divino, ex Christi Domini scilicet institutione, sit universalis Pontifex Ecclesiæ?

1. *Dubium duplex in hac sectione.* — Hæc quæstio partim definita jam est, partim locupletanda venit, quo magis veritas præcedenti sectione demonstrata confirmetur. Sciendum ergo duas hic moveri quæstiones: una est, an dignitas quam ostendimus facto et jure in Pontifice Romano inveniri, ab hominibus introducta sit, an ex Christi Domini institutione constet; altera, an concedendo dignitatem illam esse a Christo institutam, ipsius conjunctio cum episcopatu Romano sit etiam Christi an hominum potius institutio.

2. *Ad primum dubium quid Ocham, et alii dicant. Vide in defens., l. 3, c. 20, et apud Bellar., l. 2 de Roman. Pont., c. 17.* — In priori quæstione, quamvis ex superioribus videatur satis definita, non defuerunt qui Summum Pontificem introductum esse ex hominum institutione crederent, sicut patriarchatum Constantinopolitanum vel Alexandrinum. Ita Ocham, in Dialogis, p. 1, lib. 1, c. 13 et 23, et quos supra, disp. 5, in comparatione Papæ

et Conciliorum citavimus; refert etiam Turrecrem., lib. 22, c. 39, dixisse quosdam institutam fuisse hanc dignitatem ab imperatoribus. Sic Calvinus vult Phocam, imperatorem græcum, dedisse Pontifici Romano primatum in Græcos; Pipinum et Carolum Magnum in Gallos et Germanos, quod equidem vanissimum est. Nam evidenter ostendimus pontificiam dignitatem esse multo antiquiorem; Phocas ergo solum declaravit edicto Romanam Ecclesiam esse caput omnium Ecclesiarum, idque ut ambitionem patriarchæ Constantinopolitani compesceret, sicut Beda refert libro de Sex ætatibus, in Phoca; quod tamen idem declaraverat Justinianus imperator, epist. ad Innocent. II, et Valentin. utroque antiquior, epistola ad Theodosium. Pipinus autem et Carolus Magnus nihil spiritualis potestatis in Galliam vel Germaniam Episcopo Romano contulerunt; multo enim tempore ante ipsos Leo Papa, epistola 89, et Gregorius, l. 4, epistola 52, scripserunt ad Episcopos Galliæ tanquam Pontifices Summi ac superiores eorum. Per id quoque tempus, antequam Pipinus in regem Franciæ eligeretur, primates et Galliarum populi relaxationem juramenti ob justas causas a Pontifice Summo petierunt, ut licite possent iniquum regem deponere, ac Pipinum subrogare, quæ historia videri potest in Paulo Diacono, 6 de Gestis Longobard., c. 5; et Paul. Æmil., l. 1 et 2 de Gestis Francorum, et Blondo, decade 1, l. 10.

3. *Quid alii damnati.—Rejiciuntur.*—Alii opinati sunt Constantinum imperatorem dedisse primatum Episcopo Romano, propter canonem *Constantinus*, d. 96. Ita posuit Marsil. de Padua, damnatus a Joann. XXII in sua quadam Extravaganti, refertque Turrecremata, libro 2, capit. 42, et libro 4, in fin. Idem putavit Joannes Huss, damnatus in Concilio Constantiens., sess. 14, contra quos illud etiam sufficit, quod plane ostenderimus exemplis antiquis Romanorum Pontificum, hunc primatum Ecclesiæ Romanæ esse multo antiquiorem. Imo et ipse Constantinus in illo eodem canone confitetur, principatum sacerdotum et christianæ religionis caput ab Imperatore Cœlesti institutum esse; quocirca, quæ ibidem Constantinus Pontifici Romano largitur (nihil modo de illius canonis auctoritate disputando) partim ad dominium temporale spectant, partim ad executionem dignitatis pontificiæ, non ad ejus institutionem. Nam, licet ante illa tempora Episcopi Romani in totam Ecclesiam haberent auctoritatem, attamen ob persecutiones et alia impedimenta, non poterant ut oportebat sua uti potestate, et Ecclesiam totam gubernare, quod ut facere liberius possent Constantinus curavit.

4. *Quid Lutherus, qui etiam expugnatur.*—Aliter finxit Lutherus dignitatem hanc a Constantino IV manasse, prolato ex Platina testimonio, in Vita Benedicti XII; sed eadem certitudine Lutherus excluditur ex traditione dicta, et aliis quæ ante adduximus; Platina vero solum refert habere olim Imperatores jus quoddam confirmandi Pontificum electiones, cui Constantinus IV suo tempore cessit; illud porro jus, non nisi concessione et beneficio Sedis Apostolicæ habuerat, ut infra dicetur.

5. *Aliorum responsio.—Reprobatur ut hæretica.*—Alii autumant primatum fuisse concessum Episcopo Romano ab universa Ecclesia in Nicæno Concilio; ibi namque datum esse privilegium Romanæ Sedi, ut in gravioribus causis ad illam ex universa Ecclesia posset appellari. Unde Melchiades Papa, epistol. ad Episcopos Hispaniæ; Damas., epist. ad Prosperum; Zozimus, epist. ad Episcopos Africæ, cujus verba in Concilio sexto Carthaginensi habentur; et Julius I, epist. ad Orientales, de hac dignitate tractantes, solum eam referunt in Ecclesiæ consuetudinem, Conciliique Nicæni definitionem, quod senserunt etiam Africani Episcopi in illo sexto Concilio profitentes se obtemperaturos, si canon ille Nicænus reperiretur. Idem indicatur in Concilio Chalcedon., act. 16, et Romano quarto, sub Symmacho. Hæc vero sententia non solum hæretica est, sed ex ipso usu et traditione plane convincitur falsitatis, atque ex ipso etiam Concilio Nicæno impugnari potest. Nam, ut supra vidimus, in plerisque aliis canonibus pronunciat veterem esse consuetudinem ut inter omnes Episcopos Romanus primatum habeat; nullam ergo dignitatem vel potestatem Concilium illi attribuit. Sed, ut paulo ante dicebamus, ante Constantini et Concilii Nicæni tempora aliunde attributam exercere non poterat; declaravit itaque Concilium Nicænum, postulante Ecclesia, ut Romanus Pontifex, quoad punctum illud de appellationibus, suam potestatem exequeretur. Adde præterea Pontifices Summos omnibus regulis fidei fuisse usos ad suam dignitatem confirmandam, Evangelii testimoniis, traditione, Conciliorum decretis; neque oportere, ut omnibus simul regulis semper utantur, sed illa quæ pro temporum opportunitate, et eorum, ad quos sermo est, capacitate, videtur utilior et accommodatior: et quoniam

res semel in Conciliis definitæ solent expressius et clarius retineri, ideo sæpe allegant Concilii definitionem, non instituentem, sed veritatem declarantem; sic Nicolaus Papa, epistol. ad Michaelem imperatorem : *Hæc*, ait, *privilegia a Christo Domino sunt donata, a Synodis celebrata et honorata;* et Joann. II, epistola ad Justin., postquam dixerat Ecclesiam Romanam cæterarum omnium esse matrem, subdit : *Sicut Patrum regulæ et principum statuta declarant.*

6. *Responsio ultima erronea. — Ejus fundamentum.* — Alii denique, quamvis admittant pontificiam dignitatem semper fuisse in Ecclesia, nullumque omnino initium reperiri posse post Apostolorum tempora, negant tamen ab ipso Christo manasse, sed a Petro, et reliquis Apostolis, judicantibus expedire ut Hierarchia Ecclesiæ ad unum caput revocaretur. Fundamentum desumunt ex eo, quod Romanus Pontifex frequenter vocatur Petri Vicarius, ut cap. *Ego Ludovicus*, d. 53, et sæpe alias, quasi vices illius suppleat, et ideo ab eo sit institutus; namque Julius I, Epistol. 1, aperte docet Apostolos voluisse Ecclesiam Romanam habere primatum; imo, quod difficilius est, Anacletus Papa, epist. 2, affirmat Apostolos voluisse Petrum habere primatum. Sed hæc sententia etiam erronea est, et fundamento destituta.

7. *Prima assertio de fide.—Ostenditur auctoritate.—Ad Julium et Anacletum in num. præcedenti.—Item ratione suadetur assertio. —Ad fundamentum in num. præcedenti* — Dico ergo primo : dignitas Summi pontificatus, quæ hactenus semper fuit in Episcopo Romano, non ab hominibus, sed ab ipso Christo immediate creata est, et ex ipsius præcepto et institutione continenter perseverat. Conclusio est de fide, ad quam confirmandam non oportet alia inducere quam quæ dicta sunt in præcedentibus sectionibus duabus; etenim in prima ostendimus Christum Dominum in Petro illam dignitatem instituisse; in secunda, statuisse etiam ut Petro succederetur. Hinc Gelasius Papa, in Concilio 70 episcoporum, Romanam Ecclesiam asserit a Christo Domino habere primatum; et Anacletus, epist. 3, negat expresse ab Apostolis habuisse. Unde cum alio in loco dicit Apostolos ita voluisse, loquitur necessario de voluntate consentiente in primatum Petri, non de constituente; eodemque modo potest exponi Julius, quamvis etiam aliam admittat expositionem. Ratio vero conclusionis data est a nobis, sect. 2 disputat. præcedentis, ubi ostendimus Christum Dominum voluisse et instituisse regimen monarchicum, quod esset maxime conveniens ipsi Ecclesiæ : quare mirum est dictos auctores fateri ex traditione etiam apostolica primatum hunc maxime convenientem esse Ecclesiæ, et non ad Christum, sed ad Apostolos illius institutionem velle revocare; cum præcipue ad Ecclesiæ fundationem pertineat, neque possit talis primatus consistere absque speciali Spiritus Sancti assistentia, quæ nonnisi ex ipsius Christi promissione et institutione haberi potest. Dicitur autem (ut omnibus quæ ultima sententia afferebat satisfaciamus) Pontifex Romanus Vicarius Petri, non proprie; nam verius ac magis proprie dicitur Vicarius Christi, ut loquitur Concilium Lugdunense sub Leone X, et habetur cap. *Ubi periculum*, de Electione, in 6; et Bernard., lib. 2 de Consideratione ad Eugenium; solum ergo habet verum ille dicendi modus, quatenus Romanus Pontifex sedet in cathedra et sede Petri, et veluti personam ejus sustinet, non quia ab ipso sit institutus.

8. *Secunda assertio et notatio pro ea probanda.* — Dico secundo : dignitas Summi pontificatus, a Christo Domino instituta, cum episcopatu Romano conjuncta fuit ex Petri saltem jussu, atque ideo ex ejus institutione manavit. Ut probetur assertio, notandum, licet Christus Dominus pontificiam hanc dignitatem instituerit, antequam in cœlum conscenderet, attamen non constare præciperetne tunc ut qui esset Pontifex, sedem suam haberet Romæ, vel loco alio, imo nec constare ut esset episcopus ordinarius alicujus privati episcopatus; sic plane perseveravit Petrus toto tempore, antequam Antiochiæ sederet; postea vero dignitatem pontificiam conjunctam habuit cum eo episcopatu, quem deinde mutavit et annexuit cum Romano, quo illum divinis præordinationibus (ut ait Leo) anteibant, et honor potestatis et gloria passionis. Constat ergo has esse duas dignitates diversas et separabiles de se, universalis episcopatus, videlicet, et privatus, seu ordinarius urbis; cum ergo hæ duæ semper conjunctæ fuerint, et qui in una succedit Petro semper in alia succedat, necesse est illas duas dignitates ex voluntate et instituto alicujus habentis potestatem hactenus semper manere conjunctas; ergo saltem ex ipsa Petri, si de Christi voluntate minus constat, de qua statim erit dicendum. Nam illæ duæ tantum præcesserunt voluntates, a

quibus hæc conjunctio potuerit manare [1]. Neque enim fingi potest ab universali Ecclesia aut a Concilio alio manasse; quamvis credatur verisimile in eam rem etiam cæteros Apostolos consensisse, ut Julius I in dicta epistola insinuabat. Atque hanc conclusionem intendit Gregorius, lib. 6, epist. 37, dicens : *Ipse sublimavit sedem, in qua quiescere etiam et præsentem vitam finire dignatus est.* Confirmatur, nam Clemens, epistola prima quam Anacletus et Alexander, in suis quibusque epistolis magna veneratione recipiunt, et Damas., in vita Clementis, scribunt Petrum elegisse sibi successorem ipsummet Clementem, cui potestatem ligandi atque solvendi, sibi a Domino traditam, dedit, et Episcopum Romanum esse voluit; quod etiam confirmat Tertullianus de Præscript. hæret.; et Rufin. in prolog. ad Recognitiones Clementis, aut cujusvis antiqui auctoris sit opus. Ex quo facto constat Petrum conjunxisse dignitatem pontificiam cum episcopatu Romano, eodem autem modo quo Petro successit Clemens, sive id fuerit immediate, sive post Linum vel Cletum, de quo opiniones circumferuntur; eodem, inquam, modo Clementi successit Anacletus, et huic Evaristus, et sic de cæteris, quos Irenæus, libro secundo, capit. 30, usque ad sua tempora duodecim numerat. Et Augustinus, epistol. 165, usque ad sua recenset quadraginta, nos vero 230 numerare possumus; quos habuisse semper eumdem episcopatum eumdemque modum dignitatis, confirmatur a signo, ex fidei scilicet integritate quæ semper in Romana Sede perstitit, ad quam nunquam potuit accessum habere perfidia, ut Cyprian. ait libro primo, epistola 3; sed incorruptam semper servavit Patrum auctoritatem et traditionem, ut ait Hieronymus, ad Damas. Aliæ vero sedes fere omnes hæresibus fœdatæ sunt, præcipue patriarchales; et maxime Constantin., quæ de primatu contendere ausa fuit. Hoc nimirum signo facile intelligitur privilegium Petro concessum : *Non deficiet fides tua,* in hanc sedem fuisse translatum, quia nimirum illi conjuncta est ea dignitas cui tale privilegium debebatur. Tandem ratio afferri potest, quia expediebat Summo Pontifici certam quamdam et statam habere sedem, ut mox dicemus. Atqui dubitari non potest quin Petrus, ut pontifex Summus, eam designare potuerit; ergo, etc.

[1] Vide in Defens. fid. l. 3, c. 13; Salmer., tom. 4, p. 3, tract. 5.

9. *Secundum dubium in hac sectione.*— Sed jam occurrit secunda quæstio, num. 1 adducta, an annexio hæc principatus Petri ad Sedem Romanam, quam a Petro dicimus fuisse ortam, ita sit auctoritate ejus constituta, ut ab ipso solo manaverit; an vero ex Christi præcepto et auctoritate id egerit; cum enim de hoc nihil de fide certum habeamus, varia opinantur Theologi. Scotus, 4, d. 24, q. 2, art. 5, dixit totum hoc negotium esse de jure humano, atque adeo in potestate Summi Pontificis situm disjungere dignitatem pontificiam ab episcopatu Romano, sicut potest erigere Ecclesiam quamlibet in patriarchalem, et jam erectam sua dignitate privare, si expediverit; cujus sententiæ esse videtur Paludanus, tractatu de Potestate Papæ, art. 2 et 4; Armach., l. 2, c. 13 et 14, et alii quidam. Contrariam sententiam tenent Cajetanus, opusculo de Potestate Papæ, c. 13 et 14; Can., l. 6 de Locis, c. 4, et c. ult., ad 10; Turrecrem., cap. *Sacrosancta*, d. 22.

10. *Tertia assertio bipartita, de qua Bellar., l. 4 de Pontif., c. 4.* — *Suasio prioris partis.* — *Suasio posterioris insufficiens.* — *Melior suasio.* — Dico nihilominus tertio : quamvis conjunctio summi pontificatus cum Romana Sede ad primariam hujus dignitatis institutionem non pertineat, neque videatur a Christo Domino ante ascensionem in cælum ordinata, probabilius tamen et magis pium videtur, Petrum ex ipsius Christi Domini præcepto et voluntate illam instituisse. Prior pars et ex dictis et per se videtur satis manifesta; constat enim accidere huic dignitati, per se loquendo, esse cum hoc vel illo episcopatu privato atque loco conjunctam; non enim exiguo tempore vixit Petrus Summus Pontifex sine certa sede; atqui si interim, permittente Deo, ab Herode fuisset occisus, habuisset profecto successorem, qui tamen ex vi successionis Episcopus Romanus non esset. Quod vero ante ascensionem Christus Dominus nihil de hoc ordinaverit, patet, tum quia nihil tale habemus ex Scriptura vel traditione; tum ex eo quod Petrus sedem fixit primum in una Ecclesia, postmodum in altera; tum tertio quia nulla apparet ejus rei necessitas. Posterior deinde pars assertionis confirmari solet illis Pontificum testimoniis, quibus conficitur Romanum Pontificem jure divino, et ex Christi Domini institutione, habere primatum Ecclesiæ. Verum quæ hoc tantum exprimunt, minime urgent, neque hanc conclusionem ii pontifices intendunt, sed primam tantum, cu-

jus signum est, quia semper confirmant suam sententiam illis Evangelii verbis : *Tu es Petrus*, et : *Pasce oves meas*. Alia nihilominus legimus Patrum et Pontificum testimonia, quæ indicant post ascensionem fuisse Petrum de hac re peculiariter a Christo instructum et monitum. Ita sentit Innocentius III, cap. *Per venerabilem*, Qui filii sint, etc., ubi dicit Romam elegisse Dominum; ac refert historiam, quod Petro urbe egredienti Christus occurrerit, ad illamque revocaverit; cujus etiam historiæ meminit Ambrosius, orat. contra Auxent., et l. 5, epist. 32, indicatque Athanas., Apolog. de sua fuga, et refert Egesipus, lib. 3 de Excidio Hierosol., c. 2. Unde Marcell. Papa, epistol. 2 ad Episcopos per Antiochiam constitutos, quæ habetur cap. *Rogamus*, 24, q. 1, dicit Petrum, jubente Domino, sedem Antiochiæ Romam transtulisse. Leo etiam Papa, sermone Sanctorum Petri et Pauli, Augustinus et alii Patres sæpe asserunt, peculiari Dei ordine factum, ut cathedra Petri Romæ collocaretur. Congruentia afferri potest, quia sicut oportuit Summum Pontificem esse unum et certum, ita oportuit habere certam et immobilem sedem, ut removerentur seditiones et scandala, et facilius posset tota Ecclesia ad suum caput accedere; oportuit ergo hanc designationem fieri ipsius Christi Domini auctoritate. Quia si sola Petri, ut Summus Pontifex erat, voluntate fieret, alterius etiam pontificis voluntate mutari aliquando potuisset. Unde etiam sumitur probabilis conjectura, nam si hæc res pure humana esset, aliquando, vel in Conciliis generalibus, vel a Pontificibus diversarum nationum, vel regibus etiam aut imperatoribus facta fuisset mutatio ; cum ergo id nunquam in Ecclesia acciderit, signum est negotium hoc divinum esse, et non prorsus humanum; quod vero electa fuerit Romana civitas potius quam alia, licet ex Christi Domini arbitrio potissimum pendeat, suam quoque habet congruentiam, nimirum propter amplitudinem urbis ; tum etiam propter Sanctorum martyrum et principum Apostolorum sanguinem ibi effundendum ; tum denique ut Dei potentia et fidei efficacia magis ostenderetur, *ut quæ fuerat magistra erroris, fieret discipula veritatis*, ut Leo Papa notavit, et bene D. Thomas, 3 p., quæst. 36, art. 7, ad 3.

11. *Objectio solvitur.* — Dicet quis aliquando fuisse mutatam Romanam sedem, proindeque non esse de jure divino. Respondetur præsentiam Summi Pontificis fuisse per aliquot annos in Gallia, sed verum episcopatum semper fuisse Romæ ; nam, licet Summi Pontifices habitarent Avinione, semper tamen perseverarunt Romani Episcopi , nullusque alius præter ipsos per id tempus eam sedem occupavit. Urgebis : si de jure divino Summus Pontifex Episcopus est Romanus, ex eodem jure Romæ residebit, cum quisque Episcopus jure divino residere debeat in propria diœcesi : consequens est contra id quod contigit aliquando, ac contingere necesse esset, si Roma vastaretur. Fateor teneri Papam, si commode possit, regulariter residere in Romana diæcesi; illud enim et ad bonum regimen privati episcopatus, et ad totius Ecclesiæ commune, postulatur ; at vero ob temporum calamitates coguntur interdum Pontifices abesse, aut certe principum potentia coacti, ut forte accidit, quo tempore Romana curia erat in Gallia. Quod dicitur de urbis vastatione [1], credibile est Deum nunquam permissurum, ut portæ inferi contra eam prævaleant, ob sanctorum Petri et Pauli successionem, sedis Apostolicæ dignitatem, ac Ecclesiæ totius utilitatem; et ita intelligimus sæpe fuisse præteritis temporibus divinitus servatam, præcipue tempore Leonis Papæ, ut habet historia vulgata. Unde Chrysostomus, 2 ad Thessal. 2, docet regnum Romanorum duraturum usque ad Antichristum, eumque contra Romanum Pontificem potissime pugnaturum. Idem Hieronymus, epist. ad Algasiam, quæst. 11; Lactantius, libr. 7, cap. 25; Tertullianus in Apologia; Augustinus, 20 Civit., cap. 19. Plura vide in Waldens., libr. 2 de Fide, cap. 41 ; Roffensi, art. 25 ; Driedone, lib. 5, cap. 3, part. 2 et 3; Echio, lib. 1 de Primatu Petri, c. 13, et contra Luther., c. 29 et 30 ; Pighio, libr. 3 Hierarch., c. 12 ; Turrecrem., libr. 2, cap. 36 et 40, et aliis non paucis [2].

SECTIO IV.

An et quomodo Summus Pontifex eligi debeat ab hominibus.

1. *Arguitur in contrarium.* — *Confirmatio.* — Oritur ex præcedenti sectione præsens difficultas : nam si pontificia dignitas ab ipso Christo Domino immediate est instituta, fieri

[1] Vide in Defens. fid., l. 5, c. 7, n. 9.

[2] Refert nonnullos Mendosa, q. 4 Scholast., n. 5.

non potest ut ab hominibus conferatur : omnes ergo Pontifices, qui ab hominibus post Petrum creati sunt, veri pontifices non erunt. Confirmatur [1] : nam si Pontifex ab hominibus eligitur, ejus potestas erit inferior, quam illa tota congregatio hominum, a quibus eligitur, quod est contra Pontificis dignitatem : sequela patet, quoniam ita accidit in omni republica, quæ suos sibi eligit magistratus; hi enim toti reipublicæ semper sunt obnoxii, ab eaque dependent.

2. *Notabile pro resolutione.* — Duo sunt in hac materia distinguenda. Alterum est designatio personæ, alterum collatio potestatis et dignitatis : quæ duo interdum conjunguntur, ut cum Christus Dominus personam Petri designavit et elegit, illique potestatem contulit; interdum vero separantur, ut cum rex aliquem in episcopum nominat, personam quidem designat, non vero impertitur dignitatem, sed Pontifex nominationem regiam approbando, dignitatem confert. Quo posito,

3. *Prima assertio.* — *Objectio.* — Dico primo : quando Pontifex Summus creatur, electores personam designant, solus autem Christus immediate confert dignitatem et potestatem. Conclusio est certa, ex his quæ in præcedenti sectione dicta sunt ; hoc enim volunt Pontifices et Patres, cum pronuntiant Romanum Pontificem habere a Christo Domino potestatem. Item Papa Vicarius est Christi ; sicut ergo pro-rex immediate ab ipso rege instituitur, ita et Papa, qui est veluti pro Pontifice Christo, ab ipso creatur. Præterea, si Ecclesia præberet hanc potestatem , posset illam limitare vel augere, vel modum illi præscribere , ut solet Pontifex , cum Episcopos creat. Tandem ostensum est supra, et ostendetur in sequentibus, Christum non dedisse hanc potestatem toti Ecclesiæ ; ergo nec ipsa potest illam dare. De hac porro conclusione legatur Turrecrem., lib. 2, cap. 44 ; Cajetanus, opusculo primo de Auctoritate Papæ, c. 13, et 2 part. Apolog., capit. 22 ; Turrian., 1 contra Centur., capit. 18. Solum notandum, Christi Domini concessionem , quamvis respectu hujus designatæ personæ nova sit, attamen ex priori concessione facta Petro originem habere, atque etiam moraliter eamdem esse cum illa ; tunc enim stabili unaque voluntate statuit Christus eam Petro concedere, et omnibus ejus legitimis successoribus, id est, loco illius rite et canonice electis seu designatis ; qua posita voluntate, necessitate quadam hypothetica, communicatur dignitas rite electo. Dices : quandocumque in electione cujuslibet magistratus duo illa, designatio scilicet personæ, et collatio potestatis, ad diversos pertinent , is qui dignitatem confert, jus habet non conferendi talem dignitatem, si persona designata non sit digna, nec solum jus habet, sed interdum ita facit, ac præsertim Pontifex in confirmatione Episcoporum ; idem ergo faciet Christus Dominus in electione Pontificis ; ergo cum nunquam constet an persona digna sit et sufficiens ad illud ministerium, si ex vi electionis humanæ non habet potestatem, sed expectanda omnino est Christi collatio et veluti confirmatio , nunquam satis constabit an Papa electus, verus sit Papa.

4. *Erronea quorumdam responsio.* — *Aliorum error.* — *Refutantur utrique.* — *Vera responsio.* — Respondeo propterea errasse quosdam hæreticos, dicentes electum non fieri verum Papam, nisi sit vir probus. Confirmantque, quia prius interrogavit Christus Dominus Petrum an se diligeret. Imo dixerunt alii non fore verum Papam, nisi prædestinatum, eademque ratione addere possent verum non esse nisi sit doctus, et habeat cætera omnia quæ necessaria sunt illi muneri. Sed hæresis est damnata in Concilio Constantiensi, et in genere contra illam disputatur in materia de Sacramentis et de clavibus, et alibi. Itaque certum est, ut Deus conferat infallibiliter hanc dignitatem , nihil aliud requiri quam personam simpliciter capacem ejus legitime electam fuisse , sive digna sit , sive indigna ; nam Deus ob majus Ecclesiæ bonum ita statuit atque exequitur, quia multo esset majus Ecclesiæ incommodum carere sæpius vero capite, semperque posse dubitare de illo, quam habere interdum infirmum. Neque in hoc est eadem ratio de Deo et hominibus ; tum quia homo est tantum dispensator, Deus vero dominus ; tum etiam quia certo constare potest, quandone homo confirmat præsentationem, in Deo autem constare non posset absque speciali revelatione, quam non oportuit jugem esse in Ecclesia ; tum denique quia homo nequit insufficientiam alterius hominis electi supplere instar Dei , qui per pravum vel indoctum Pontificem potest, si velit, æque bene providere Ecclesiæ , ac per alium quantumlibet dotibus ornatum. Porro

[1] Hoc de argumento Majolus, 12, 2 Dierum canicul., colloquio 6 ; Azor., tom. 2, l. 4 ; Isidor. Mosconius, l. 1 de Roman. Pontif.

autem Christus Petrum rogavit, an se amaret, non quia fundare vellet illam potestatem in charitate, tanquam necessario fundamento, sed, gratia exempli, ut pastores intelligerent quales esse deberent, et rectores quales ab eis oporteret eligi, ut Augustinus ait de Agone Christiano, c. 30; Chrysostomus, l. 2 de Sacerdotio, et Leo Papa, serm. 3 de Assumpt. sua. Difficultas vero est, an requiratur in eligendo Pontifice character vel fides, ut Christus Dominus illi conferat dignitatem; de quo infra occurret locus.

5. *Secunda assertio ejusque probatio.* — Dico secundo : potestas eligendi et designandi personam data fuit hominibus. Est certa et necessaria, ut patet ex usu Ecclesiæ, et quia expediens fuit hominum Ecclesiam humano modo gubernari, quoad fieri posset, nec erat consentaneum statui legis gratiæ et fidei, ut semper de cœlo expectaremus signum ad cognoscendum quem eligeret Dominus.

6. *Tertia assertio probatur.* — Dico tertio : modus eligendi Pontificem non fuit a Christo Domino præscriptus, sed Ecclesiæ commissus est. Conclusio est certa. Nam constat varium fuisse in Ecclesia hujus electionis modum : si autem Christus modum determinasset, ille idem et unicus fuisset semper in Ecclesia retentus. Antecedens patet; nam Petrus qui fuit primus Papa, successorem sibi delegit Clementem, ut constat ex ipsius Clementis epistolis, et ex secunda alia Alexandri I Papæ ad Orthodoxos, et ex epistola Joannis III ad episcopos Germaniæ, ex cap. *Si Petrus*, et cap. *Unde*, 8. q. 1.

7. *Objectio contra assertionem.* — *Solutio Turrecrematæ rejicitur.* — Sed contra, nam Clemens revera non fuit secundus pontifex a Petro; non ergo ab eo fuit electus. Antecedens sumitur tum ex canone missæ, ubi Linus et Cletus ante Clementem numerantur; tum ex variis Patribus et historiis. Irenæus enim, lib. 3, c. 3, Anacletum post Linum censet, deinde Clementem (ubi irrepsisse arbitror nominis errorem, ut pro *Cleto Anacletum* posuerit); idem sentit Hieronymus de Scriptoribus ecclesiasticis in Clemente; Eusebius vero, lib. 3 Histor., c. 14, Linum post Petrum collocat, tum Clementem; idem habet Augustinus, epist. 165. Jam vero Epiphanius, serm. 27, et Platina, Linum et Cletum prius numerant. Propter hæc Turrecrem., l. 2, c. 51, negat Petrum elegisse Clementem qui sibi succederet, solumque nominasse illum, ut postea eligeretur. Sed hoc manifeste facit contra dicta ipsorum Pontificum in citatis epistolis:

8. *Verior responsio duplex.* — Unde dicendum est, vel Clementem fuisse quidem a Petro electum, statim vero post mortem Petri renunciasse ac noluisse succedere, quod sentit Epiphanius supra; vel certe probabilius Clementem de facto immediate successisse Petro; ita Damasc., in Pontificali; Tertullianus, de Præscript. Hæret.; Ruffinus, in præfatione Recognitionum Clementis ad Gaudens. Et indicant Pontifices citati [1], ac Leo II in Epistol. decretal. Linus ergo extitit coadjutor Petri, eo vivente, Romanamque Ecclesiam gubernabat illo absente, ipsique ante Petrum defuncto Cletus in eodem munere suffectus est; tandem vero, mortuo Petro, Clementis ejus successoris Cletus itidem quamdiu vixit coadjutor fuit; ob idque hi duo inter Episcopos Romanos numerantur. Vide Turrian., l. 3 contra Centur., c. 10. Post Petrum vero nullus Pontificum sibi eligit successorem, quamvis Epiphanius supra id videatur tribuere Lino et Cleto. Sed et sub dubio loquitur, ac potius de consecratione episcopali, quam de jurisdictionis potestate; quare, licet non sit omnino certum, probabilius tamen est quod statuimus. Itaque in initio Ecclesiæ electio Summi Pontificis a clero Romano, et Episcopis qui Romæ essent, peragebatur, ut colligitur ex Cypriano, l. 4, epist. 2, ubi de electione Cornelii loquitur; et Eusebio, l. 6 Histor., c. 21, dum de Fabiano scribit; atque etiam Damaso, in Pontificali.

9. *Quorumdam laicorum consensus, olim in electione papæ.* — Expectabatur autem in hac electione populi consensus, non ut suffragia ferret in electione, sed testimonium vitæ et morum ejus, qui eligebatur : de quo vide cap. *Cum longe*, d. 63, et cap. *Electionem*, d. 79; et Cypr., lib. 1, epist. 4, et lib. 2, epist. 5. Postea vero etiam consensus Imperatorum cœpit expectari, ita ut non censeretur omnino firma electio, donec imperator assentiret; quod privilegium interdum fuit per tyrannidem usurpatum, ut ab Henrico V, tempore Paschalis secundi; interdum falso confictum, ut de quodam Othone refertur, cap. *In Synodo*, dist. 63; interdum vere datum ab ipsis Pontificibus, ut de Carolo Magno et Pipino habetur, cap. *Adrianus*, eadem dist. 63; quod statim renuntiavit Ludovicus eorum successor,

[1] De hac re Baron., an. Christi 69, a n. 35; Bellar., l. 2 de Rom. pontif., c. 5; Azor., tom. 2, l. 6, c. 6.

ibid., cap. *Ego Ludovicus,* quamvis postea alii tentaverint illud repetere, de quo multa Pighius, l. 3 Eccles. Hierarch., cap. 13, et Paludan., lib de Repub. Ecclesiastica, cap. 7; Turrecr., et alii. (Vide etiam Bellar., l. 2 de Pont., c. 17.)

10. *Nunc dictus consensus non attenditur.*— Tandem vero Adrianus II statuit ut in electione Pontificis nullius sæcularis principis consensus observaretur; atque etiam, propter abusum, consensus populi prætermissus fuit; per se ergo hujusmodi laicorum consensum nunquam fuisse necessarium, constat ex Concilio Romano sub Symmacho Papa, ex 6 Synodo generali, et multis quæ congerit Gratianus, illa dist. 63 et 34; postmodumque Gregorii VII et Urbani tempore, electio Romani Pontificis cardinalibus commissa est, ut patet ex cap. *In nomine Domini,* dist. 23; et c. 1, d. 77, et cap. *Licet exemplo,* de Electione, et cap. *Ubi periculum,* eodem titulo, in 6; et Clementina *Ne Romani,* eodem titulo; et ex Concilio Constant., sess. 8, ubi damnatur Wiclef., qui hanc cardinalium electionem negabat esse legitimam, de quo Walden., 2 Doctrin. fidei antiquæ, art. 3, cap. 39; Ivo Carnot., 3 decret.; Hugo de S. Victore, l. 2 de Sacramentis, p. 3, c. 14. De origine vero et dignitate cardinalium, vide Turrecremat., Pighium et Paludanum supra citatos, Villa Diego, et alios in tom. 13 Tractatuum, p. 2.

11. *Quarta assertio bipartita.— Prior pars probatur.* — Dico quarto: ad Sedem Apostolicam præcipue spectat præscribere et ordinare modum eligendi Summum Pontificem; quod si de eo nihil esset statutum, et sedes vacaret, electio ad omnes Ecclesiæ Episcopos pertinebit. Priorem partem bene docuit Cajetanus, probaturque primo, quia modus eligendi Pontificem, qui nunc est in Ecclesia, præcipue fundatur in legibus et statutis ipsorum Pontificum; ergo ipse usus Ecclesiæ docet hoc pertinere ad Summum Pontificem. Secundo, cum Papa sit Ecclesiæ caput, in eo est suprema potestas gubernandi Ecclesiam; ad eum ergo spectat providere in rebus maxime necessariis. Una vero ex his, et gravissima est electio Summi Pontificis; ergo, etc. Tertio, quia vix alia ratione potuisset continuari legitima successio Pontificum ab initio Ecclesiæ usque ad hoc tempus. Nam si solus Pontifex non potuisset modum electionis præscribere, pertinuisset hoc ad universam Ecclesiam, seu Concilium generale; nunquam autem per longam annorum seriem quicquam est de hac re statutum aut ordinatum in Conciliis generalibus; signum ergo est a principio Pontifices Summos auctoritate propria statuisse modum electionis, qui pro ratione aut necessitate temporum retentus fuerit, vel eadem auctoritate mutatus, tandemque permanserit is qui nunc viget in Ecclesia; atque in Conciliis generalibus est confirmatus, duobus videlicet Lateranensibus, sub Nicolao I et Alexandro III, et in Lugdunense uno, alteroque Vienensi.

12. *Objectio prima, ex Palud. et Turrecrem. — Vera resolutio.* — Oppones: si hæc potestas apud Pontificem resideret, posset utique nunc sua auctoritate hunc eligendi ritum abrogare, et novum introducere; item posset eligere successorem sibi, et statuere ut omnes in posterum idem præstarent, aliosque electionis modos tollere; denique posset electionem committere solis laicis. Propter hæc et similia Paludanus, de Potestate Ecclesiæ, sentit contra hanc conclusionem, et in idem inclinat Turrecr., c. 51, asserens periculosum esse, si unius hominis judicio, quod falli ac fallere potest, Summi Pontificis electio credita sit. Unde distinct. 79, cap. ult., Summi Pontificis electio sacerdotibus et spiritualibus de populo commissa dicitur. Respondetur tamen mirandum non esse potestatem hanc uni homini esse datam, cui Christus Dominus totam Ecclesiam tradidit, quia sicut existimamus non permissurum Deum tantæ potestatis abusum in magnum Ecclesiæ detrimentum, ita credendum est non permissurum ut circa electionem Pontificis aliquid decernatur, quod intolerabilem errorem contineat.

13. *Ad primam objectionem.* — Unde ad primam objectionem respondeo, non videri dubium quin possit Papa modum eligendi, qui nunc viget in Ecclesia, mutare, ut bene defendit Cajetanus et Victoria contra Paludanum et alios; ac suadetur, quia non est minor potestas hodie in Pontificibus quam fuerit in antiquioribus; ergo, sicut illi mutarunt antiquam eligendi formam, ita et hi mutare poterunt; item forma hæc, sive modus eligendi, non est divini juris, ut ostensum est; ergo positivi; potest autem Papa mutare omne positivum jus; ergo, etc. Tandem adversarii admittunt posse inverti hunc modum a Concilio generali; ergo potius a Papa, qui superior est, poterit inverti. Imo, quod Paludanus et alii aiunt, Concilium generale, sede va-

cante congregatum, posse eligendi modum sine Papæ auctoritate innovare, verisimile mihi non est; tum quia totum illud Concilium inferioris potestatis est quam Pontifex, cujus auctoritate est modus ipse introductus et confirmatus; tum quia, ut ostendimus, hoc negotium non est per se primo commissum Episcopis, sed Pontifici, et ideo postquam ab eo semel decretus est, ab omnibus Episcopis servandus venit, nisi forte cardinales sua eligendi potestate adeo abuterentur, ut in legitima electione Summi Pontificis non convenirent : talis enim eventus jam ad secundam partem conclusionis positæ revocaretur.

14. *Ad secundam objectionem in num.* 12 *responsio Victoriæ.* — Ad secundam illationem, quidam facile concedunt posse Pontificem nominare sibi successorem. Ita Victor., relect. 2 de Potestate Papæ, quæst. 2, num. 2 et 3, ac potest colligi ex Symmacho, cap. *Si transitus*, dist. 79. Ratio vero sumitur ex argumento facto, nam ad Papam spectat definire modum quo sibi succedatur; sed unus eorum est ut antecessor successorem nominet, qui neque includit repugnantiam, nec apertam præ se fert indecentiam; ergo, etc. Confirmatur. Quoniam Papa statuere valet ut, eo vivente, eligatur successor ad eum modum, quo pro imperatore eligitur; valet præterea hanc nominandi Pontificis prærogativam uni soli personæ concedere, ut Ostiensi Episcopo, verbi gratia; potest item indulgere Episcopo, ut eligat sibi successorem, cap. *Petisti*, 7, quæst. 1, et 8, quæst. 1, non semel; ergo et ipse idem poterit efficere ; cur enim non sibi tribuat quod aliis potest? Denique ostendimus Petrum id egisse, neque constat permotum fuisse singulari privilegio aut revelatione : fecit ergo ex ordinaria potestate.

15. *Contra Victoriam Cajet.*, etc., *et Azor.*, *tom.* 2, *lib.* 4, *cap.* 5, *q.* 3. *Eorum fundamentum infirmum.* — *Alterum fundamentum ex Cajetano.* — *Probatur fundamentum.* — *Confirmatur traditione.—Ad cap. Si transitus, in n. præced.* — Contrariam sententiam sequuntur Cajetanus, Turrecrem., Paludanus supra; citatur etiam Cardinalis, c. *In nomine Domini*, d. 23, capit. *Si Petrus*, 8, quæst. 1 ; Armach., lib. 1, c. 15 et 19. Eorum aliqui fundamentum ponunt, quod eligere successorem sit prohibitum jure divino omnibus Ecclesiæ prælatis, ut colligitur ex Hilario Papa, cum Concil. Romano, cap. *Plerique*, 8, q. 1. Non est vero firmum fundamentum, quia prohibitio juris divini non satis constat; imo hoc ipsum est quod quæritur; ac præcipue quia de aliis episcopis non liquet ea prohibitio, unde ex privilegio id plane valent; textus vero adductus contra eos agit qui propria auctoritate id usurpabant, ac si jure possent, ut ecclesiastica beneficia in hæredes transmitterent ; alia vero ratione utitur Cajetanus, quod successor nulliter electus sit a Papa, ne duo Pontifices simul dentur; mortuo autem pontifice eligente, non obliget electio, quæ in vita ipsius effectum non habuit, ut videre licet in privatis episcopis ; quæ profecto ratio efficax non est ; constat enim Christum Dominum potuisse potestatem Pontifici concedere, ut ipse designet personam cui immediate post mortem suam Christus ipse jurisdictionem pontificiam concedat. Unde vero non ita concessisse probabitur? Aliud ergo fundamentum satis probabile, est hanc potestatem eligendi successorem non fore futuram in ædificationem, sed in destructionem; nam facile eveniret ut *hæreditate possideretur Sanctuarium Dei.* Quod perpetua etiam traditio confirmat; nullum enim post Petrum legimus id fecisse ; cum tamen multi casus occurrerint, in quibus id videri posset Ecclesiæ maxime opportunum ad vitanda schismata, etc. Unde, juxta hanc sententiam, dicendum, Christum Dominum statuisse ut electio Pontificis per clerum fieret, quod Anacletus etiam indicat, c. ult., d. 79, modum tamen præscribendum reliquisse Summo Pontifici. Nec vero Symmachus in alio textu affirmat Papam nominare sibi successorem, sed posse agere cum electoribus de persona aptiori et digniori, ut ad id muneris eligatur ; nam olim electores cum Pontifice, ut bene exponit Glossa, de successore deliberabant.

16. *Auctoris judicium de responsionibus in n.* 14 *et* 15. — *Ad primam objectionem in num.* 12. — Propositæ opiniones duæ habentur probabiles. Ego tamen nec simpliciter concederem dictam potestatem Pontifici, nec negarem simpliciter; potest ergo Papa ordinare modum electionis, justum tamen et utilem Ecclesiæ, quique non sit in destructionem ejus, sed in ædificationem; quare si tentaret prædictum eligendi modum tanquam ordinarium præscribere, is minime valeret, neque esset observandus, quia plane vergeret in perniciem Ecclesiæ; unde apertam contineret injustitiam : attamen si in raro casu, urgente aperta Ecclesiæ necessitate, id faceret, juste faceret, legitimaque potestate uteretur, ut arbitror, ut rationes pro Victor. factæ probant : et per hæc respondetur ad tertiam illationem,

negando sequelam, scilicet, fieri posse ut hæc potestas eligendi solis laicis committatur, nam esset intolerabilis abusus, et grave incommodum Ecclesiæ, quod etiam contrarius Ecclesiæ usus confirmat; ac licet ad electionem laici nonnulli admittantur in casu urgente, non videtur extra Pontificis potestatem situm esse.

17. *Posterior pars assertionis impedit sententiam pene hæreticam. — Ponitur etiam contra Cajetanum.* — Secunda pars conclusionis procedit contra opinantes, Pontifice decedente, cum nihil de modo eligendi successorem disposuerit, electionem devolvi ad universam Ecclesiam, seu fideles omnes. Quæ sententia est prorsus falsa, et ad errores Lutheranorum accedens, contendentium Ecclesiæ ministros a populo creandos esse; est præterea fere impossibilis; quomodo enim cuncti fideles ad electionem convenirent? Deinde constat sacerdotum, et præcipue Summi Pontificis electionem ad laicos non pertinere, de quo multa in Decretis, dist. 62, 63 et 89. Videatur etiam Pighius libro primo de Ecclesiastica Hierarchia, c. 13 et 16. Est autem conclusio contra Cajetanum, in Apolog., c. 22, qui vult eo in casu electionem pertinere ad clerum Romanum, quod Papa jure divino sit Episcopus Romanus, et in qualibet Ecclesia, deficiente episcopo; vel superiori alio, qui provideat, electio spectat ad clerum quasi naturali jure, sicut ad principes Reipublicæ, attinet principis electio, quando deest successor. Verum ex hac ipsa ratione probatur nostra conclusio, quam Victoria supra, numero 21, defendit; nam electio capitis cujusvis reipublicæ per se pertinet ad primores reipublicæ, deficiente successione; sed Papa caput est totius Ecclesiæ; ergo ubi nihil esset ab eo vel aliis Pontificibus statutum, electio illius pertineret ad principes ecclesiasticos, nimirum Episcopos; ex quo solvitur fundamentum Cajetani; nam cum Papa eligitur, primo et per se eligitur caput totius Ecclesiæ, et ideo magis ex hac parte pensandum est, ad quos pertineat electio. Confirmaturque ex can. *Si duo*, d. 79, ubi decernitur, si duo de papatu contendant, ac res sit dubia, illum debere permanere, quem universitatis consensus elegerit, et ita factum esse in Concilio Constantien. notissimum est.

18. *Instantia solvitur.* — Dices difficillime omnes Episcopos convenire, præcipue si careant capite quod eos convocet, ac designet locum, etc. Occurrendum, in rebus humanis non posse omnia incommoda vitari, et casum de quo loquimur, esse rarissimum et in re gravissima, neque eventurum unquam sine magna Ecclesiæ perturbatione, ideoque gravissimo etiam remedio illi subvenire oportere, quale est Concilium generale Episcoporum, quod licet difficile congregatu sit in eo casu, non est tamen impossibile, supposito hierarchico ordine Ecclesiæ. Nam præter Episcopos sunt archiepiscopi, primates, patriarchæ superiores; ergo possent præcipere, et convocare inferiores; supremi vero deberent inter se convenire, quod facile possent, cum sint pauci numero, habeantque jam certa privilegia, et dignitatis ordinem.

19. *Dubium de quo Azor, tom. 1, l. 4, c. 5, quæst. 6; Mosconius, l. 1, de Roman. Pontif., c. 3.* — Sed quæret ultimo aliquis an electus debeat necessario esse de numero Cardinalium. Constat quidem non fuisse id per se necessarium, attamen usus Ecclesiæ ita habet, ac fieri oportet, ut dixit Stephanus Papa cum Concilio, in c. *Oportebat*, et cap. *Nullus*, distinctione 79. Nihilominus crediderim, si aliquis extra collegium cardinalium legitime eligeretur, electionem fore ratam et firmam, quia non video quo jure ita revocata sit electio passiva ad personas Cardinalium, ut alias nulla sit habenda.

SECTIO V.

An certa fide constare possit hunc hominem esse verum Pontificem et Ecclesiæ caput.

1. *Sensus quæstionis. — Pars negans suadetur primo.—Secundo.—Tertio. — Quarto.* — Sicut in superiori disputatione de Ecclesia, sectione 9, diximus, ut esse possit utilis et infallibilis fidei regula, oportere non solum in confuso illam esse creditam, sed etiam determinate, et in individuo hanc esse, vel illam, quam oculis cernimus, et hoc sensu appellari *visibilem*; ita nunc quærimus an simili modo verus Pontifex visibilis sit in individuo, et determinate, ita ut non solum credamus esse in Ecclesia unum summum caput, quod Romæ suam sedem habet, sed etiam esse hunc hominem quem oculis cernimus. Videtur ergo non posse, quia Deus nunquam id revelavit. Secundo, quia est res humana et contingens, pendens ex testimonio paucorum hominum, et ex multis circumstantiis valde dubiis, ut an sit baptizatus, an

rite ordinatus, etc. Tertio, quia est res cui potest subesse falsum; accidit enim aliquando esse reputatum Pontificem qui talis non erat. Quarto, usu Ecclesiæ constat eos, qui verum Pontificem negant in individuo, non existimari hæreticos; unde a Patribus dicuntur non errare contra fidem, sed contra charitatem, scindentes unitatem.

2. *Ejus sequaces Cano, Vega et alii.—Verior assertio.—Ostenditur primo, ex Conciliis.—Secundo, ex ratione, ab incommodo.—Tertio, ex potestate ipsa papali.* — Propter hæc argumenta aliqui ex Catholicis negant posse immediate fide teneri, hunc esse verum Pontificem, sed solum certitudine quadam morali, quam sufficere dicunt, ut teneamur illi obedire in omnibus, etiam credendis rebus quas de fide esse definierit. Hi sunt Turrecremata, lib. 4 Summæ, part. 2, c. 9, ad finem; Albertin., de Agnoscend. assert., etc., quæst. 3, ad fin.; Cajetanus 2. 2, quæst. 1, a. 3, in respons. ad 4; Bannez, 2. 2. quæst. 1, art. 10, in prioribus commentariis, dub. 2, ad 2; Cano et Vega, quos retuli, disput. 6, sect. 4, n. 3; Cordub., lib. 1, quæst. 17, § 2; Castro, lib. 1 contra Hæres., c. 9, circa medium, a Christian. Axiomata, lib. 2, art. 6, c. 11, et alii. Est vero in his auctoribus nonnulla differentia, saltem in modo loquendi. Quidam [1] enim, etsi negent haberi immediate de fide, hunc Pontificem, verbi gratia, Gregorium XIII, esse verum Pontificem, volunt tamen esse mediate, eo quod ex una de fide, quod rite electus sit verus Pontifex, et altera naturaliter nota, quod hic sit rite electus, colligatur. Verum nos distinctionem hanc alibi confutavimus. Alii dictam conclusionem fidem sapere aiunt ex eodem fundamento, quod ex una de fide, et altera naturaliter cognoscibili eruatur. Itaque uno verbo appellare possunt Theologicam. Alii tandem simpliciter pronunciant ad fidem non pertinere. Mihi tamen placet contraria sententia : atque dico, sicut Christi Ecclesia visibilis est hæc numero, ita habere posse hoc numero caput visibile, atque adeo de fide esse, hunc hominem, qui communi Ecclesiæ consensione acceptus est ut caput Ecclesiæ, cui ipsa tenetur obedire, esse verum Ecclesiæ Pontificem Petri successorem. Probatur primo ex Conciliis, atque ante omnia in Bulla Martini V, apud Concilium Constantien. disponitur, ab hæreticis, qui Ecclesiæ Catholicæ reconciliari volunt, primum omnium exigendum esse, an credant Papam canonice electum, qui pro tempore fuerit (ejus nomine expresso), esse successorem Petri, et habere supremam potestatem in Ecclesia Dei; est ergo hoc, ut Pontifex supponit, de fide credendum, neque infra certitudinem fidei proponitur res immediate credenda a Pontificibus. Deinde Concilia non distinguunt inter verum Pontificem in communi, et hunc qui nunc sedet cum omni consensione Ecclesiæ, sed eadem veneratione et fide complectuntur; sic certe Chalcedonense Concilium recipit nominatim Leonem Papam; sexta Synodus, Agathonem.; Milevitan., Innocentium I; et sic de cæteris. Secundo, si nunquam constat catholica fide hunc esse verum Pontificem, consequenter neque constare potest hoc esse verum Concilium, quod non minus hæreticum esset, quam negare vera esse quatuor Evangelia, ut dixit Magnus Gregorius; siquidem verum Concilium formaliter includit verum Pontificem, atque ob talem inclusionem dicimus nos, tam immediate de fide esse, Christum esse animal, viventem substantiam, atque esse hominem; quare si de fide catholica nunquam esset hunc esse verum Pontificem, neque de tali fide essent unquam ejus decreta, quod est hæreticum. Videatur decretum Leonis Papæ cap. *De libellis*, d. 20. Imo neque catholica veritas et certitudo hujus numero Ecclesiæ posset recte consistere, quia hæc maxime pendet ex conjunctione cum vero capite, requiritque veros ac legitimos sacerdotes, pastores, et ecclesiasticam hierarchiam; at hæc omnia pendent ex eo quod verus et legitimus Pontifex in individuo sit certus, et qua ratione possum dubitare de hoc Pontifice, potero et de antecessore, atque adeo de tota retro serie; ergo de veritate Episcoporum et Cardinalium qui ab his creati sunt; atque ita ruet tota certitudo veræ Ecclesiæ et hierarchici ordinis : quomodo argumentantur hæretici, contendentes a tempore saltem Urbani Papæ defecisse veram successionem; hinc enim satis sibi videntur inferre jam non posse esse certum, an vere Summo Pontifici succedatur, aut ubi gentium vera Ecclesia visibilis extet. Unde præterea arguitur tertio ex potestate definiendi res fidei, et obligandi ad credendum definita; impossibile enim est teneri me ad credendum ea quæ hic homo definit ut dicta a Deo, nisi etiam tenear ad creden-

[1] Vide supra disp. 3, sect. 11, disp. 6, sect. 5; n. 10, et sect. 4, n. 5 et 7; Azor., tom. 2, l. 5, c. 5, q. 4, et c. 21, § *Objicies*.

dum de fide hunc hominem habere a Deo potestatem definiendi, et assistentiam Spiritus Sancti, potestatemque ad me obligandum ut credam quæ ipse definit; hoc autem est plane credere hunc hominem Summum esse Pontificem.

3. *Adversariorum evasio. — Rejicitur.* — Nec vero intelligi potest, quod quidam respondent, sat esse certitudine morali credere hunc esse verum Pontificem, cum Pontifex solum se habeat ut applicans et proponens fidem, dixerimusque in superioribus, ex parte proponentis sufficere certitudinem moralem ad credendum; illud enim verum est considerando res propositas in ratione credibilium, et quatenus alias jam definitæ ac certæ a proponente proximo seu ministro Evangelii prædicantur; secus vero est de eo quem oportet me amplecti, ut infallibilem regulam fidei, ejus scilicet materias definientem. Quod declaratur a simili; ut enim, quæ in Scriptura continentur fide divina credantur, non sat est certitudine morali, sed fide catholica oportet credere ipsam Scripturam esse divinam; tam est autem regula fidei Pontifex quam Scriptura, ut patet ex disput. 5, sect. 5. Ratio vero est, quia quæ in Scriptura continentur vel a Pontifice definiuntur, ut vera sint, non pendent tantum ex eo quod credibile sit, etiam evidenter, hanc esse Scripturam, vel hunc esse Summum Pontificem, sed ex hoc quod vere ita sit ac infallibiliter; oportet ergo tanta certitudine credere vere ita esse, quanta creduntur ea quæ ipse definit.

4. *Aliorum evasio prima. — Expugnatur.* — Propter hæc ergo alii negantes etiam, de fide haberi hunc esse verum Pontificem, volunt nihilominus esse de fide hunc hominem, qui certitudine quadam morali in tota Ecclesia habetur verus Pontifex, vere et rite efficere omnia quæ efficit verus Pontifex, et gaudere privilegiis omnibus assistentiaque Spiritus Sancti Petro et legitimis successoribus ejus promissis. At hæc sententia in easdem incidit difficultates quas vitare conatur. Et præterea, ut mihi videtur, propriam vocem ignorat, et contradictoria dicit. Explico singula: primo, unde quæso magis constat hunc hominem, a nobis existimatum Pontificem, gaudere in re ipsa privilegiis Summi Pontificis, quam esse vere Summum Pontificem? Non enim unum magis altero revelatum esse dicetur, et utrumque pendet ab existimatione quadam hominum morali. Imo involvit hæc sententia quippiam non revelatum solum, sed etiam falsum, scilicet, privilegia omnia Summi Pontificis et potestatem alicui dari, qui non sit verus Pontifex; nam Christus Dominus non cuicumque, sed Petro, et successoribus legitimis dixit: *Quodcumque ligaveris* etc. Deinde, ut hæc ipsa sententia ponit, dari valet Pontifex existimatus tantummodo; demus vero ita esse, poterit ergo etiam esse non Sacerdos; numquid igitur ille, si sacramentaliter absolvere tentet aut consecrare, id perficiet? Nullo modo: contrarium enim astruere hæreticum esset; non ergo habet potestatem omnem quam habuit Petrus per illa verba: *Quodcumque ligaveris,* etc.

5. *Effugium aliud præcluditur multipliciter.* — Dicent forte habere omnem potestatem quoad actus solius jurisdictionis, non autem ordinis. Sed obest primo, quia plenaria jurisdictionis potestas fundatur modo aliquo in potestate ordinis, ita ut necessario illam prærequirat, neque consistere valet plena Summi Pontificis potestas, quæ ad Ecclesiæ gubernationem pertinet, separata a potestate interiori, et in pœnitentiæ foro; imo in Pontifice proprie non duæ sunt potestates, sed unica eminens, atque utramque comprehendens. Unde tandem concludo contradictionem involvi, asserendo hunc hominem habere supremam potestatem jurisdictionis in totam Ecclesiam, ac negando de fide haberi eumdem esse Summum Pontificem; quia jam affirmaretur definitionem, ut ita loquar, convenire in hunc hominem, non autem definitum; idemque pronuntio de credendo hunc hominem habere potestatem definiendi, seu actu vere definivisse ex assistentia Spiritus Sancti, nam hæc omnia pertinent ad jurisdictionem inseparabilem a vero Pontifice. Unde etiam intelligitur quomodo ipsi negantes haberi de fide hunc esse verum Pontificem, possint nihilominus credere fide quæ ab illo definiuntur, nam re ipsa ac de facto credunt illum esse Pontificem, cum credant habere potestatem ac Summi Pontificis privilegium: ex quadam autem ignorantia putant se non credere. Unde ex ignorantia incidunt in quamdam veluti contradictionem.

6. *Ad primum argumentum in num.* 1. — Ad primum argumentum in principio factum, respondemus illud esse a Deo revelatum, quo modo revelatum est hanc esse Ecclesiam veram; quare cum revelavit Petrum esse caput Eccesiæ, pariter revelavit generaliter de omnibus ejus successoribus, solumque deest suffi-

ciens propositio hujus vel illius contenti sub illa revelatione; talis vero propositio habetur per universalem testificationem, approbationem Ecclesiæ; quod plane explicatur et confirmatur a simili casu; nunquam enim videtur Deus revelasse Episcopum Romanum esse potius Pontificem Summum quam Alexandrinum, quia nunquam hoc expressit Deus, sed in confuso tantum dixit, quando revelavit Petro dignitatem et successionem, quia talis revelatio sese ostendit et cadit in eos Episcopos, vel in eorum episcopatum, in quo Petro succeditur, postquam illa successio sufficienter est Ecclesiæ proposita per traditionem, vel universalem consensionem; quando vero intelligendum sit dari sufficientem propositionem, ita ut omnes obliget, quibusdam videtur tunc dari, cum rite et vere electus, atque adeo verus Pontifex proponitur; et hoc quidem sufficiens est ut ex præcepto obedientiæ et charitatis teneamur tali Pontifici obedire, atque ut non possit quispiam jure ab illo disjungi sine schismate; attamen loquendo, ut re ipsa loquimur, de assensione per fidem, fortasse non erit sufficiens propositio, donec moraliter constet illum esse acceptatum a tota Ecclesia, et pacifice possidere suum primatum, atque adeo posse obligare omnes fideles ad credendum quidquid definierit; tunc enim certissime credendum est non posse accidere errorem in universali Ecclesia in re adeo gravi, qualis esset deceptio in ipsa viva regula fidei credenda, nam is error æquipararetur errori in fide; si enim regula posset esse falsa, etiam regulatum, atque si intolerabilis error esset in Ecclesia, quando tota crederet librum aliquem esse canonicum, qui vere non esset, cum tamen ille sit quædam regula fidei inanimata, multo intolerabilius esset errare in viva regula; quin potius, si circa hanc posset semel dari error in universali Ecclesia, nunquam esset verum illam habere certam et infallibilem regulam vivam fidei sibi loquentem, Christi nomine.

7. *Ad secundum argumentum ibid.* — Ad secundum respondetur ita pendere hanc veritatem ab humano testimonio, sicut pendet fides a proponente, et ideo nihil derogare certitudini fidei; de aliis porro conditionibus requisitis, dicendum illas per se primo non pertinere ad fidem, sed esse quasi conclusiones theologicas, quæ consecutione quadam inferuntur; sicut enim ex fine sequuntur media, ita ex eo quod Deus contulit Ecclesiæ ut nunquam erret, et vera semper utatur regula in rebus fidei credendis, consequenter speciali cura disponit, ut is qui ad talem dignitatem eligitur, eas omnes conditiones habeat, quæ ad illam vere suscipiendam sunt necessariæ.

8. *Ad tertium ibid.* — Ad tertium negatur antecedens, nulla enim de ea re extat historia fide digna; accidit quidem aliquando Ecclesiam non agnoscere pro tempore aliquo verum et certum pastorem; conspirasse autem totam in unum falsum caput, existimando scilicet verum esse Papam qui verus non esset, nunquam accidit; neque ex priori incommodo potest argumentum sumi ad posterius, non enim sunt paria; quod enim Ecclesia aliquo tempore non agnoscat certum pastorem, est quidem non parvum Ecclesiæ detrimentum, tamen non exponit illam periculo falsorum dogmatum, et perpetui cujusdam et quasi irreparabilis damni, quia omnia illa quæ per id tempus efficiuntur a Pontificibus dubiis, valida esse nequeunt sine vera auctoritate pontificia. Unde non existimantur certa, donec per indubitatum Papam stabiliantur; si vero falsus Pontifex indubitatus haberetur, omnia ab illo definita et facta certissima existimarentur, cum tamen infallibilia non essent.

9. *Ad quartum ibid.*—Ad quartum respondetur id fortasse contingere, quia nostra hæc sententia de fide non est. Secundo dicitur omnia schismata fere semper nasci, priusquam verus Pontifex absque controversia ab universa Ecclesia receptus sit; si tamen homo aliquis vel Ecclesia particularis nunc negaret obedientiam, verbi gratia, Gregorio XIII, negando simul esse illum verum Pontificem, Petri successorem, non video quomodo posset ab hæresi excusari, magis quam si negaret Romanum Episcopum Petri successorem esse.

SECTIO VI.

An verus semel Papa necessario dum vivit existat Papa, vel possit aliqua ratione a dignitate cadere.

1. *Prima assertio probatur ex jure.* — Dico primo Pontificem posse voluntate sua dignitatem deponere. Ita definitur cap. 1 de Renuntiatione, in 6, et ita aliquando contigisse liquet ex historiis; controversia vero esse potest an, ut renuntiatio ejus valeat, oporteat

expectare Ecclesiæ consensum, vel saltem Cardinalium, quæ quidem ad canonistas magis quam ad nos spectat. Ego autem censeo id non esse necessarium; tum quia Pontifex eo loco simpliciter docet posse libere resignare; tum etiam quia alii episcopi, vel prælati, ideo non valent tam libere resignare prælaturam, quia Papam habent superiorem, cujus consensum expectare debeant. Hic vero nullum talem habet; et ideo sicut sine superiore instituitur, ita sine superiore renunciat, ut ibi Glossa dicit.

2. *Dubium, in quo arguitur pro parte negante.—Aliorum opinio affirmans.—Eorum fundamentum.—Confirmatur primo.—Confirmatur secundo ex Patribus. — Confirmatur tertio ex ratione.* — Quæstio præcipua est an contra voluntatem propriam possit privari, quia non apparet a quo privetur; a Deo enim immediate nunquam deponitur, cum non extet lex divina ordinaria de ea re, nec spectandum sit ut extraordinario modo id faciat Deus. Rursus, neque ab homine depositio a pontificatu fieri posse videtur, quia Papa non habet in terris superiorem, cap. *Nunc autem*, d. 12. In hac re sunt opiniones astruentes, utroque modo posse Pontificem dignitate privari propter diversas causas. Nam in casu hæresis, aiunt ab ipso Deo immediate deponi, nullo spectato hominum judicio. Ita Turrecremata, l. 2, cap. 102, l. 4, 2 p., a c. 18; Augustinus de Ancona, de Potestate Papæ, art. 5; Paludanus, in Opusc. ejusdem argumenti; Driedo, l. 1 de Libertate Christian., c. 14; Cast., 2 de Justa hæreticorum punitione, c. 22 et 23; Simanchas, Instit. cathol., c. 21; Jacobat., 7 de Conciliis, art. 1; Salmeron., tom. 12, tract. 83. Fundamentum est, quia omnis jurisdictio Ecclesiæ fundatur in fide, juxta id 1 Corint. 3: *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est*, etc. Quod exponens Augustinus, de Fide et operibus, c. 16 : *Si Christus*, inquit, *est fundamentum, etiam fides Christi;* et ad Coloss. primo : *In fide fundati.* Si ergo fides est fundamentum Ecclesiæ, ergo et est fundamentum pontificatus ac hierarchici ordinis ipsius Ecclesiæ. Confirmatur, nam propterea, Matth. 16, videtur Christus petiisse prius a Petro confessionem fidei, quam illi hanc dignitatem promitteret. Confirmatur secundo : sæpe enim Patres indicant nullum fide carentem posse habere jurisdictionem in Ecclesia: Cyprianus relatus cap. *Novatianus*, 7, q. 1, cap. *Didicimus*, 24, q. 1; Ambrosius, cap. *Verbum*, de Pœnitentia, q. 1; Gelasius Papa, c. *Achatius*, 1, et Alexander II, cap. *Audivimus*, 24, q. 1; Augustinus, epistol. 48 ad Vincent., et lib. de Pastoribus; D. Thomas, 2. 2. quæst. 39. Confirmatur tertio vulgari argumento, quia hæreticus membrum Ecclesiæ non est; ergo nec caput. Item hæreticus nec salutari debet, sed omnino vitari, ut Paulus, ad Tit. 3, et Joannes in epist. 2 docet; ergo multo minus obediri; denique hæreticus Pontifex Christum negat, et veram Ecclesiam; ergo seipsum et suam dignitatem; ergo eo ipso dignitate privatur.

3. *Secunda assertio, de qua etiam l. 4 de Legib., c. 7, fin.* — Contra hanc sententiam dico secundo : in nullo casu, etiam hæresis, privatur Pontifex sua dignitate et potestate immediate ab ipso Deo, absque hominum præeunte judicio et sententia. Ita hodie communiter opinantur : Cajetanus, de Auctoritate Papæ, c. 18 et 19; Soto, 4, d. 22, quæst. 2, art. 2; Cano, 4 de Locis, c. ult., ad 12; Corduba, lib. 4, q. 11. Et infra agentes de pœnis hæreticorum alios referemus, ac generaliter ostendemus jure divino non privari quempiam dignitate et jurisdictione ecclesiastica propter culpam hæresis; nunc breviter ratio a priori redditur, quia cum ea sit gravissima pœna, ut ipso facto incurratur, oportet jure divino expressam esse; nullum autem jus tale invenitur, quod vel generaliter id statuat de hæreticis, aut specialiter de episcopis, aut specialissime de Papa; nec item certa traditio de eo habetur; nec vere cadere potest Pontifex ipso facto a sua dignitate propter jus humanum, tum quia illud esset latum vel ab inferiori, scilicet concilio, vel ab æquali, nempe prædecessore Papa; at neuter horum habet vim coactivam, ut punire valeat Pontificem æqualem, vel superiorem; quare, etc.

4. *Instantia solvitur. — Altera instantia rejicitur.* — Dices posse haberi legem interpretativam juris divini. Est tamen hoc commentitium, quia nullum tale præfertur jus divinum; præterea nulla hactenus a Conciliis vel Pontificibus lata lex est, quæ id jus divinum interpretetur. Confirmatur, quia ejuscemodi jus perniciosum esset Ecclesiæ; minime ergo credendum est fuisse a Christo institutum; probatur antecedens, quia si Papa hæreticus occultus esset, et ipso jure a dignitate caderet, omnia ab eo facta irrita forent. Dices hanc rationem non probare saltem de hæretico notorio et publico. Sed obstat, quia si hæreticus etiam exterior, occultus ta-

men, adhuc potest esse verus Papa, eadem ratione poterit, esto delictum fiat notum, quandiu de illo non pronunciatur sententia ; tum quia nullus incidit in pœnam, nisi vel ipso facto, vel per sententiam ; tum etiam quia sic majora incommoda sequerentur ; incideremus nimirum in dubium quanta deberet esse infamia, ut a dignitate cadere censeretur ; sequerentur ergo schismata, et perplexa omnia redderentur, præcipue si, post infamiam, per vim vel modo alio retineret sedis possessionem, pluresque actus sui muneris exerceret. Confirmatur secundo urgentissime, quia si accideret Papam hæreticum fieri etiam exteriorem, sed occultum, qui postea resipisceret ac vere pœniteret, omnino evaderet perplexus ; nam si per hæresim cecidit a dignitate, debet omnino pontificatu cedere, quod est gravissimum, et fere contra jus naturæ, se nimirum prodere ; retinere autem episcopatum non posset, quia intrinsece malum esset. Unde ipsi etiam contrariæ sententiæ auctores fatentur, in eo casu posse retinere episcopatum, atque esse revera Papam, quæ est communis sententia Canonistarum, cum Glossa, c. *Nunc autem*, d. 21. Ex quo sumitur contra eos apertum argumentum; nam per pœnitentiam non restituitur a Deo Papalis dignitas, sicut gratia ; inauditum est enim, qui verus Papa non sit, a Deo fieri Papam sine hominum electione et ministerio. Tandem fides non est omnimode necessaria, ut homo sit capax spiritualis et ecclesiasticæ jurisdictionis, possitque exercere veros actus talem jurisdictionem exigentes ; ergo, etc. Antecedens patet manifeste, quippe in extrema necessitate sacerdos hæreticus potest absolvere, ut in materia de pœnitentia et censuris docetur, quod non fit sine jurisdictione.

5. *Ad fundamentum contrarium in num.* 2. — *Ad primam confirmationem ibid.* — *Ad secundam.* — *Ad tertiam.* — Ex quo fundamentum contrariæ sententiæ ruit; sicut enim fides non est fundamentum necessarium ad potestatem ordinis, quæ suo modo præstantior est, ita neque jurisdictionis ; ad hæc nullus, ut credo, auctor dicet, cum probabilitatis umbra, per solam interiorem hæresim amitti dignitatem papalem, quamvis sit certum amitti fidem. Nec adducta testimonia sunt ad rem, quia non est sermo de fundamento jurisdictionis aut dignitatis ecclesiasticæ, sed de primario fundamento totius Ecclesiæ et justificationis, ac omnium bonorum spiritualium, quod est Christus et fides ejus ; nec etiam ex facto Christi cum Petro sumitur probabile argumentum ; alias eodem modo diceret aliquis charitatem esse fundamentum pontificiæ dignitatis, quia etiam Christus Petrum interrogavit an se amaret; solum ergo, ut supra etiam diximus, sectione 4, num. 4, voluit Christus ostendere quæ essent necessaria in Pontifice, ut convenienter posset munere suo fungi ; et eodem fere modo loquuntur Patres, qui præterea volunt hæreticum mereri omni dignitate et jurisdictione privari; interdum etiam agunt de privatis episcopis, supposito jure ecclesiastico, de quo infra dicemus. Ad tertiam confirmationem unico verbo respondetur, Papam hæreticum non esse membrum Ecclesiæ, quoad substantiam et formam qua constituuntur membra Ecclesiæ, esse tamen caput quoad officium et influxum; quod non est mirandum, quia non est primum et præcipuum caput sua virtute influens, sed quasi instrumentale, et vicarium primi capitis, quod potens est influxum spiritualem membris tribuere, vel per caput æneum ; proportionali enim ratione per hæreticos interdum baptizat, interdum etiam absolvit, ut dictum est.

6. *Tertia assertio communis.*— Dico tertio : si Papa sit hæreticus et incorrigibilis, cum primum per legitimam Ecclesiæ jurisdictionem sententia declaratoria criminis in eum profertur, desinit esse Papa. Est communis Doctorum ; colligitur ex Clemente I, epistola prima, ubi ait Petrum docuisse hæreticum Papam esse deponendum. Fundamentum autem hoc est, quia gravissimum foret nocumentum Ecclesiæ talem habere pastorem, nec posse sibi subvenire in tam gravi periculo ; præterea contra dignitatem Ecclesiæ facit subditam manere hæretico Pontifici, neque posse illum a se depellere ; nam qualis est princeps et sacerdos, talis solet existimari populus : hoc item confirmant rationes prioris sententiæ, illa præcipue, quod hæresis *ut cancer serpit*, propter quod malum, hæretici, quoad fieri potest, vitandi sunt, multo vero magis pastor hæreticus; quomodo autem vitari potest, si pastor esse non desinat ?

7. *Primum dubium circa assertionem.* — *Quorumdam responsio.* — *Verior responsio.* — Circa hanc vero conclusionem sunt nonnulla explicanda. Primo, a quo ferri debeat hujusmodi sententia. Quidam enim dicunt a Cardinalibus ferendam ; et potuisset quidem Ecclesia hanc causam illis committere, præcipue si ex consensu vel ordinatione summorum Pontificum ita esset statutum, sicut de elec-

tione factum est; sed non legimus hactenus judicium hoc illis esse commissum; ideoque dicendum per se pertinere ad omnes Ecclesiæ Episcopos; nam cum illi sint ordinarii pastores et columnæ Ecclesiæ, ad illos credendum hujusmodi causam interesse, et cum ex jure divino non sit major ratio de his quam de illis, atque jure humano nihil de hoc sit statutum, necessario dicendum spectare ad omnes, atque adeo ad generale Concilium, et ita communis sententia Doctorum habet. Viderique possunt quæ circa hoc punctum fuse satis tractat Cardinalis Albanus, in opere de Cardinalibus, quæst. 35, et habetur inter tractatus editionis anni 1584, in tom. 13, p. 2.

8. *Secundum dubium.* — *Resolvitur dupliciter.* — Tunc autem occurrit secundum dubium, quomodo posset tale Concilium legitime congregari, cum legitima congregatio ad Papam spectet. Respondetur primo fortasse non oportere cogi proprium Concilium generale, essetque satis in singulis regionibus Concilia provincialia vel nationalia convocari ab archiepiscopis, vel primatibus, et omnia in eadem sententia convenire. Secundo, cum Concilium generale convenit ad res fidei definiendas, vel ad universales leges ferendas, tunc oportere, ut legitimum sit, a Papa indici; ad hoc vero negotium quod peculiariter Pontificem ipsum concernit, eique quodammodo contrarium est, legitime congregari posse vel a Collegio Cardinalium, vel ex consensu Episcoporum; atque si Pontifex tentaret hujusmodi congregationem impedire, non fore illi parendum, quia contra justitiam et commune bonum abuteretur summa potestate.

9. *Tertium dubium.* — *Cajetani responsio confutatur.* — At hinc oritur tertia dubitatio, quo jure possit ab illa congregatione Papa judicari, cum esset illa superior? Qua in re Cajetanus se mire vexat, ne cogatur admittere Ecclesiam vel Concilium stare supra Papam, in casu etiam hæresis; tandem vero concludit supra Papam quidem stare, ut privatam personam, non ut papam; sed non satisfacit distinctio; nam eodem modo posset affirmari Ecclesiam judicare Papam valere, atque punire, non ut Papam, sed ut privatam personam; item quia Papam superiorem esse in quantum Papam, nihil est aliud quam eam personam ratione dignitatis esse exemptam ab omni jurisdictione hominis alterius, et habere jurisdictionem in alios, ut patet de quacumque alia dignitate; et explicatur, nam dignitas pontificia non facit superiorem abstracte et metaphysice, sed revera et in individuo superiorem nulli subjectum; ergo, etc.; atque ita intellexit rem hanc Concilium tempore Marcellini congregatum, cum declaravit *primam sedem a nemine judicari;* id enim dixit de illamet persona Marcellini, quæ privata profecto erat; ita quoque refert Nicolaus Papa, epistola ad Michaelem imperatorem, ubi meminit similis decreti editi in Concilio Romano, sub Sylvestro; et plura statim afferemus.

10. *Aliorum responsio difficilis.* — *Facilior responsio.* — *Declaratur occurrendo tacitæ objectioni, cui concinit auctor, l. 4 contra Jacobum, c. 6, n. 17.* — *Multipliciter.* — Alii ergo fatentur Ecclesiam in casu hæresis esse Pontifice superiorem, sed difficile hoc dictu est. Nam Christus Dominus Papam constituit absolute supremum judicem; canones etiam indifferenter et generaliter id affirmant; ac tandem Ecclesia nullum actum jurisdictionis exercere valet in Papam, neque confert illi potestatem eligendo, sed personam designat cui Christus per se confert potestatem; quando ergo Ecclesia Papam hæreticum deponeret, non ipsa tanquam superior id præstaret, sed ex consensione Christi Domini juridice declararet eum hæreticum esse, atque adeo prorsus indignum Pontificis dignitate; tuncque ipso facto immediate a Christo deponeretur, depositusque maneret inferior, ac posset puniri. Addendum vero, quamvis Ecclesia ante suam declarationem nihil possit in hæreticum Papam, per modum superioris et habentis jurisdictionem in illum, naturali tamen jure suæ defensionis posse illum coercere, si forte nocumentum aliquod machinetur in Ecclesiam, aut congregationem Concilii generalis impedire conetur. Unde vero constet jure divino statim deponi Pontificem lata Ecclesiæ sententia, respondeo primo jam attulisse me testimonium Clementis ex ore Petri; secundo, sacras Scripturas, quæ præcipiunt vitare hæreticos, hoc satis indicare; tertio, ex communi consensu Ecclesiæ et Pontificum id haberi; quarto, rationem naturalem ita docere, quia non est credendum Christum destituisse Ecclesiam omni remedio in tanto periculo; quod vero adduxi maxime accommodatum apparet causæ de qua disputamus.

11. *Quartum dubium.*—*Responsio Cajetani.* — *Quo pacto dicta responsio sit acceptanda.*— Dubitari potest quarto de Papa semel hæretico, sed jam emendato. Cajetanus supra docet non debere aut posse deponi, quod jam hæreticus non sit, ut habetur in capit. *Dixit Apos-*

tolus, 24, q. 3, colligique potest ex facto Marcellini, capit. *Nunc autem*, distinctione 21, ubi Glossa assentit; et capit. *Si Papa*, distinctione 40, ubi Canonistæ id opinantur, et videtur plane vera sententia, præcipue cum moderamine Cajetani, admonendum, scilicet, esse hæreticum Papam semel ac iterum, resipiscentemque non esse deponendum; quod si nimium fuerit contumax, vel certe relapsus, crediderim posse et debere deponi, etiamsi errores corrigat, et perseverantiam juret, juxta id primæ ad Timoth. tertio : *Hæreticum hominem post primam et secundam monitionem devita :* imo, ait Jacobatius, libro octavo de Concilio, articulo secundo, planam esse mentem Canonistarum, hoc procedere quando Papa incidit in hæresim nondum ab Ecclesia aperte damnatam, animadversusque statim resipiscit; quod si erraverat contumaciter contra veritatem jam aperte definitam, nihil esse expectandum, sed illico deponendum; tum quia is jam censetur semel ac millies admonitus, neque postea urgendus erit majori auctoritate, quam sit ea a qua desciverat; tum quia semper grande imminet periculum, ne illius conversio ficta sit. Quæ certe omnia probabiliter dicta sunt; procedunt tamen supponendo verum Pontificem posse incidere in hæresim. Quod licet multi verisimiliter affirment [1], mihi tamen breviter et magis pium et probabilius videtur, posse quidem Papam, ut privatam personam, errare ex ignorantia, non tamen ex contumacia. Quamvis enim efficere Deus possit ut hæreticus Papa non noceat Ecclesiæ, suavior tamen modus divinæ providentiæ est, ut, quia Deus promisit Papam definientem nunquam erraturum, consequenter provideat ne unquam ille hæreticus sit. Adde, quod hactenus in Ecclesia nunquam accidit, censendum ex Dei ordinatione et providentia accidere non posse. Vide Pighium, l. 4 Ecclesiasticæ Hierarchiæ, c. 8; Simancas, in Institutionibus catholicis, titulo duodecimo, numero decimo quarto. Et idem incommodum sequeretur, si occultus hæreticus in Papam eligatur, quod nullus quem viderim negat esse possibile; si ergo tale quid accideret, non videtur dubitandum posse ejusmodi Pontificem cum sua hæresi perseverare. Quidquid vero sit de his casibus, credendum omnino est Deum nunquam permissurum ut Ecclesia ad eas angustias deveniat, quas dubia supra tacta supponunt; nam si talis quispiam Pontifex inciperet Ecclesiam administrare, vel illum Deus confestim de medio tolleret, vel certe provideret qua ratione tantum malum brevi extingueretur, ut in casibus minus urgentibus videmus hactenus semper fecisse.

[1] Vide Bellar., l. 4 de Summo Pontifice, a c. 7.

12. *Quintum dubium.*—Ex quibus jam expediuntur duo alia quæ occurrebant dubia. Quintum erat, si Papa innocens probaretur hæreticus, num posset deponi; atque si deponeretur, an teneret factum. Primo ergo negarem talem casum esse possibilem, non solum quia Spiritus Sanctus non permitteret rem adeo perniciosam universæ Ecclesiæ, verum etiam quia non posset Pontifex probari nocens juridice, nisi post legitimum Concilium ad eam causam congregatum; non posset autem congregari legitime, nisi postquam inciperet esse notorium ac satis manifestum crimen Pontificis; difficile autem creditu esset, falsum crimen, quodque nunquam ipse publice professus est, esse posse omnibus existimatum evidens. Secundo, admittendo casum, non posset in illo deveniri ad justam sententiam depositionis, quia si ipse innocens est, facile abjurabit omnem hæresim, et probabilissima saltem signa suæ innocentiæ ostendet; qui autem ita se geret, non poterit juste deponi, ut diximus. Quod si tandem fingatur casus in quo juste possit ita damnari, ut si falsis criminationibus accusaretur, probareturque relapsus, dicendum in eo casu ipsum teneri ad obediendum, et propter dubium quod esse posset in Ecclesia de vero pastore, obligari ad renuntiandum sponte, ut maximum Ecclesiæ damnum evitetur. Quod si forte renuntiare detrectet, crediderim manere vere depositum, quia sententia est simpliciter justa, neque potest alio modo Ecclesiæ sufficienter subveniri (Vide tom. de Censur., disputat. 4, sect. 7, a n. 8).

13. *Sextum dubium expeditur.* — Sextum dubium erat, quid in præsenti quæstione dicendum si Papa exterius tantum esset hæreticus. Respondendum breviter : si vi coactus idololatriæ actum exerceat, vel hæresi subscribat, posteaque fateatur invitum se id fecisse, ac neget se ita sensisse vel adhuc sentire, non posse eo in eventu condemnari aut deponi, ut ex facto Marcellini constat; attamen si voluntarie deliberasset, et tanquam ex propria sententia exterius professus fuisset hæreticam doctrinam, quidquid sit de interiori ejus fide, eadem ratione et modo contra eum procedi posset, qua contra quemlibet

alium hæreticum; tum quia Ecclesia de interioribus seu occultis minime judicat; tum quia non minus noceret Ecclesiæ talis Pontifex, quam si esset verus hæreticus. Unde si in hæresi persisteret usque ad condemnationem et depositionem, quantumlibet interius nunquam amisisset fidem, sententia valeret, effectumque sortiretur : neque de illius dictis curandum esset, quidquid asseveraret se nunquam interius fidem negavisse.

14. *Tertia assertio, de qua lib. 4, contra Jacob., cap. 6.* — Dico quarto : extra casum hæresis, non potest verus et indubitatus Pontifex, etiamsi iniquissimus sit, dignitate sua privari. Est certa et communis conclusio divi Thomæ, in quarto, distinctione decima nona, quæst. 2, art. 2, quæstiuncula tertia, ad secundum, et aliorum in eadem distinctione agentium de fraterna correctione; Cajetani, opuscul. de Auctoritate Papæ, parte prima, cap. 27; Turrecremat., libro 2, cap. 98 et sequentibus, et illorum quos in cap. 93 adducit. Item Antonin., tertia parte, titulo 22, cap. 4, § 3 ; Augustinus de Ancon., q. 5; Jacobat., libro 9 de Concil., artic. 12; habetur etiam inter tractatus, tom. 13, parte 1, a pag. 342 editionis 1584; Turrian., libro de Pap. et Concil.; Albert. Pighii, libr. 6 de Hierarch. Eccles., cap. 14 et 15; Cordub., libro quarto, quæst. 6. Probatur primo, quia Papa, quantumvis iniquus, verus est Papa : ergo habet supremam potestatem; ergo illi est obediendum, juxta id 1 Petri 2 : *Non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis;* et Matth. 23 : *Super cathedram Moysis.* Recte Tertullianus, libro de Præscript., cap. 3: *Ex personis probamus fidem, non ex fide personas?* Colligitur etiam ex Luc. 12: *Quis putas est fidelis servus*, etc., quasi non aliam essentialem formam postulet quam fidem. Unde omnes Pontifices supra citati, sicut affirmant in causa hæresis posse Ecclesiam de Summo Pontifice ferre judicium, ita simpliciter id ipsum negant extra illum casum, et hoc sensu passim pronuntiant Papam a nemine judicari. Vide citatos in conclusione tertia. Certe Adrianus Papa, secunda epistola Synod. ad octavam synodum, ut habetur etiam actione septima, et Canone 21, in tom. 4 Concil., dicit non esse afferendas accusationes contra Papam ad generale Concilium; neque (si afferantur) propter eas ferendam esse de illo sententiam. Concilium quoque Lateranense, sub Alexandro III, et habetur cap. *Licet*, de Electione, docet Sedem Romanam non habere in terris a quo propter sua crimina judicetur, et idem habetur in Extravaganti : *Unam Sanctam*, de Majoritate et obedientia. Idem confessi sunt Patres illius Concilii pro facto Marcellini, et habetur, cap. *Nunc autem*, distinctione 21, in qua distinctione multa alia referuntur, præcipue ex Nicolao Papa, epistola ad Michaelem Imperatorem, ubi veritatem hanc recte confirmat. Idem docuit Concilium congregatum in simili causa tempore Sixti Papæ, atque ipse Sixtus, cap. *Mandastis*, 2, quæst. 5. Pariter etiam Concilium aliud tempore Symmachi habetur secundo tomo Conciliorum [1]. Item aliud Romæ coactum tempore Caroli Magni, qui de vita Leonis III inquiri et judicari volebat; respondit vero Concilium, sedem Apostolicam, omnium Ecclesiarum caput, a nemine judicari. Habetur in 3 tomo Conciliorum, in Leon. III.

15. *Suasio.* — *Rejicitur auctoritate.* — *Rejicitur etiam ratione multiplici.* — Dicet aliquis hæc solum probare Pontificem non posse judicari directe, ut inferiorem; posse tamen juridice declarari delictum ejus, quo rite declarato, ipso jure divino Papa depositus censeatur, sicut etiam de hæresi dicebamus. Videtur enim par ratio, quia non minus incommodum potest afferre Ecclesiæ iniquus Pontifex per alia crimina, quam per hæresim ; ac naturale jus esse videtur, ut e medio tollatur princeps tyrannus, aut pastor ovium dissipator. Unde et Christus membrum abscindere consulit pro salute corporis. Occurrendum, potuisse quidem Christum Dominum ita constituere, si voluisset, non fecisse tamen, ut omnia testimonia adducta probant, dum solum excipiunt casum hæresis, sicut etiam constat ex Bonifacio II, in capite *Si Papa*, distinctione 40, et capite *Electionem*, distinctione 79, capite *Oves*, secunda, quæstione septima, et capite *Nemo*, capit. *Aliorum*, cap. *Cuncta*, 9, quæst. tertia, et alia multa quæ adducit Turrecremata supra, cap. 102. Unde Augustinus, 2 contra epistolam Pitilian., cap. 31 : *Cur criminaris*, inquit, *cathedram Apostolorum, in qua Petrus sedit*, etc. Idem scribit lib. 1, c. 2, et lib. 2 contra epistolam Parmeniani. c. 11. Neque certe expedivisset Christum ita constituere, primo, ne occasio sumeretur multorum schismatum; facili enim negotio excogitarentur crimina quæ depositione digna judicarentur. Secundo, quia multo major est ratio de

[1] Vide Bellar., lib. 2 de Roman. Pontif., cap. 26.

hæresi; per eam enim constituitur Pontifex extra Ecclesiam: et ideo merito excludendus venit, ut ineptus ad illam regendam. Tertio, hæresis crimen certum est ac designatum; si vero ad alia crimina licentia extenderetur, nullus esset terminus accusationum, et calumniarum. Denique si aliter res esset constituta, possent oves se gerere erga pastorem tanquam judices et superiores, quod est contra rectum ordinem et rationem.

16. *Contra quartam assertionem sentit Glossa,* etc.—*Eorum argumenta ex ratione solvuntur.*—*Et alia ex auctoritate Clementis, ep.* 1 *adJacobum.*—Porro contra ipsam conclusionem sentit Glossa, cap. *Si Papa,* distinctione 40, et consentiunt Canonistæ quidam; aliique cum Abbate, capite *Significasti,* de Electione, volunt scilicet Papam deponi posse ob notoria crimina illa quæ grave scandalum afferant Ecclesiæ, si tamen incorrigibilis ostendatur. Argumenta eorum referunt Cajetanus et Turrecremata supra, et Bellarminus, lib. secundo de Romano Pontifice, a capite vigesimo septimo. Quædam vero sumuntur ex naturali ratione, quæ a nobis insinuata jam sunt, et fere soluta; ostendimus enim non esse parem rationem de hæresi et aliis criminibus, atque naturale jus in hac parte non nisi convenientem defensionem concedit, quæ potest ab Ecclesia procurari et adhiberi absque judicio, vel depositione Pontificis. Si enim aliquid statuat contra bonos mores, non erit illi parendum; si quidpiam tentet contra manifestam justitiam et commune bonum, fas erit illi resistere; si vim inferat, vi poterit repelli, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Alia deinde argumenta sumuntur ab auctoritate. Prima est Clementis Romani ex ore Petri, Papam se mundanis actibus inferentem dignum esse qui deponatur. Sed nequaquam eo in loco narratur, si faciat, propterea debere deponi. Secunda Pauli Petrum reprehendentis, ad Galatas secundo. Sed aliud est fraterne corrigere, aliud judicare. Tertia, eorum Pontificum qui se canonice purgarunt coram Ecclesia, vel Concilio, de criminibus sibi objectis, ut patet in Conciliis, et in juribus, numero decimo quarto citatis. Respondetur id non fecisse coactos, nec ex obligatione justitiæ, ut ex ipsis etiam Conciliis citatis constat, sed ex charitate, ne scandalum suis ovibus crearent. Quarta, quia historiæ circumferuntur, in quibus narratur Pontifices fuisse depositos extra casum hæresis; ut Joannem XII, Eugenium IV, in Concilio Basiliensi. Occurrendum, quicquid tale actum sit contra verum et indubitatum Papam, merum fuisse schisma, et inanem violentiam, quæ effectum non est consecuta; de quo late Turrecremata supra, et l. 4, part. 1, c. 9; Pighius, l. 6, c. 19; Bellarm. supra, c. 29. Ex his jam,

17. *Quinta assertio.*—Dico quinto: verus et indubitatus Pontifex, nisi in perpetuam incidat amentiam (in quo casu ipso jure divino privatur), quamvis multis aliis incommodis et calamitatibus impediatur, ne possit Ecclesiam commode gubernare, in sua perstat semper dignitate, nec potest illa privari. Sub hac conclusione comprehendo plurimos eventus, de quibus Cajetanus, Turrecremata et Pighius supra late disputant, cum eisque in omnibus convenio; nam perpetua amentia æquivalet morti, quoad usum rationis et libertatis, atque adeo quoad capacitatem jurisdictionis et dignitatis. Probatur etiam rationibus supra factis in numero decimo. Etenim si liceret casus alios fingere, in quibus esset Papa deponendus, ut propter nimiam senectutem, aut captivitatem perpetuam, ac similes, daretur occasio schismatum, et sæpe jure vel injuria verus Pontifex in dubium vocaretur; omnino ergo oportuit præcludi viam seditionibus et perturbationibus Ecclesiæ circa verum Pontificem.

18. *Quorumdam opinio temperatur.*—Volunt autem quidam teneri in hujusmodi casibus Pontificem renuntiare episcopatui, quod fortasse verum est, quando impedimentum ejus in magnum vergeret Ecclesiæ detrimentum, et nulla vis et injuria inferretur Pontifici ab ipsis fidelibus; quandiu vero Papa valet alias sufficienter providere Ecclesiæ, non tenebitur renuntiare, idemque censeo, si ex injuria et inobedientia fidelium subditorum proveniat, quominus possit convenienter fungi suo munere, quia fraus et iniquitas nulli favere debet, quamvis in hac parte regula charitatis esset Pontifici consulenda. Neque vero, si in casu aliquo ad renuntiandum in conscientia obligaretur, posset ab Ecclesia deponi, vel cogi ad renuntiandum, quia nec illi superior est, nec in illum habet vim coactivam. Minime vero probo limitationem quorumdam, si Papa juramento promiserat se renuntiaturum, posse ab Ecclesia cogi ad servandum juramentum; nam quicquid sit de talis juramenti valore et obligatione, quicquid etiam de licita aut illicita ejus transgressione, nequaquam ob id posset cogi ab ullo, qui

eodem Pontifice superior non esset, præcipue cum posset secum ipse dispensare ex causa probabili; aut certe si causa deesset, propterea que relaxatio non valeret in conscientia, non ideo pertineret ad subditos causam valoremque dispensationis expendere. Sed quid si Papa ob perpetuam amentiam depositus ad se redeat? Respondeo, si prudenter et humano modo sufficienter examinata res fuit, ac tandem judicata, vere depositum manere, quia negotium hoc non debet ex futuro contingenti dependere. Interrogabit etiam quispiam an possit Pontifex humano judicio se sponte submittere; resolutio tamen ex jam tractatis facilis relinquitur. (Consule in Defens. fidei, l. 4, c. 7.)

19. *Sexta assertio.—Consectarium.—Papæ depositio, juridice tantum justa, valet.*— Dico sexto : dubius Pontifex, quando non potest Ecclesiæ certa ratione constare an vere fuerit electus, per Ecclesiam deponi valet. Hoc constat ex usu Ecclesiæ ; ita enim factum est in Constantiensi Concilio, ac jure legitimo factum est. Et ratio reddi potest, quia in eo casu non datur verus Papa in conspectu Ecclesiæ, quæ proinde minime tenetur illi obedire : manet ergo jus Ecclesiæ ad eligendum Pontificem verum, cui teneatur obedire, atque adeo ad deponendum dubium. Neque hinc fit Ecclesiam esse Pontifice superiorem, quia totum hoc pertinet ad potestatem illum eligendi. Unde si contingeret, uno quopiam recte et rite electo, Cardinales, proxime post designationem, rem vertere in dubium, generarique schismata, posset Concilium generale de negotio cognoscere, ac pro ratione causæ, aut electum confirmare, aut deponere; quia quamvis eligendi jus concessum sit Cardinalibus, censendum tamen ea lege fuisse concessum, ut possit semper Ecclesia fieri certa de veritate sui capitis; in casu ergo quo non possit, jus sibi reservavit convenienter providendi. Est enim hoc et ipsi rationi naturali consentaneum, et ad bonum Ecclesiæ regimen necessarium. Unde si forte Papa vere coram Deo electus juste deponatur, vere ac valide deponetur, ad eum modum quo de Papa hæretico diximus numero duodecimo. Et hæc de Summo Pontifice pro hac disputatione dicta sufficiant; cætera de illius auctoritate, quoad doctrinam et mores pro tota Ecclesia, videri possunt superius in disputatione quinta, sectione octava.

DISPUTATIO XI.

DE CONCILIIS.

1. *Cogendi concilia ratio a Christo manavit.—Est quoque consentaneum lumini naturali.* — Duo, sicut in superioribus, in disputatione hac explicanda occurrunt. Alterum, quid Concilium sit, et quomodo congregari debeat et confirmari; alterum, quam auctoritatem in suis habeat definitionibus. Porro circa nomen Concilii et varia ejus genera, videantur quæ in disputatione quinta, sect. 7, notata sunt. Solum de tertio genere addendum Concilia generalia potissimum ad generales causas et dogmata fidei definienda congregari, quam consuetudinem ab Apostolis initium habuisse ex 15 cap. Act. constat, ex quo intelligimus, rationem hanc congregandi Concilia a Christo Domino manasse, atque ad hoc accommodari solent verba illa Matth. 18 : *Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego.* Patetque ex Concilio Chalcedonensi, actione 1; Concilio Tolet. 15; Cœlestino, in epistola quadam ante Concilium Ephes. Nec enim placet quod Pighius, lib. 6 Hierarch., c. 1, sentit, congregationem horum Conciliorum esse ex humana institutione, nisi fortasse intelligat quantum ad tempus et ordinationem; vel quia fortasse non est simpliciter ex præcepto divino ut hæc Concilia congregentur. Nam potestas et ratio illa congregandi a jure divino sine dubio habet originem, ut latius dicemus; quin potius, supposita fide, et institutione Ecclesiæ a Christo facta, ejusque gubernatione, quasi naturalis ratio dictat talium Conciliorum celebrationem; est enim naturale homini in gravissimis rebus multorum sententias et consilia expectare.

2. *Concilia congregandi causæ variæ.*— Ex quibus etiam intelligi potest ejusmodi Conciliorum necessitas, quæ multiplex esse potest. Primo, extirpatio grassantis hæresis vel schismatis, quod interdum graviter Ecclesiam premit, ut ex citato Actorum 15 colligitur; secundo, definitiones vel declarationes fidei toti Ecclesiæ necessariæ, quæ recte fiunt convenientibus totius christiani orbis capitibus; tertio, communium legum condendarum ratio, convenientibus enim ex totius orbis partibus episcopis ac legatis, melius constat quid omnibus Ecclesiis expediat. Denique ad similes alias

generales, vel gravissimas causas tractandas pernecessaria sunt universalia Concilia, ubi multorum deliberatione melius illæ definiuntur, ut dicitur cap. *Prudentia* de Officio deleg., cap. *De quibus*, d. 10, quæ omnia videre licet in Conciliis generalibus hactenus congregatis; quæ in principio Ecclesiæ post Apostolos per aliquot annos celebrari non potuerunt, propter imperatorum et principum contradictiones et persecutiones. Unde tunc temporis Pontifices per epistolas solum decretales necessitatibus Ecclesiæ præsto erant.

3. *Concilia generalia recensentur.*—Postmodum vero a temporibus Constantini, introduci cœperunt Nicænum I contra Arrium; Constantinop. I contra Macedonium; Ephesinum contra Nestorium; Chalcedonense contra Eutichen.; Constantin. II, contra Petrum Antiochenum, et reliquias Nestorianorum; Constantin. III, contra Monotelitas; Nicænum II, contra Iconomac.; octavus Synodus quæ est etiam Constantin. VIII, contra Photium, Iconomac.; et Lateranense sub Innocentio III, pro reformanda Ecclesia; Lugdunense sub Gregorio X pro unione Ecclesiæ Græcæ, et reformatione universalis Ecclesiæ; Lugdunense aliud, sub Innocentio IV, contra Federicum, imperatorem schismaticum; Constantiense, ad tollendum schisma competitorum trium, qui se Pontifices appellabant; Basiliense, ad restaurandam disciplinam Ecclesiæ, quod tamen ad debitum finem non pervenit; Florentinum, pro unione Ecclesiæ Orientalis; ac denique Tridentinum, contra Lutheranam hæresim, aliasque plures, et ad Ecclesiæ universalis mores reparandos. Atque hæc sunt potissima Concilia generalia, ex quibus satis colligitur finis et necessitas ea congregandi, et talis aliqua deprehenditur in cæteris, quæ in Ecclesia fuerunt coacta, et hæc de quæstione an est, videntur satis. Sequitur dicendum quid hoc Concilium sit, vel ex quibus partibus constare debeat.

SECTIO I.

Utrum ad Concilia generalia debeant soli episcopi convenire.

1. Constat, variis rationibus et titulis varios etiam homines ad hujusmodi Concilia vocari posse, alios quidem qui Patres congregatos tuentur, et seditiones omnes vitandas curant [1]; sic vocari possunt sæculares principes, aut legati, vel duces eorum. Alios, ut negotia tractent, vel sui rationem in Concilio reddant; sic vocari possunt non solum principes sæculares, sed etiam hæretici schismatici, et cujusvis conditionis homines. Alios, ut discutiant res tractandas, sintque a consiliis ipsis Patribus : sic vocari solent sapientes cujusque conditionis vel dignitatis viri. Alios denique tanquam propria membra Concilium constituentia, qui ex officio vendicant activa suffragia in Concilii definitionibus et statutis; atque hi sunt qui proprie conveniunt, et de quibus instituitur disputatio.

2. *Prima sententia hæreticorum.—Eorum fundamentum.— Confirmatur primo.— Secundo.—Tertio.*—In qua, prima sententia hæreticorum judicium fidei tribuit non minus laicis quam ecclesiasticis, feminis quam viris, indoctis quam doctis. Fundamentum est, quia sola universalis Ecclesia habet privilegium non errandi in fide, et ideo nisi tota Ecclesia conveniat, judicium non erit infallibile : omnes autem numerati membra sunt universalis Ecclesiæ. Confirmatur primo, quia certitudo hujus judicii non est ex sexu vel ex humana doctrina, sed ex Spiritus Sancti inspiratione; omnes autem recensiti doceri possunt a Spiritu Sancto, si velint. Confirmatur secundo, quoniam fideles esse debent ita in fide instructi, ut possint rationem reddere suæ fidei, 1 Petri 3. Et Christus Dominus omnibus fidelibus dicit : *Scrutamini Scripturas*, Joan. 5. Tandem huic errori favere videtur Nicolaus Papa, in cap. *Ubinam*, 96 d., ubi Glossa verbo *Pertinet*, in illum inclinat.

3. *Secunda sententia et ejus ratio.— Confirmatur.— Secundo.*—Secunda sententia, quæ præcedentem moderatur, ait non omnes quidem laicos, sed primarios quosdam viros et Doctores debere vocari, ut ex omnibus conditionibus et statibus hominum aliqui conveniant, et ut quæ ad omnes spectant, ab omnibus approbentur, juxta regulam juris cap. *Quod omnes*, de Regulis juris, in 6. Confirmatur, cur enim si laici doctiores sint quam sacerdotes, excludantur a judicio quod ex scientia et doctrina maxime pendet? Confirmatur secundo exemplis : nam Moyses laicus in

[1] De hoc argumento auctores in tom. 13 tractatuum, p. 1; Bellar. lib. de Conc., c. 15; Salmeron., in Acta, tractatu 78; Azor., tom. 2, lib. 5. c. 11.

causis fidei judicavit; David et Salomon sacras litteras scripserunt; in antiquioribus Conciliis laici aderant et subscribebant : in Concilio quidem Chalcedon. viri patricii, consules et senatores in omnibus fere actionibus inter legatos Pontificis, et patriarchas sedent, et munera judicum exercent, apud Niceph., libro 15, cap. 16. In sexta Synodo, actione prima, imperator præsidere dicitur, quod servatur fere in toto illo Concilio. Et in octava Synodo similiter præest Basilius Imperator cum multis patriciis, et in eisdem conciliis laici subscribunt : imo Basilius Imperator, cum rogaretur subscribere, ait : *Tranquillissimum imperium nostrum secutum præcedentes imperatores, Constantinum, Theodosium, Martianum, vult describere*, ex quo intelligimus alios idem fecisse : denique in concilio Toletano III et Arausicano reperimus laicos subscripsisse.

4. *Tertia sententia.* — Tertia sententia negat quidem necessarium esse, laicos ad concilium generale convenire, affirmat tamen posse a Pontifice vocari, ac ferendi suffragii facultate donari. Ita Waldens., lib. 2 Doctrinal. fidei, c. 19, quem Cano, l. 2, c. 7, et l. 4, c. 4, conclus. 4, refellit.

5. *Quarta sententia.*—Quarta sententia excludit universim laicos a concilio, non tamen sacerdotes omnes, non episcopos, non abbates; nam religiosi, præcipue Generales familiæ cujusque, et similes alii, de jure videntur pertinere ad Concilium. Unde usus obtinuit ut convocentur, quemadmodum factum videmus in Bullis Julii III, et Pii IV, convocationis ad Concilium Tridentinum, et ex cap. *Adrianus*, 63 d.

6. *Prima assertio de fide.* — Dico primo : non est de ratione generalis Concilii, ut omnia omnino Ecclesiæ membra ad illud conveniant. Est de fide, et fere evidens in lumine naturali, partimque probata in superioribus, ubi ostendimus in Ecclesia esse ordinem hierarchicum, et alios esse pastores et doctores, alios qui pascantur ac doceantur : aperte hoc confirmat exemplum Apostolorum, Actorum 15, atque usus posteriorum Conciliorum, quæ illud sunt imitata. Præterea, tam numerosa congregatio esset prorsus impossibilis; unde ab hæreticis malitiose conficta est, ut auctoritatem Conciliorum destruant, excogitato impossibili modo illa congregandi. Ad hæc, rationi etiam naturali adversatur, ut fœminæ et idiotæ homines, qui nihil noverunt de traditionibus Ecclesiæ, nihil de difficultatibus fidei, de Sanctorum explicationibus et Pontificum decretis, et aliis quæ omnino necessaria sunt ad judicium ferendum in rebus gravissimis, quinetiam prudentia carent necessaria ad condendas leges, et universam Ecclesiam gubernandam, ut, inquam, in generali Concilio judices, doctores, et legislatores constituantur. Quamvis enim Concilium præcipue Spiritus Sancti auxilio et inspiratione perficiendum sit, attamen idem Spiritus Sanctus dictat ut homines prudenti et rationabili modo procedant ; itaque conclusio hæc evidentior est quam ut probatione indigeat, et ex sequenti amplius patescet.

7. *Secunda assertio de fide.— Probatur primo ex Scriptura.* —Dico ergo secundo : nullus laicus est necessario ad Concilium vocandus, ut judex sit et suffragium ferat. Est de fide : primo, ex Scriptura docente munus esse sacerdotum Scripturam sacram et doctrinam fidei explicare, ac tradere laicis ; cujus rei multa testimonia adducta sunt in superioribus; nunc breviter ex Testamento veteri ostenditur, Ezech. 44 : *Sacerdotes Levitæ populum meum docebunt*, etc. ; Aggæi secundo : *Interroga Sacerdotes legem ;* Malach. secundo : *Labia Sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus ;* Exod. 19 : *Veniam ad te, ut audiat me populus, et credat tibi in perpetuum ;* Deuter. 17 : *Si ambiguum judicium*, etc., *venies ad Sacerdotes*. Idem constat ex Testamento novo, ad Ephes. 4 : *Quosdam dedit Apostolos, alios pastores et Doctores ;* Actor. 20 : *In quo Spiritus Sanctus posuit vos Episcopos regere Ecclesiam Dei;* Matth. 5 : *Vos estis lux mundi ;* et c. ult. : *Euntes docete*, etc.; et Luc. 10 : *Qui vos audit, me audit ;* et aliis, quibus supra, disputat. 9, sect. 5, num. 3, ostendimus Ecclesiæ regimen ad laicos minime pertinere.

8. *Probatur secundo ex Conciliis general.*— Secundo, probatur ex traditione, quæ primum sumi potest ex Conciliis omnibus generalibus. Nam Actor. 15, Apostoli ipsi cum presbyteris conveniunt et definiunt; reliqua multitudo audit et obedit. In Nicæno I, soli Episcopi 318 judicant et definiunt ; et Imperator Constantinus fatetur fidei defensionem ad se non pertinere, et humiliorem locum sibi deligit. Ita Eusebius, lib. 3 de vita Constantini Rufinus, lib. 1, cap. 2 ; Socrates, lib. 1, cap. 8 ; Theodoret., lib. 1, cap. 7. In Chalced., actione prima, et in Ephes. primo, soli episcopi conveniunt, dant suffragia et subscribuntur; et in 8 Synodo, canon. 17, expresse rejiciuntur

asserentes Concilia non posse congregari absque sæcularibus principibus, idque contra canones et perpetuam Ecclesiæ consuetudinem esse dicitur. Idem constat ex Synodis aliis usque ad Tridentinum. Ejusdem traditionis testes sunt Pontifices Clemens I, epistola 5, habetur cap. *Relatum,* 35 d.; et lib. 10 Recognit., habetur documentum hoc Clementi a sancto Petro esse relictum. Nicolaus I, Episcopus, ad Michaelem imperatorem; Gelasius, epistola ad Anastasium August.

9. *Item ex imperatoribus.*— Tertio : eadem consuetudo seu traditio colligi potest ex dictis et factis imperatorum ac principum sæcularium. De Constantino jam diximus; simile quid fecisse Theodosium constat ex epistolis ejus ad Concilium Ephes., cap. *Satis*, d. 96, et apud Socratem et Theodoretum supra, et Evagrium, lib. 1, cap. 4. De Valentiniano refert simile quippiam Sozom., lib. 6, cap. 7; Basilius imperator, in 8 Synodo, actione 10, negat et ad se, et ad ullum laicum pertinere ecclesiastica negotia tractare, Evagr., lib. 3, cap. 4, et Liberatus, lib. 2 Breviarii, cap. 16. In quarta etiam Romana Synodo, sub Symmacho, refertur similis confessio Theodorici, regis ariani. Et Victor, lib. 2 Persecut. Vandal., adducit aliud ex Hunerico rege. Extat etiam de hac re optima epistola Pulcheriæ Augustæ inter præambulas ad Concilium Chalcedonense. Denique Justinus imperator, in 8 Synodo, in causis fidei et religionis, imperiale judicium sacerdotum judicio submitti pronuntiat.

10. *Item ex Patribus.* — Quarto tandem eadem traditio constat ex Patribus: Ignatio, Episcopo ad Smirnen.; Dionysio, epist. 8 ad Demophil. Tertullianus etiam, de Præscriptione, late irridet hæreticos qui laicis attribuunt hæc sacerdotalia munera; Ambrosius optime, epistola 34 contra Maxen.; Chrysostomus libro 3 de Sacerdotio, et homil. 4 de Verbis Isai.; Augustinus, epistol. 48, et 166 et 167; Cyrillus, epist. 4; Athanasius, epistola ad solitariam vitam agentes, ubi refert verba Osii Cordub. ad Constant. imperatorem : *Nec te immisceas ecclesiasticis, nec nobis in hoc genere præcipe, sed a nobis disce;* Cyprianus, lib. 4, epist. 9; Basilius, in Regul. contract., in 276; Nazianzenus, oratione 6, 14 et 17, habetur cap. *Suscepistis,* d. 10.

11. *Probatur tandem ratione.* — Ultimo tandem ratione arguitur. Nam definitiones Conciliorum, tum quæ ad fidem, tum quæ ad mores spectant, ad quamdam potestatem jurisdictionis pertinent, sive eam habeat Concilium a Deo immediate concessam, sive a Papa delegatam : sed potestas jurisdictionis Ecclesiæ non ad laicos, sed ad sacerdotes per se spectat, ut supra ostensum est; ergo, etc. Rationes etiam pro præcedenti conclusione adductæ, hanc confirmant non leviter.

12. *Tertia assertio bipartita. — Unde pars una probetur. — Probatur altera, primo auctoritate.* — Dico tertio : soli Episcopi per se et necessario sunt ad Concilia generalia convocandi, ut in illis judices sint; item Primates et superiores omnes : de Cardinalibus infra dicemus, a num. 15. Pars ergo affirmativa conclusionis, hoc scilicet pertinere ad Episcopos, patet satis ex adductis in præcedenti conclusione et superioribus in materia de Ecclesia. Vide d. 16, 17 et 18 decreti, et alia quæ in hanc rem allegat Hosius in Confess. Polon., cap. 24, § *Neque vero.* Negativa vero pars, nimirum alios præter Episcopos non esse per se et simpliciter necessarios, fere aperte definitur in 8 Synodo, cap. 17, et in actione 10 extat oratio Basilii imperatoris, ubi de hac re optime disserit, sicut et Theodosius, in epistola ad Cyrillum Alexandrinum; estque quarta inter epistolas Cyrilli. Et probatur primo ex ipso usu Actor. 15: cum Apostolis convenerunt presbyteri, id est episcopi. Ita enim in primitiva Ecclesia nominabantur, tanquam seniores et majori honore digni, ut alias etiam observavimus, et in materia de ordine notari solet. Unde 1 Petri 5 seniores monentur ut pascant gregem, quod est munus Episcopi, ut habetur Actor. 20. Imo vero licet cum Apostolis alii convenerint in illo Concilio, tamen solos Apostolos legimus sententiam dixisse et definivisse, ut notat Turrecremat., lib. 3, cap. 14; Sander. lib. 2 Monarch., cap. 7. De Concilio Nicæn. id satis per se liquet. In Chalcedonensi, actione 1, frequentia sunt verba : *Synodus Episcoporum est, non clericorum, superfluos foras mitte;* quæ proferuntur in quosdam monachos qui interesse curabant et judicare; atque ibidem quidam Marti., Abbas, seu Archimandrita : *Non est,* inquit, *meum subscribere, sed Episcoporum.* In octava Synodo, actione 14, dicitur, solos antistites debere convenire in Conciliis. Ad hæc in omnibus fere Conciliis soli subscribunt Episcopi; quod si aliquando admittuntur alii ad subscribendum, addi solet nonnihil quo denotetur illos non definiendo subscripsisse, sed consentiendo definitis : itaque Episcopi simpliciter pronunciant : *Subscripsi,* vel etiam :

Definiens subscripsi. Alii vero non ita, sed, ut in Concilio Arausicano II habetur de quibusdam presbyteris, *consentientes subscripserunt,* ad quem modum aliquando subscribit imperator, ut patet in sexta Synodo, actione 12. Vide Eusebium, l. 4 Histor., cap. 22. Huc accedunt testimonia Patrum, Marcellini Papæ, epistola secunda; Leonis I, in epistola nona (quæ potius est Flaviani), et in 13, 15, 16, 17, 23 et 53. 88, 91; Irenæi, lib. 3, cap. 3; Augustini, contra Faustum, libr. 33, cap. 6, libr. 6 de Baptism., cap. 35, et libro contra Donatistas, post collationem, cap. 15, et in breviculo collat. dei tertiæ, et in epistola 119, cap. 19, et epistola 152. Quibus locis Concilia denominantur episcopalia, eo quod ex Episcopis per se coalescant.

13. *Probatur secundo rationibus. — Prima ratio. — Secunda ratio.* — Rationes breviter hæ sunt. Prima, quia soli Episcopi sunt Pastores Ecclesiæ ex officio. Unde Augustinus, epist. 59 ad Paulin., in quæst. 4, *Pastores et Doctores*, ad Ephes. 4, idem valere intelligit. Quod si distinguamus *Pastores a Doctoribus,* ut alii distinguunt, certe dicendum esset *Doctores* non docere, nisi ex commissione *Pastorum,* juxta illud Jeremiæ 31 : *Dabo pastores, qui pascant vos scientia et doctrina.* Unde ad Doctores spectabit doctrinam tradere a Pastoribus definitam ; Pastorum autem est discernere pascua, quamvis consilio Doctorum uti debeant. Vide Canum, de Locis, lib. 4, cap. 4. Secunda, quia Episcopi sunt proprii successores Apostolorum, et quasi primates ac capita Ecclesiæ; in omni autem bene instituta republica ad optimates pertinet eam regere, et quasi ad comitia publica congregari; iidemque censentur rempublicam totam repræsentare. Unde Aristoteles ait civitatem id maxime esse, quod est in ea principale : sic igitur congregatio universalis Episcoporum sufficienter universalem Ecclesiam repræsentat, juxta illud Matth. 18 : *Dic Ecclesiæ;* si enim ibi privatus pastor dicitur Ecclesia privata et particularis, quia, scilicet, tota Ecclesia in suo Episcopo, quasi in capite, continetur et repræsentatur, quod etiam recte Cyprianus, lib. 4, epist. 9, inculcat, et scripserat Pius I in sua epistola 2 decretali, ad finem, simili plane modo universalis congregatio Episcoporum totam Ecclesiam universalem sufficienter repræsentabit. Unde Augustinus, primo de Baptismo contra Donatist., cap. 18, plenariam Concilii sententiam vocat totius Ecclesiæ consensionem ; et Athanasius, epistola de Gestis Synodi Arimin., asseverat universum orbem in Concilio Nicæno coactum fuisse, cum solum 318 episcopi convenissent; et Leo, epistola 24 et 26, idem Concilium vocat totius mundi; et in 8 Synodo, actione 5, dicitur : *Loquere, Photi, totus mundus hic est;* similisque est modus loquendi Scripturæ; Exod. 19, dicit Dominus Moysi : *Hæc annuntiabis filiis Israel;* et infra : *Venit Moyses, et convocavit majores populi*, etc.; 3 Regum 8 : *Congregati sunt omnes majores;* ac paulo post : *Rex omni Ecclesiæ Israel benedixit, omnis enim Ecclesia Israel stabat*, etc.

14. *Tertia ratio. — Quarta ratio.* — Tertia ratio. Concilium generale requirit universalem jurisdictionem, nam qui conveniunt, judices fidei sunt et morum ; sed episcopi proprie habent hanc jurisdictionem in Ecclesia : ergo. Major ostenditur, quia Concilium definit et judicat quid sit tenendum in Ecclesia. Unde omnes Episcopi, qui conveniunt, subscribunt tanquam judices, ut patet etiam ex modo loquendi Conciliorum : *Præcipimus, constituimus*, etc., *mandamus*, *decernimus*, etc.; in Concilio Nicæno, cap. 3, et in Chalcedonensi, epistola ad Leonem : *Decretis tuis nostrum honora judicium;* et in epistolis Leonis 57 et 59; de quo vide D. Thomam, Quodlib. 5, art. 3, et Quodlib. 6, art. 6; Cano, libr. 5, cap. 5; Soto, in 4, distinct. 20, quæst. 1, art. 4, ad secundum; Turrecremata, et alii supra. Minor vero patet, tum ex sexta Synodo, actione 11, et septima Synodo, cap. 19, et Concilio Coloni. provinciali, quod alia citat; tum etiam ex Actorum 15, ubi Jacobus sententiam suam profert tanquam judex; ac præterea constat ex dictis, solos Episcopos esse successores Apostolorum, atque adeo in illis præcipue residere jurisdictionem ad Ecclesiam gubernandam. Ultimo argumentor : si præter Episcopos, alii prorsus requirerentur in Concilio, vel illi essent omnes omnino Sacerdotes, vel Parochi, vel fortasse alii. Hoc ultimum dicendum non est, cum nulla ratione monstrari valeat cur hi potius quam illi omnino necessarii sint; primum autem est absurdissimum ; tum quia impossibile est omnes Sacerdotes et Parochos, imo nec majorem eorum partem ad Concilium generale convenire; tum etiam, quia regulariter idonei non sunt ad judicandum de rebus fidei, nec idoneos esse ad munus vel dignitatem eorum spectat, sed suis episcopis obnixe parere, sacramentaque posse parochianis ministrare.

15. *Objicitur quadrupliciter contra assertio-*

nem. — Objicies, primo hinc sequi Cardinales non pertinere ad Concilium, si Episcopi fortasse non sint, quia nullam habent potestatem jurisdictionis. Secundo, idem argumentum est de Episcopis titularibus, seu annularibus, ut appellant. Tertio, e contrario, Abbates nonnulli sunt qui immediate subsunt Apostolicæ Sedi jurisdictionemque habent episcopalem; illi ergo erunt de necessitate Concilii generalis. Quarto, nullus Episcopus habet jurisdictionem in universalem Ecclesiam, nec omnes simul, nisi a Papa illam recipiant, quam proinde concedere posset quibus vellet; si ergo illam aliis concederet, non essent Episcopi de necessitate Concilii; imo hinc videtur sequi[1] non esse membra aliqua Ecclesiæ determinate necessaria ad Concilium, sed id totum pendere ex voluntate Pontificis, qui suam potestatem committit quibus vult, quod maxime procedit apud opinantes, episcopos non esse judices in Concilio, sed consiliarios Pontificis.

16. *Pro allatis objectionibus primum pronuntiatum.*—Ad has objectiones, primo concedendum prærogativam ferendi suffragii in Concilio generali non adeo esse Episcoporum propriam, ut nequeat Pontifex eam aliis communicare, si expedire censuerit (quamvis quia Episcoporum dignitas jure divino fuit instituta, ad Episcopos quasi ordinario jure pertineat, ut ad generale Concilium convocentur), ut tenet communis sententia; et ratio est, quia actus jurisdictionis, illi præcipue qui ad externum regimen Ecclesiæ ordinantur, communicari possunt per Pontificem quibusvis ecclesiasticis personis capacibus talis jurisdictionis; sunt autem capaces, etiam non Episcopi, nam actus qui in Concilio exercentur per se et intrinsece non pendent a consecratione episcopali.

17. *Secundum pronuntiatum.* — Hinc secundo probabilius est Cardinales nunc ex jure ordinario pertinere ad generale Concilium, sive id habeant a jure divino, sive Pontificio, quod etiam pendet ex illa quæstione, an Cardinalium dignitas sit jure humano introducta, ut vult Scotus, in 4, distinct. 24, quæst. 2, art. 4; Victor., relectione secunda de Potestate Ecclesiæ, quæst. 2, num. 24; vel divino, ut tenet Turrecremata, lib. 1, cap. 8, et plures alii; quidquid vero de hoc sit, jam Doctores omnes citati conveniunt Cardinales habere suffragium definitivum in Concilio, ut latius prosequitur Turrecremata, lib. 3, cap. 14[1]. Ratio vero est, quia jam ex usu et concessione Pontificum, præferuntur Cardinales Episcopis, in his quæ episcopalis consecratio essentialiter non fundat; tum etiam quia in suis titulis habent jurisdictionem episcopalem, cap. *Iis qui*, de Majoritate et obedientia. Unde in Concilio Lateranensi, sub Leone X, ante Episcopos subscribunt Cardinales.

18. *Tertium pronuntiatum. — Quartum. — Quintum. — Sextum. — Ad falsas sententias a num. 2 allatas.*—Tertio, Generales ordinum ex consuetudine et concessione Pontificum habent suffragium, quamvis ex jure communi non oporteret illos vocare. Quarto, de Abbatibus non viget talis aliqua consuetudo, nec Pontifices illis hoc concesserunt, nec eorum dignitas talis est, ut putandum sit jure divino hoc ad ipsos pertinere, et quamvis aliis in rebus videatur eorum jurisdictio similis episcopali, non tamen in omnibus, quia id ex jure humano descendit; videatur Jacobatius[2] referens multos, libro secundo, capite secundo, versiculo *Dubium tamen est;* Alban., prima parte de Concil., cap. 16. Quinto, Episcopi annulares vocari sine dubio possunt ad Concilium, et habere suffragia; per se vero id minime necessarium est, quia jurisdictione carent episcopali. Et ita habet usus. Sexto, de aliis laicis probabilius est non posse Pontificem eis concedere suffragium in Concilio generali, quanquam doctissimi sint; quod quidem non est adeo certum; attamen traditio Ecclesiæ id satis confirmat; nunquam enim id factum legimus, cujus ratio est, quia jure saltem ordinario capaces non sunt jurisdictionis Ecclesiæ, ut alibi traditur[3]: ferre autem suffragium in Concilio non tantum scientiæ, sed etiam jurisdictionis est actus. Vide Hosium, in Confessione Polonica, capite vigesimo quarto. Et per hæc satis patet responsio ad objectiones omnes, et ad argumenta hæresum et sententiarum quas in principio quæstionis retulimus.

[1] Cano et alii apud Azor., t. 2, lib. 5, c. 11, quæst. 2.

[1] Turrec. et alii apud Azor., t. 2, lib. 4, c. 1, quæst. 3.

[2] Jacobatius et Alban. habentur etiam t. 1. Tractatuum, part. 1.

[3] Consule disp. 2 de Cens., sect. 3, num. 7 et 8.

SECTIO II.

Utrum, ut Concilium generale sit, oporteat omnes Ecclesiæ Episcopos, etiam Romanum, ad illud vocari et convenire.

1. Difficultas hujus quæstionis in eo est, quod si tantus personarum conventus requiratur ad Concilium generale, pauca aut fortasse nullum ex celebratis hactenus in Ecclesia Conciliis, dicendum erit generale, quia vix unquam reperiemus omnes omnino Ecclesiæ Episcopos ad illud convenisse; si vero necesse sit majorem saltem partem Episcoporum cogi, multa etiam Concilia non erunt generalia existimanda, quæ communi Ecclesiæ consensu generalia judicantur; vel si satis fuerit magnam aliquam partem Episcoporum convenire, fere nihil differet Concilium generale a provinciali vel nationali, cui auctoritas Pontificis adjuncta est. De hac porro quæstione latius Turrecremata, lib. 3, c. 16; et Cano, lib. 5, cap. 3, et alii.

2. *Prima assertio.* — Dico tamen breviter primo: ad Concilium generale, per se necessarium est, ut convocatio ipsa generalis sit, id est, ut omnes Episcopi Ecclesiæ, qui pastores sunt et jurisdictionem habent, quoad fieri possit, convocentur; suadetur primo ex ipso nomine generalis Concilii; secundo, quia id Concilium repræsentat universalem Ecclesiam, ut dicitur in Concilio Constant., sessione 5, approbaturque a Martino V, ac constat ex adductis sectione præcedenti, ex Leone, Augustino, Athanasio, et aliis Patribus, atque etiam ex Gregorio, cap. *Sicut,* d. 15; et Pelagio, in cap. *Confidimus,* 27, quæst. 1; de quo videri possunt latissime Hosius, de Confessione Polonica, cap. 24; Cano, lib. 5, et Soto, distinctione decima octava, quæst. 1, art. 4, ad secundum; Castro, primo de Hæreticorum punitione, cap. 6; et Vega, libro primo super Tridentinum, cap. quinto; ergo per se necesse est ut in eo conveniant, vel saltem convocentur omnia Ecclesiæ capita.

3. *Objectio diluitur.* — Dices: ergo si talis convocatio aliqua ratione impediatur, non poterit fieri generale Concilium, atque adeo in potestate cujusque tyranni sita erit Concilii generalis celebratio. Respondeo ideo addidisse me, *quoad fieri possit.* Quinetiam necesse non erit convocationem ad aures singulorum pervenire, sed ex intentione vocantis generalem esse, ac per se ad omnes referri; non oportebit etiam omnes in particulari vocari, sed satis erit patriarchis, vel primatibus, aut provinciis omnibus edictum Concilii generalis congregandi promulgari, ut omnes sigillatim conveniant, vel eos mittant nomine omnium, qui patriarchæ aut primati, aut etiam provinciali Concilio sufficere videbuntur. Ita Turrecrem. et alii supra; videturque satis rationabile, ut ex dicendis etiam patebit.

4. *Secunda assertio.* — Dico secundo: ut Concilium generale sit, non oportet omnes Ecclesiæ universalis Episcopos, imo nec majorem eorum partem re ipsa congregari. Est certa ex ratione dubii in principio posita; etenim secunda Synodus generalis, prima Constantinopolitana, universalis censetur, et una earum quæ quatuor Evangeliis comparatur, capite primo et secundo, distinctione 15; cum tamen solum convenerint 150 episcopi inter 500, et eo amplius qui tunc in Ecclesia vivebant, ut sumitur tum ex historiis, tum ex eo quod ante plures annos convenerint ad Concilium Nicœnum 318 Patres; præterea ex Leone Papa, epist. 42 et 50, et epistol. 52, quæ est Episcoporum quorumdam ad ipsum, constat ad Concilium Chalcedonense (quod alterum est ex quatuor illis primis), ex toto Occidente solos legatos Romani Pontificis convenisse; et in septima Synodo, in epistola Orientalium episcoporum ad Cæsarium, episcopum Constantinopolitanum, quæ habetur actione 3, dicitur nihil derogari auctoritati Concilii generalis ex absentia trium patriarchalium sedium, ac etiam plurimorum Episcoporum qui sub illis sunt. Confirmatur, quia sæpe est impossibile tot Episcopos convenire in Concilium propter bella, aut tyrannos, aut similia incommoda. Ratio vero a priori est, quia generale Concilium non tam re quam repræsentatione, et quadam quodammodo auctoritate, dicitur universalem Ecclesiam continere; potest autem habere hanc generalem repræsentationem et auctoritatem, quamvis non omnes Episcopi, nec major eorum pars conveniat, ut ostendetur; ergo, etc.

5. *Tertia assertio bipartita.— Prior pars ostenditur.*— Dico tertio: ut Concilium generale sit, duo præcipue necessaria sunt: unum est præsentia Papæ per se vel per suos legatos; alterum, ut ex aliis Episcopis ea multitudo conveniat, quæ vel omnes comprehendat, vel saltem repræsentet, et vicem absentium subeat. Hanc conclusionem indicant auctores

supra citati, et Jacobat., lib. 5, art. 7, et Alban., cap. 7 et 21, colligiturque ex ordine servato in omnibus pene generalibus Conciliis. Prioris partis ratio est, quoniam si auctoritas Episcopi Romani non interveniat, deerit in Concilio caput, atque adeo potestas in universam Ecclesiam, quæ in ipso maxime residet : usus autem et traditio Ecclesiæ docet hanc præsentiam sufficienter fieri per legatos, quod qua ratione intelligendum sit, et quæ difficultas in eo occurrere possit, sectione sequenti explicabitur, et aliqua ex parte dictum est supra, disput. 5, sect. 7.

6. *Ostenditur posterior.* — Secunda vero pars assertionis liquet etiam ex usu Ecclesiæ, imo et cujuslibet reipublicæ generaliumque congregationum ; quando enim primates omnes et capita convenire non possunt, alii aliis suas vices tribuunt, ut quod ab his fuerit decretum, ab omnibus definitum esse censeatur. Tandem hoc postulat ipsa veluti naturalis conditio rerum humanarum, quæ alio modo tractari non possunt ; unde moraliter idem judicatur, multos nomine et potestate omnium convenire, ac omnes ad unum interesse.

7. *Quæstiunculæ satisfit triplici effato.* — Petes hoc loco, quidnam requiratur ut qui conveniunt, omnium nomine congregati censeantur eosque repræsentent? Respondeo primo non esse habendam rationem Episcoporum, qui Summo Pontifici non obediunt ; nam, licet illi simpliciter sint membra veræ Ecclesiæ, ut disputatione nona, sectione prima, a numero decimo tertio, tractatum est, attamen ob schisma divisi ab ea sunt ; non sunt igitur Concilio generali necessarii, nec regulariter vocandi, nisi forte ut resipiscant. Secundo, qui Episcopi obedientes Pontifici vocari non possunt commode de facto propter impedimentum aliquod, vel convocationem ignorant, vel venire ipsi non possunt, nec aliquem suo nomine mittere, tenentur suo juri cedere, ac consentire, ut alii eorum locum teneant, et ita eos velle præsumendum est. Tertio si aliqui ob malitiam venire ipsi nolint, aut alios mittere, qui conveniunt, præcipue ex Romani Pontificis auctoritate, declarare possunt se vices omnium subire, et alios, qui venire nolunt, suffragii jure esse privatos, vel certe invitos etiam et coactos suas vices præsentibus committere. Unde tandem fit ut tota hæc repræsentatio universalis Concilii potissimum pendeat ex legitima ipsius declaratione, et præcipue Romani Pontificis, qui a principio intendit Concilium generale congregare : et eo modo congregatio evadit generalis, prout potest commode ; tuncque ipsum Concilium auctoritative declarat Episcopos ibi congregatos locum omnium cæterorum tenere, atque adeo generale Concilium in eis sufficienter consistere.

8. *Quarta assertio.*— Dico quarto : quædam sunt Concilia generalia non simpliciter, ad quæ scilicet non vocantur Episcopi totius orbis, sed cujusdam nationis, præsentibus legatis Romani Pontificis, atque adeo quæ quoad potestatem et auctoritatem generalia sunt ob præsentiam Pontificis, licet non quoad convocationem ; ita patet ex usu, nam in Africa hujusmodi fuit Concilium Milevitanum, cui præfuit Anselmus, Romanæ sedis legatus : nonnulla etiam Concilia Toletana, ut patet ex epistola prima Gregorii ad Leandrum, et epistol. 92 Leonis Papæ ad Turibium ; multa item Romana, quæ generalia dici solent, quo sensu ait Nicolaus I, epistola ad Michaelem imperatorem, in casu Marcellini Papæ congregatum fuisse Concilium omnium Episcoporum, cum tamen centum octoginta solum convenerint ex patriarchatu Romano, ut refert Platina ; sic etiam Concilium Nicænum habetur primum generale, et Constantinopolitanum primum dicitur secundum generale, quamvis et inter ea fuerit celebratum Concilium Romanum, quod prædicto modo generale secundum quid appellatur, et ante Nicænum alia similia fuerint celebrata, ut de tempore Marcellini dictum est ; et de tempore Cornelii refert Eusebius, libro sexto, capite quadragesimo tertio. Itaque Nicænum fuit primum inter generalia simpliciter, prout præcedentibus conclusionibus descripta sunt ; exceptis tamen Conciliis Apostolorum, quæ quatuor fuisse dicuntur, vel, ut alii volunt, quinque, quamvis illud quod Actorum decimo quinto refertur, sit celebrius et magis in modum Concilii congregatum. Vide Jacobatium, libro primo, § *Sed nunc*, etc., et Albanum, l. 1 de Conciliis, capite primo.

SECTIO III.

Ad quem spectet Concilium generale congregare atque in illo præsidere, ejusque decreta confirmare.

1. *De quibus conciliis sit quæstio.* — Suppono quæstionem esse de Conciliis, quæ congregantur ad definiendas res fidei vel morum, aut leges ferendas quæ universam Ecclesiam

obligent; hæc enim proprie, et per se loquendo, sunt Concilia universalia, idque dico, ut prætermittam eventus quibus, præcedenti disputatione, diximus posse congregari universæ Ecclesiæ Episcopos sine Papæ auctoritate, veluti si sedes vacaret, Cardinalesque negligerent convenire ad electionem; vel si Papa hæreticus fieret, admonitusque non resipisceret, ac nollet Concilium cogi; vel denique si universale schisma grassaretur, et nullus esset Pontifex certus; nam talia Concilia nonnisi secundum quid generalia sunt, cum capite careant. Unde per se non habent potestatem in universam Ecclesiam, nec causam aliam tractare possunt, quam cujus gratia congregantur, scilicet, ut Papam eligant, vel hæreticum declarent; quod si aliud quidpiam aggrediantur, et errare possunt, et auctoritatem non habent obligandi; quæ omnia, et ex superioribus satis probari possunt, et ex his quæ jam dicemus. Vide Cajetanum, opusculo primo de Auctoritate Papæ, capite 16; Turrecrematam, libro 3, capite 8; Pighium, libro 6, capite 18; Jacobatium, libro tertio, articulo primo. Omissis ergo his extraordinariis congregationibus,

2. *Prima assertio tripartita.* — *Ostenditur prima pars ex congruentiis.* — Dico primo : potestas ordinaria cogendi Concilium generale in uno aliquo Principe Ecclesiæ debet residere, qui non est imperator, vel alius princeps sæcularis, sed Romanus Pontifex. Prima pars solum ex congruentiis ostendi potest; nam efficacioribus argumentis disputanda est simul cum tertia. Probatur ergo, quia cum Conciliorum congregatio sit maxime necessaria Ecclesiæ, ut et usus et ratio satis ostendit, oportuit hanc Conciliorum ordinariam congregationem posse optima ratione et ordinate fieri; ergo oportuit potestatem vocandi ad hoc Concilium in uno aliquo residere, alias magna esset confusio, si hujusmodi res singulorum principum Ecclesiæ judicio relinquerentur; sequerentur enim facile scandala, seditiones et similia, quæ accidisse jam scimus in multis Conciliabulis ab hæreticis ac schismaticis coactis. Nec vero poterat convenienter hæc potestas multis committi; nam vel committeretur divisim, et hoc manifestam pareret confusionem ac dissensionem, quia darentur quasi duo capita in uno corpore; vel committeretur conjunctim, quod etiam dici non potest, cum nulla sit plurium hominum multitudo, ad quam hic actus possit spectare; nam maxime poneretur tota Episcoporum collectio, quæ plane inepta esset, quia ea potestas residere debet in uno aliquo, qui omnibus Episcopis imperet; congregatio autem Episcoporum nequit singulis Episcopis imperare, nisi prius ipsa sit legitime congregata. Atque hoc etiam confirmant omnia supra adducta de Ecclesiæ monarchia.

3. *Secunda pars ostenditur primo.* — Secunda vero conclusionis pars constat ex omnibus, per quæ supra ostendimus spiritualem potestatem gubernandi Ecclesiam non residere in laicis neque principibus sæcularibus; potestas autem congregandi Concilium spiritualis est, et directe spectans ad Ecclesiæ regimen. Secundo, probari potest confessionibus et testimoniis ipsorum imperatorum, quæ supra adduximus; et ex Valentiniano refert optimum testimonium Sozomenus, lib. 6 Histor., cap. 7. Tertio ex usu, et consuetudine Ecclesiæ. Videatur Sanderus, libr. 2 Monarch., cap. 2 et 3; Pighius, lib. 5.

4. *Explicatur pars tertia.* — *Est de fide, et suadetur ex dictis.* — Tertia pars conclusionis explicatur [1], sensus enim illius est, solum Romanum Pontificem posse præcipere omnibus Ecclesiæ Episcopis, ut certo loco et tempore ad Concilium generale conveniant, itemque solum illud Concilium, quod ejus præcepto et voluntate cogitur, esse legitimum, atque habere auctoritatem tractandi de rebus fidei, et morum universalis Ecclesiæ; in hoc sensu conclusio est de fide simpliciter, quam auctores supra citati late probant, et eam docet D. Thomas secunda secundæ, quæstione prima, articulo decimo, et quæstione decima de Potentia, articulo quarto, ad decimum tertium; ad probationem vero sufficerent ea, quibus supra ostendimus solum Pontificem Summum habere a Christo Domino potestatem in universam Ecclesiam; nam inde evidenter sequitur et illum habere potestatem, et nullum habere præter ipsum.

5. *Item ex Pontificum testimoniis probatur.* — Sed probatur præterea primo, variis testimoniis, Marcellini Papæ, Epistola prima ad Antiochenæ Ecclesiæ Episcopos, ubi sic ait: *Simul Apostoli et successores, inspirante Domino, constituerunt ut nulla Synodus fieret præter Romani Pontificis auctoritatem;* quod refertur can. 17 Apostolorum, de quo vide Turrian., lib. 1 contra Centuriat., cap. 22. Idem Marcell., epistola ad Maxen., et habe-

[1] De qua Salmer. in Acta, tractat. 78, longe a fine.

tur cap. 1, distinct. 17, docet provincialia Concilia posse congregari sine auctoritate Papæ, non tamen generalia regulariter, id est canonice et legitime; idem Julius I, epistola prima; Gelasius II, epistola prima; Felix II epistola ad Synodum Alexandrinam; latius Nicolaus, epistola prima ad Michaelem Imperatorem. Item Damasus Papa, epist. 3 ad Stephan., et in rescripto ad Episcopos Mauritaniæ; habetur, 17 d., cap. *Huic soli;* et Symmachus Papa cum Synodo Romana 3 et 4.

6. *Ex Conciliis. — Can. Nicænus non extans a multis memoratur.* — Secundo, idem definivit Concilium Nicænum I; Canon tamen hac de re editus non extat inter viginti quos nunc habemus; illius vero meminit Athanasius cum Synodo Alexandrina, epistola ad Felicem II: *Scimus*, aiunt, *ab omnibus in Nicæna Synodo concorditer constitutum, non esse Concilia celebranda, non Episcopos damnandos absque Romani Pontificis sententia*; idem refert Julius I, loco supra citato, et in epistol. 2; et Damas., dicta epistola ad Stephanum; refertur etiam idem canon a Leone I, epistola ad Theodos. imperatorem, et a Gelasio I, in tomo de Vinculo anathematis, et in epistola ad Episcopos Dardaniæ; adducitur deinde a Niceph., lib. 9, cap. 5, et in 10 scribit Eusebium Nicomediensem congregasse Concilium, cui non interfuit Julius, nec ejus legatus: *Cum tamen*, inquit, *ecclesiastico canone sancitum sit, non debere Ecclesiam præter sententiam Romani Pontificis synodice, aut conciliariter congregari*, qui canon ecclesiasticus certe nullus alius esse potest, nisi vel a Pontifice Summo, vel a Concilio Nicæno editus, quia tunc nullum erat aliud generale Concilium congregatum post Apostolorum tempora. Eodem modo Socrates, lib. 4, Tripart., cap. 9, scribit hoc haberi ex regula ecclesiastica; et rursum, lib. 2 histor. suæ, cap. 8 et 17; Sozom., lib. 3, cap. 10 et 11. Hanc eamdem summi Pontificis potestatem agnoscunt Patres in 7 Synodo, actione 6, et in 8 Synodo, actione 1 et 7; Concilium Lateranense, sub Leone X, sess. 11; tria Concilia Africana in Epistola ad Damas.; et Synodus Romanorum sub Damaso. Vide Tripart., l. 5, c. 19, et plura alia in 16 et 17 d. decreti.

7. *Tertio ex derogatione Conciliorum sine auctoritate Pontificum coactorum.—Item ex praxi.* — Tertio, plura Conciliabula, tametsi ex magna Episcoporum multitudine coacta, hoc solo nomine sufficienter abrogantur, quod absque Summi Pontificis auctoritate congregata sint. Id primum patet ex Conciliabulo Ariminensi 500 Episcoporum, vi et potentia Constantini imperatoris congregatorum, quod Damasus Papa, epistol. 5, cum Concilio 90 Episcoporum, non alia ratione reprobat, quam quia Romani Pontificis non expectavit decretum; idem præstitit Gelasius Papa cum Synodo 70 Episcoporum. Idemque fuit tunc universalis Ecclesiæ sensus, ut refert Niceph., lib. 11, cap. 31, et effectus rem comprobavit; nam propterea a vero erravit illud Conciliabulum. Simile exemplum visitur in cœtu 338 Episcoporum, qui sub Leone III, imperatore, imaginum usum damnavit, ac reprobatur in 7 Synodo, actione 6, quia Romanum Pontificem auctorem non habuit: quod etiam docet Adrianus I, epistola ad Tarasium. In secunda quoque Synodo Ephesina, Dioscorus Alexand. Leonem Papam excommunicavit, cujus tamen acta *prædatoria* dicuntur a Patribus Græcis, et in 8 Synodo vocantur *Latrocinia*, et in Concilio Chalcedonensi prorsus improbantur, hoc titulo, quod sine auctoritate Romani Pontificis fierent; sunt et alia similia multa, de quibus legito Waldensem, libr. 2 Doctrin. fidei, cap. 19; et Turrecremat., lib. 3, cap. 18.

8. *Ostenditur consuetudine.* — Quarto possumus argumentari ex usu et consuetudine Ecclesiæ; ita enim observatum est in omnibus Conciliis generalibus, quæ in Ecclesia habent auctoritatem, a Concilio Nicæno usque ad Tridentinum.

9. *Secunda assertio de fide. — Probatur.* — Dico jam secundo: in generali Concilio, solus Romanus Pontifex per se, aut per legatos suos, qui locum ejus subeant, præsidere debet. Conclusio est certa de fide, quam omnia adducta satis confirmant; nam si Papa caput Ecclesiæ est, certe ille præsidere debet corpori, et nemo alius. Sed confirmant id etiam Pontifices supra citati, præcipue Leo I, Julius I, et Nicolaus I, qui docent in Concilio etiam Nicæno id fuisse confirmatum; et exemplo ejusdem Concilii constat Osium, Vincentium et Victorem, loco Romani Pontificis in eo præsedisse, et primos omnium subscripsisse. Idem exemplum habemus in secunda Synodo, ut patet ex Epistola Damasi ad ipsam; et ex libro nono Tripart., 24. De 3 Synodo, licet ex parte interierint ejus acta, tamen ex his quæ extant, satis colligitur Cyrillum ut legatum Sedis Apostolicæ præfuisse; eodem modo in 4 Synodo Chalcedonensi Paschasius cum aliis præest, atque ita inquit: *Pascha-*

sius, vice Beatissimi ac Apostolicæ universalis Ecclesiæ Papæ, sanctæ Synodo præsidens, subscripsit; idem facit in 5 Synodo Menas, legatus Papæ, atque adeo in 6, 7, et aliis, et ex earum actis, et supra adductis satis constare potest. Specialiter in octava, sic subscribit legatus : *Ego Donatus, Dei gratia Episcopus Hostiens., locum obtinens domini mei Adriani, Pontificis et universalis Papæ, huic sanctæ et universali Synodo præsens ad voluntatem ejusdem,* etc. Ex quibus omnibus sufficiens traditio hujus rei colligitur; et ratio præter omnia adducta id confirmat, quia videlicet necesse est aliquem præesse in Concilio generali, ut caput totius corporis; alias servari non posset conveniens ordo, sed magna potius confusio esset in Conciliis; ergo prærogativa hæc concedenda est, maxime illi qui caput est totius Ecclesiæ.

10. *Objectio contra proxime ostensa.* — Oppones in plerisque Conciliis haberi, præsedisse imperatores, ut patet tum ex apertis verbis; in sexta enim Synodo sic legitur : *Præsidente piissimo imperatore,* etc., ut videre est actione prima, et 11 ac 18; simile quid legimus in octava Synodo; tum etiam ex loci dignitate, nam sæpe vel ipsi, vel viri patricii eorum locum tenentes, in medio sedent; legati vero Sedis Apostolicæ ad dexteram, et interdum ad sinistram, ut patet ex eisdem 6 et 8 Synodis, et ex historia Concilii Chalcedonensis, quam refert Niceph., lib. 15, cap. 4. Fatemur quidem interdum imperatores vel seculares magistratus eam loci dignitatem usurpasse, non tam jure quam potentia; negamus tamen, proprie loquendo, præfuisse Conciliis, sed tantum affuisse ut nulli tumultus fierent, et ut Concilia majori quadam exteriori auctoritate et dignitate celebrarentur; de qua re satis multa diximus sect. 1, ostendentes laicos minime pertinere ad Concilium generale, tantum abest ut illi debeant præsidere; ubi etiam ostendimus, Constantinum, et alios principes et imperatores digniorem locum in Conciliis usurpasse noluisse. Videantur multa 96 d., cap. *Nos ad finem*, et cap. *Satis,* cum similibus.

11. *Tertia assertio de fide.—Ostenditur variis exemplis.* — Dico tertio : ad Romanum Pontificem spectat, definitiones et leges a Concilio generali factas confirmare. Est certa de fide, quæ ex omnibus supra dictis satis probata videtur; breviter tamen ostenditur. Primo, traditione et usu Ecclesiæ, nam Nicænum Concilium I per epistolam petiit a Sylvestro, gesta sua ut confirmaret, *quo nostra* (inquiunt) *regula fixos possit habere gradus,* idque obtinuit, ut patet ex rescripto Sylvestri ad Concilium; idem fecit Chalcedonensis Synodus, actione 3, et in allocutione ad Martianum Imperatorem rogat ut curet Synodum *Sedis Petri auctoritate roborari;* quam confirmationem Leo Papa distulit, propter quædam privilegia Constantinopolitanæ Ecclesiæ tributa; intercedente vero Valentiniano imperatore, et scribente ad Leonem, judicium Ecclesiarum Orientis suspensum esse circa decreta Concilii Chalcedonensis, neque a Sede Apostolica esse confirmata, Leo tandem confirmavit ob privilegia Anatolio concessa, ut patet in epist. 56, 57, 58 Leonis, ex Gelasio, tomo de Anathematis vinculo, qui agens de hac Synodo inquit : *Totum in sedis apostolicæ situm est potestate, et ita quod firmavit in Synodo sedes Apostolica, robur obtinuit; quod refutavit, habere non potuit firmitatem.* Præterea quinta Synodus confirmata fuit a Vigilio, ut scribit Nicephor., lib. 17, cap. 27; sexta Synodus a Leone Papa; Concilium Constantiense a Martino V; Tridentinum a Pio IV. Si vero in aliquibus non extat expressa confirmatio, causa est quia omnia in eis facta sunt ex Sedis Apostolicæ præscripto; unde confirmatione minime opus habuerunt, ut videre est in secunda et tertia et aliis Synodis. Atque ita intelligendum quod Gregorius ait, lib. 6, epistol. 31, ex Concilio Constantinopolitano V, damnationem Macedonii recipi ab Ecclesia, quia nimirum facta fuerat ex præscripto Damasi; canones vero omnes non recipi, quia nec fuerant ex ordinatione Pontificis, nec ab illo confirmati. Quod idem colligitur ex Concilio Chalcedonensi, actione 5, et Gelasio Papa supra, Epist. 5 ad Episcopos Dardaniæ; et ad idem facit epistola Concilii Ephesini ad Nestorium, et Agathonis Papæ ad sextam Synodum; facit et Innocentius I, Epistol. 25, et quas citavimus ex Leone. Vide Hosium, lib. 2 contra Brentium, circa finem. Confirmari hoc amplius potest ex historiis Pauli, qui Petrum adiit, ut cum eo conferret Evangelium ejusque auctoritate apud Ecclesiam confirmaretur, quod notarunt Tertullianus, libr. 4 contra Marcionem, et Hieronym., Epist. ad Augustinum; habetur undecima inter Epist. Aug.; Augustinus, l. 28, contra Faust., c. 4, et simile est quod Marci Evangelium prius Petrus probavit, quam Ecclesiæ traderetur, ut refert Eu-

sebius, lib. 2, cap. 15 in Clemente, et Papia, et Hieronymus, de Viris illustribus, in Marco. Confirmatur item ex Eugenio IV in Concilio Florentino, in decretis unionis, ubi docet Romanam Ecclesiam, omnes universales Synodos auctoritate Episcopi Romani legitime congregatas, et celebratas, ac confirmatas recipere, quasi diceret : *Et non alias*. Denique supra ostensum late est quemlibet damnatum etiam hæreseos posse appellare ad Apostolicam Sedem, quod signum est tale judicium indigere confirmatione illius Sedis. Vide Turrecremata, lib. 3, cap. 47.

Atque hæc de priori parte earum quas auctor initio totius disputationis proposuit; posteriorem vero censuimus omittendam, eo quod abunde in disput. 5, *sect.* 7, *fuerit explicata, viderique possunt Joannes Arboreus, lib.* 5 *Theosophiæ, cap.* 6; *Salmer., in Acta Apostolorum, a tract.* 79; *Bellarm., tom.* 2, *toto libr.* 2 *de Conciliorum auctoritate, qui rem hanc erudite et copiose pertractarunt; præter alios quos refert Azor., tom.* 2, *lib.* 4, *cap.* 13, *ad finem.*

FINIS PRIMÆ PARTIS TRACTATUS DE FIDE.



TRACTATUS DE FIDE

PARS SECUNDA MORALIS.

PROOEMIUM.

Unaquæque virtus et propriam habet naturam atque essentiam, et principium est activum alicujus honestæ moralisque operationis; et ideo integra uniuscujusque virtutis doctrina duas partes requirit : unam, quæ merito speculativa dici potest, quia essentiam, et proprietates, objectum, actum, et habitum virtutis contemplatur; alteram vero practicam et moralem, quia non solum de his rebus tractat, quæ a nobis fiunt, sed etiam modo practico et utili ad mores dirigendos procedit. Igitur de virtute fidei priorem partem hactenus tractavimus. Nunc vero posteriorem aggredimur, in qua tria præcipue capita a nobis tractanda sunt. Primum erit de præceptis fidei, et eorum obligatione, ac quando et quomodo implenda sint. Secundum erit de vitiis et peccatis huic virtuti contrariis, sive sint omissionis, sive commissionis, ubi dicendum erit de ignorantia et de infidelitate, tam in genere quam secundum species ejus. Tertium caput erit de pœnis, præsertim ecclesiasticis, quæ propter hæc peccata, præsertim hæresim, incurruntur vel imponuntur, et quo ordine et modo imponendæ sint. Prius vero quam primum caput aggrediamur, quia præceptum fidei supponit necessitatem ejus, quatenus est medium ad salutem, ante doctrinam de præcepto de necessitate hac dicendum est; est enim quasi fundamentum totius materiæ moralis ad virtutem fidei pertinentis; postea vero cætera prosequemur.

DISPUTATIO I,

ET IN ORDINE AD PRÆCEDENTES XII.

DE NECESSITATE FIDEI, QUATENUS MEDIUM EST AD SALUTEM CONSEQUENDAM.

1. *Necessitas alia medii, alia præcepti.* — *Ratio dubitandi pro reprobanda dicta divisione.* — Priusquam ad quæstiones singulas de necessitate fidei ad salutem accedamus, oportet generatim exponere quid sit, et quotuplex hæc necessitas : solent enim Theologi duplicem necessitatem distinguere : unam vocant necessitatem medii, alteram necessitatem præcepti, quorum membrorum distinctio subobscura videri potest. Nam quidquid est medium necessarium ad salutem, est etiam nobis præceptum; nihil enim magis homini injungitur, quam ut suæ salutis curam habeat illamque procuret; obtinetur autem per media, præsertim necessaria; ergo hæc sunt quæ maxime homini præcipiuntur; ergo quidquid necessarium est necessitate medii, est etiam necessarium necessitate præcepti; e converso similiter, quidquid est nobis præceptum, est etiam medium necessarium ad salutem, juxta verbum Christi Domini, Matth. 19 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* interrogatus enim de mediis quæ ad salutem adhiberi oportet, mandata proponit; ergo illa sunt præcipua, et maxime necessaria; nulla ergo apparet distinctio duplicis necessitatis.

2. *Qualis sit illa divisio.* — Nihilominus distinctio merito a Theologis data est. Nam ad quæstiones morales distinguendas est ma-

xime necessaria; et imprimis separanda sunt illa membra ex propriis rationibus formalibus, quia necessitas præcepti, ut nomen ipsum præ se fert, consistit solum in obligatione quæ oritur ex superioris imperio; unde in ordine ad salutem, per se loquendo, solum inducit necessitatem, quam possumus vocare per accidens, quia tantum consistit in ablatione impedimenti; peccatum enim impedit salutem; observatio autem præcepti etiam est necessaria ad vitandum peccatum, et ideo est etiam necessaria ad salutem. At vero necessitas medii in ordine ad salutem est quasi per se; oportet enim imprimis, ut sit de medio per se influente et conferente aliquid ad salutem. Deinde oportet ut ille influxus talis sit, sine quo non possit salus comparari, alias esset in illo utilitas, non vero necessitas.

3. *Assignatur multiplex utriusque differentia.* — Hæc autem differentia, quæ est propria et quasi a priori, potest aliquibus signis ostendi. Primum est, quia necessitas præcepti tantum habet locum in actibus liberis et honestis, ut est per se manifestum (sub actibus omissiones etiam actuum comprehendo): at vero necessitas medii in res alias præter actus honestos cadere potest; habitus enim gratiæ medium est necessarium ad salutem, et sic de aliis nonnullis. Hinc est secundum signum, quia necessitas præcepti tantum habet locum in adultis ratione utentibus; necessitas autem medii etiam invenitur in parvulis; nam baptismus est illis necessarium medium ad salutem, quamvis capaces non sint præcepti. Ulterius vero astringendo hanc duplicem necessitatem ad adultos, et ad aliquem liberum usum illorum, potest duplex alia differentia assignari. Prima est, quod necessitas præcepti datur in actibus, et in carentia actuum; necessitas autem medii solum in rebus vel actibus positivis invenitur; quia, ut dixi, quod est medium necessarium ad salutem, habet aliquem influxum in illam; illum autem habere non potest negatio, sed ens, seu actus tantum positivus. Alia et magis usitata differentia est, quod necessitas præcepti de aliquo actu potest excusari per ignorantiam invincibilem, ita ut etiamsi actus non fiat, non obsit saluti, cujus ratio clara est, quia necessitas præcepti in ordine ad salutem, solum est propter removendum peccati impedimentum; ignorantia autem invincibilis excusat a peccato, ideoque in causa est ut non observatio præcepti non obstet saluti. At vero necessitas medii non excusatur per ignorantiam invincibilem, ut de fide postea dicemus, et ratio est contraria, quia scilicet medium non solum est necessarium propter præceptum, sed maxime propter suum influxum et causalitatem, quam non supplet ignorantia, etiamsi excuset a peccato.

4. *Objectio.* — Dices: etiamsi medium sit necessarium, et in re non possit applicari propter impotentiam et ignorantiam, suppletur per desiderium, seu votum, aut propositum; sic enim adultus qui non potest baptismum in re suscipere, vel illum prorsus ignorat, potest salvari per baptismum in voto; sic autem contingit in præcepto, nam quando excusatur quispiam per ignorantiam a transgressione præcepti particularis, necesse est ut desiderio (ut ita dicam) illud impleat, saltem per generalem propositum servandi omnia præcepta, quod habere debet; ergo nulla est differentia.

5. *Solvitur.* — Respondetur imprimis non esse universim verum, necessitatem medii posse per votum suppleri; interdum enim medium est in re ipsa necessarium, ita ut etiam propter ignorantiam invincibilem non excusetur, nisi in re ipsa adhibeatur, quod in necessitate præcepti nunquam invenitur. Exemplum est in fide, ut infra videbimus. Deinde, quando necessitas medii suppletur per votum, est per se necessarium votum illius medii, quod in re ipsa pro tunc omittitur, et in ordine ad illud, et quasi sub fide et promissione implendi illud, si fieri possit, confertur salutis effectus, ut in confessione et baptismo videre licet. At vero in præceptis non ita est; nam si semel per ignorantiam invincibilem excusatur obligatio præcepti, per se non est necessarium propositum quasi supplendi præteritum defectum, sed solum est necessarium propositum implendi præceptum illud in futurum, quando similis occasio seu necessitas occurrerit.

6. *Ad rationem dubitandi in num.* 1. — Et per hæc etiam responsum est ad rationem dubitandi in principio positam; dicimus enim, licet necessitas præcepti sæpe conjungatur cum necessitate medii, non tamen semper nec convertibiliter conjungi, atque hoc satis est ut inter se distinguantur. Deinde quando in uno actu duplex illa necessitas concurrit, non propterea inter se formaliter confunduntur, sed suam retinent distinctionem. Imo contingere potest ut in eodem actu necessitas medii unica sit, necessitas autem præcepti sit multiplex; nam sub diversis rationibus potest idem actus

per diversa præcepta mandari; ut eadem contritio potest præcipi ex virtute justitiæ ad Deum, et virtute charitatis ad seipsum, in procuranda spirituali salute. Ubi etiam notari potest, quando hæ duæ necessitates in eodem actu conjunguntur, interdum necessitatem medii oriri ex præcepto, ut in baptismo, vel confessione, quæ ex natura rei necessaria non sunt, per præceptum autem facta sunt necessaria; quandoque vero e contrario actus præcipitur, quod ex natura sua ad salutem sit necessarius, ut in contritione et amore Dei, idemque est, ut videbimus, in actu fidei, in quo hanc duplicem necessitatem explicaturi sumus: priorem, id est, medii, in hac disputatione, alteram in sequenti.

SECTIO I.

Utrum fides sit medium ad spiritualem salutem consequendam necessarium.

1. *Pelagii error.* — In hoc puncto fuit error Pelagii, qui imprimis negavit fidem esse per se necessariam ad salutem, quod primum de parvulis asseruit, non solum quia incapaces sunt actus fidei, sed etiam quia non putabat eos concipi in peccato, neque indigere justitia ut salvarentur. Postea idem asseruit de adultis, quia putabat eos posse salvari per naturalem Dei cognitionem, et ita simpliciter posuit de hominibus in statu legis naturalis, ut refert Augustinus, lib. de Peccato origin., cap. 26. In lege autem scripta et gratiæ, dixit necessariam fuisse revelationem aliquorum credibilium ex divina providentia, et ad melius esse, non tamen ex necessitate simpliciter; et præterea aiebat illarum rerum sufficere fidem quamdam acquisitam et propriis viribus conceptam. Theologi nonnulli etiam Catholici ex parte videntur hanc negasse necessitatem, cum quibus disputabimus sectione sequenti, et ibi solvemus fundamentum, si quid esse potest hujus doctrinæ.

2. *Prima assertio: fides est medium necessarium ad salutem. — Probatur primo. — Probatur secundo.* — Regula ergo catholica est, fidem esse simpliciter medium necessarium ad salutem: ita tradit D. Thomas 2. 2, quæst. 2, art. 3, et ibi omnes expositores, et Scholastici cum Magistro, in 3, distinct. 23, et quos referam sectione sequenti. Probatur primo ex sacra Scriptura: nam *justus ex fide vivit*, Habacuc, 2. Unde Paulus, ad Hebræos 11: *Sine fide*, inquit, *impossibile est placere Deo;* placere autem Deo necessarium est ad salutem. Atque hanc veritatem ex professo demonstrat idem Paulus, tota epist. ad Rom., ostendens justitiam legis, sive naturalis, sive scriptæ, non suffecisse ad salutem sine justitia fidei, quod probat exemplo Abrahæ, qui ex fide justificatus est, juxta illud: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam;* et illum proponit tanquam exemplum omnium qui salvandi sunt. Quod argumentum prosequitur in tota epistol. ad Galat., ubi ait, cap. 5: *Nos ex fide spiritum justitiæ accipimus;* et ad Ephes. 3: *Gratia estis salvati per fidem*, et alia similia sunt infinita pene in Scriptura. Secundo probatur aperte ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7, ubi describens ordinem justificationis, exordium illius ponit in vocatione ad fidem, et infra docet baptismum esse *Sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio;* quæ verba maxime significant medii necessitatem. Et in cap. 8 exponit hominem ideo dici justificari per fidem, quia fides est radix et *fundamentum justitiæ;* quid autem magis necessarium ad ædificium esse potest, quam fundamentum? Tertio, est hæc communis traditio sanctorum Patrum; Chrysostom., in hom. de Fide et ejus natura: *Nullus*, inquit, *sine fide vitam habuit;* Ambros., in illa verba 1 ad Timot. 2: *Vult Deus omnes homines salvos fieri: Fides*, inquit, *est quæ dat salutem.* Similia habet Hieronymus super Epist. ad Galat., cap. 4; præcipue vero veritatem hanc defendit Augustinus, epistol. 57, 94 et 157; et de Correptione et gratia, cap. 7, et aliis locis infra referendis.

3. *Notatio pro tertia probatione.*—Ut ratione declarem et ostendam conclusionem, adverto imprimis non esse sermonem de necessitate in ordine ad potentiam absolutam Dei; potuisset enim Deus per naturalem cognitionem omnes salvare, si voluisset; nullam enim id repugnantiam involvit: loquimur ergo de necessitate secundum legem ordinariam, et a Deo statutam, quæ in Scripturis manifesta est, quam solum possumus ratione ostendere esse valde conformem naturis rerum, et præsertim rationali, ut ad finem supernaturalem elevatæ. Deinde oportet distinguere personas; nam possumus loqui vel de solis adultis ratione utentibus, vel etiam de parvulis. Aliqui ergo voluerunt regulam positam ad adultos restringere, eo quod infantes non videantur capaces fidei, ut significat Innocentius III, in

cap. *Majores*, de Baptismo. Sed non est admittenda restrictio simpliciter loquendo, ut sumitur ex doctrina Augustini, lib. 1 de Peccatorum meritis et remissione, cap. 19; tum quia etiam infantes indigent justitia Christi, quæ sine fide esse non potest; tum deinde quia locutiones Scripturæ universales sunt, quod *justus ex fide vivit*, et similes : infantes autem etiam spiritualiter vivere possunt; tum denique propter alia quæ in sequent. sect. latius afferemus.

4. *Ut Patres aliqui assertionem de infantibus accipiant.—Planior assertionis sensus.*— Quod igitur ad infantes attinet, citato loco, etiam illos Augustinus vult salvari per actualem fidem, non propriam et personalem, sed parentum, vel eorum, per quos Deo offeruntur, quod etiam alibi passim docet; nam lib. 10 Genes. ad litteram, cap. 14 : *Antequam*, inquit, *infans per ætatem possit secundum spiritum vivere, necessarium habet mediatoris sacramentum, ut quod per ejus fidem nondum potest, per eorum qui eum diligunt, fiat*. Et serm. 14 de Verbis Apostoli, cap. 18 : *Absit ut ego dicam non credentes infantes; nam credit in altero, qui peccavit in altero;* et cap. 19, inquirens quomodo credant infantes, respondet : *Fide parentum*. Augustinum sequitur Bernardus, epistol. 77, circa medium. Videri tamen potest imprimis hoc non esse necessarium, quia licet parentes sint infideles, et infans rite baptizetur, ab hæretico, verbi gratia, salvabitur. Ad hoc vero juxta mentem Augustini respondendum est, tunc sufficere fidem Ecclesiæ, cujus sacramentum parvulo applicatur; quod tamen non videtur sufficiens, quia fides necessaria ad salutem debet esse in eo qui salvatur, quia est fundamentum justitiæ, et recipi debet in eo qui justificatur. Quapropter expeditior responsio est, parvulis esse necessariam fidem, non actualem, sed habitualem. Quod docuit Innocentius III, citato loco, neque facit contra mentem Augustini aut Bernardi : solum enim explicare voluerunt quomodo parvulis possit fides applicari et infundi, etiamsi actus fidei non sint capaces, quia videlicet sunt capaces sacramenti fidei, quod per fidem Ecclesiæ vel parentum applicatur. Et ita ratio assertionis in parvulis ea tantum est, quia indigent justitia infusa, sine qua nemo salvatur; fides autem habitualis est quasi pars hujus justitiæ, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7.

5. *Probatur jam tertia assertio posita duplici medio.*—Atque hæc ratio habet etiam locum in adultis quantum ad habitualem fidem; quia vero habitus est propter actum, cujus adulti jam sunt capaces, ideo etiam est certum, adultis actum fidei esse medium necessarium ad salutem. Distinguenda vero est duplex salus : una inchoata per gratiam viæ, altera consummata, seu consummanda in gloria, et ex utraque possunt diversæ rationes reddi. Primo enim est hoc medium necessarium ad justitiam assequendam, quia adultus non consequitur justitiam, nisi per propriam dispositionem; dispositio autem fundari debet in fide; nam propterea dicitur fundamentum et radix justitiæ. Propter quod etiam dicere consuevit Augustinus fidem dari, ut per eam cætera impetrentur, ut epist. 105, et sæpe alibi. Item ad progressum justitiæ, et præsertim ad charitatem necessaria est fides; nam, ut dixit Gregorius, homil. 16 in Ezech., circa finem : *Nisi fides prius teneatur, ad spiritualem amorem nullo modo pertingitur*. Et ratio etiam ex philosophia desumpta est, quia amor supponit cognitionem sibi proportionatam; quæ ratio convincit saltem ex natura rei, quidquid sit de potentia absoluta, de qua, ut dixi, non disputamus. Secundo, redditur ratio ex parte ultimæ salutis. Nam finis ad quem tendimus, est perfecta scientia, seu visio Dei : est autem valde consonum naturæ hominis, ut ad perfectam cognitionem per imperfectam, et ad scientiam per fidem perveniat : hunc ergo ordinem voluit Deus servari etiam in via salutis, juxta illud Isai. 7 : *Nisi credideritis, non intelligetis*, et Job. 41 : *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*. Unde Augustinus, tract. 27 in Joan., circa illud capit. 6 : *Nos credidimus et cognovimus : Non cognovimus*, ait, *et credidimus, sed credidimus et cognovimus. Credidimus enim ut cognosceremus; nam si prius cognoscere et postea credere vellemus, nec credere nec cognoscere valeremus*. Et ideo etiam dicunt Theologi, quod in patria visio respondet fidei; unde etiam sumitur optima ratio ex merito illius visionis; nam cum intellectus elevari debeat ad tam perfectam scientiam, merito ab illo postulatur, ut prius captivetur in obsequium fidei.

6. *Secunda assertio bipartita.—Prima pars probatur primo ex Scriptura. — Probatur secundo ex Conciliis.* — Secundo, dicendum est hanc fidem, quæ est medium necessarium ad salutem, debere esse supernaturalem, saltem ex objecto formali. Hæc assertio, maxime quoad priorem partem, est æque certa ac præcedens. Probatur primo ex Scriptura : nam cum

Paulus, ad Hebr. 10, dixisset : *Justus ex fide vivit*, statim subjungit : *Est autem fides substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium ;* quæ est descriptio supernaturalis fidei secundum omnes Theologos, ut supra, disput. 6, sect. 2, vidimus ; et paulo post de eadem fide subdit : *Sine fide impossibile est placere Deo :* ergo hæc fides, quæ necessaria est ad placendum Deo, supernaturalis est. Unde ad Romanos primo, allegans Paulus eadem verba : *Justus ex fide vivit*, de fide Christi intelligit, quam dicit necessariam esse ad salutem ; et de eadem loquitur in aliis locis supra citatis. Unde ad Philipp. 1 generaliter de hac fide dicit, nobis *pro Christo* donari ; et Christus Dominus, Joan. 6, fidem vocat *opus Dei*, quia est opus supernaturale ; ergo est supernaturalis illa fides, quæ est necessaria ad salutem. Secundo sumitur hæc veritas ex Concilio Tridentino, sess. 6, canon. 3, de Justificatione : *Si quis dixerit posse hominem credere, sicut oportet, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, et ejus adjutorio, anathema sit.* Illa autem fides, de qua hoc definit, est necessaria ad justificationem ; ergo talis esse debet illa fides, ut non viribus naturæ, sed gratiæ haberi possit ; est ergo supernaturalis ; atque hoc modo probari potest assertio ex Conciliis Milevitano et Arausicano, definientibus fidem non posse haberi *sine gratia* ; loquuntur enim de fide ad salutem necessaria, et ad idem afferri possunt infinita prope Augustini testimonia [1], quibus hanc veritatem contra Pelagianos confirmat, quæ ad materiam de gratia spectant, et ideo illa omitto, sufficitque unus liber de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2.

7. *Probatur tertio ratione.* — Ratione probatur conclusio, quia vel est sermo de actuali fide, vel de habituali. De habituali certum est neminem salvari, nisi prius in vita mortali habitum fidei infusæ obtinuerit, quia non potest salvari, nisi viator justificetur, et a peccato mundetur : justificatur autem formaliter per justitiam habitualem infusam ; ergo sine hac justitia nemo salvatur. Sed, ut supra dixi, habitus fidei est vel pars, vel fundamentum hujus justitiæ ; ergo sine habitu fidei nemo salvatur. Atque hæc ratio procedit de habitu supernaturali infuso, quia talis conditionis est justitia sanctificans, et communis est parvulis cum adultis. Ulterius vero, quoad adultos probatur assertio etiam de actuali fide, ex eodem fere principio supra posito, quod adulti non consequantur justitiam sine dispositione proportionata ; ergo sicut justitia illa est supernaturalis quoad habitum fidei, ita dispositio debet esse supernaturalis quoad actum. Et ideo dixit Gregorius, hom. 27 in Ezech., eos qui ratione uti possunt, sine tribus virtutibus Theologicis non salvari, quod certe intelligit etiam de actibus, quia actus quoque in illis, qui ratione utuntur, sunt necessarii. Porro assertio hæc fundamentum habet in Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, et in D. Thoma, 1. 2, quæst. 113, artic. 2 et 4. Et confirmari potest ratione supra tacta, ex fineque desumpta. Nam visio Dei, ad quam per fidem tendimus, est omnino supernaturalis ; ergo etiam fides, per quam tendimus, ut sit proportionata fini, debet esse ejusdem ordinis ac supernaturalis. Alias etiam rationes statim addemus.

8. *Secunda pars probatur.* — *Probatur secundo.* — Hinc facile probatur altera pars assertionis, videlicet hanc fidem maxime esse debere supernaturalem ex objecto formali, et ratione credendi, quæ est Deus ipse. Quod optime probatur ex verbis illis : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*, Genes. 15. Ex quibus necessitatem fidei ac justitiæ colligit Paulus ad Rom. 4. Ergo talis fides ex parte objecti formalis necessaria est ad justitiam, qualis fuit in Abrahamo. Illa autem habuit pro objecto rationeque formali credendi Dei auctoritatem ; hoc enim significant illa verba : *Credidit Abraham Deo.* Et hæc est fides, quam Scriptura semper laudat, atque a nobis exigit, præsertim Paulus ad Hebr. 11, et aliis locis supra citatis. Ratio vero speculativa (ut sic dicam) est, quia actus fidei ex objecto formali vendicat, ut supernaturalis sit essentialiter, ut supra visum est [1]. Ratio quoque moralis est imprimis, ut fides omnium salvandorum una sit, juxta illud ad Ephes. 4 : *Unus Deus, una fides ;* si autem omnium fides non in una Dei auctoritate niteretur, non possent viatores omnes in unam fidem convenire ; ergo debuit ejusmodi fides fundari in auctoritate divina. Antecedens probatur, quia omnes homines tendunt in unam beatitudinem ; ergo debent tendere per eadem media essentialia, quorum unum est fides ; ergo oportuit hanc fidem esse ejusdem rationis, in omnibus qui ad beatitudinem tendunt.

[1] Vide l. 2 de Grat., a cap. 4.

[1] Disput. 3, sect. 1, a num. 6, sect. 5, num. 1.

Quod etiam fuit conveniens, ut in unum corpus Ecclesiæ possent congregari, eademque vera fide dirigi et conservari. Denique ut ea fides esset omnino certa et infallibilis, qualis esse debuit in ordine ad salutem æternam, necessarium fuit in divina auctoritate fundari, quia omnis alia fallibilis est, et humana etiam ratio sæpe decipitur. Est ergo necessaria fides, quæ ex objecto formali divina et supernaturalis sit; an vero ex objecto etiam materiali esse debeat supernaturalis, dicam in sectione tertia.

SECTIO II.

An fides semper sit necessaria in re ipsa, vel aliqua exceptio admittenda sit in qua fides in voto sufficiat.

1. *Opinio negativa.—Ejus fundamentum.*— Hæc quæstio de actuali fide movetur; nam in habituali locum non habet, cum realis justificatio semper sit necessaria; et ideo de solis etiam adultis quæstio tractatur. In qua fuit Catholicorum quorumdam opinio, posse hominem in aliquo casu salvari sine fide, per cognitionem naturalem, vel Dei, vel boni honesti, si per voluntatem faciat quod in se est, ad vitandum malum et operandum bonum; quam opinionem refert D. Thomas ad Rom. 2, et illam non reprobat. Eamdem tenuit Vega, lib. 6 in Concilium Tridentinum, cap. 20 et 21; et Soto, lib. 2 de Natura et gratia, cap. 11, qui tamen in ea non persistit, ut infra dicam. Et de gentibus ante Christi adventum, videtur ita sensisse Clemens Alexandrinus, lib. 6 Stromatum; ait enim potuisse salvari per aliam fidem. Idem significat Justinus Martyr in Apologia 2 pro Christianis; et Chrysostomus, homilia 37 in Matth. Vega tamen generaliter loquitur de omni tempore et de hominibus habentibus ignorantiam invincibilem Evangelii, aut revelationis divinæ, aut etiam, si fieri potest, ipsius Dei. Potest hæc opinio primo fundari in illo Pauli ad Romanos primæ, ubi de Philosophis ait : *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt.* Videtur enim supponere habuisse illos sufficientem cognitionem ad glorificandum et laudandum Deum; nam propterea illis vitio datur, quod non fecerint : qui autem glorificat, et honorat Deum, salvabitur, juxta illud ejusdem Pauli cap. 2 : *Gloria et honor omni operanti bonum.* Unde ibidem ait: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt,* et adjungit : *Factores legis justificabuntur :* ergo illa cognitio poterat ad justitiam sufficere.

2. *Secundum fundamentum. — Confirmatur.* — Secundum, et principale fundamentum hujus sententiæ est, quia media simpliciter, et in re ipsa necessaria ad salutem, omnibus viatoribus adultis sunt possibilia; sed in aliquo casu alicui homini est impossibilis fides in re ipsa; ergo poterit sine illa per alia media sibi possibilia salvari. Consequentia est optima, et formalis; major etiam supponitur, quia Deus, qui *vult omnes homines salvos fieri,* omnibus dat sufficientia media ad salutem; ergo a nullo exigit aliquid illi impossibile, ut salvari queat; minor vero probatur, quia plerique mortales habent ignorantiam invincibilem fidei, cum non possint *credere sine prædicante,* ad Roman. 10; multi vero non habuerunt prædicantem, ut per se et ex facto videtur evidens, non solum ante adventum Christi, et prædicationem Apostolorum, sed etiam postea in multis provinciis. Et augetur difficultas ex quadam doctrina divi Thomæ, 1. 2, quæst. 89, art. 6, ubi de puero perveniente ad usum rationis, qui nihil de fide vel de Deo audivit, docet, si tunc faciat quod in se est, deliberando quid deceat ac non deceat, secundum rectam rationem, fore justificandum. Ex qua doctrina sic argumentor: homo ille jam adultus non potest facere quod in se est fide utendo, cum supponatur nondum illam habere; ergo faciet recta ratione naturali utendo; ergo tunc sufficit naturalis cognitio sine fide ad justificationem.

3. *Evasio. — Replicatur primo.* — Dicetur fortasse eum, qui in illo articulo facit quod in se est, non immediate justificari, sed illuminari a Deo, ut si crediderit, justificari possit. Hoc vero non satisfacit primo, quia non minus supernaturalis est illuminatio quam justificatio, quatenus utraque est opus gratiæ; ergo si homo per cognitionem naturalem potest disponi ad supernaturalem illuminationem, etiam potest immediate disponi ad justificationem; non est enim magis promissa gratia illuminans, quam justificans, facienti quod in se est per cognitionem naturalem. Secundo non est verisimile Deum exigere medium ad justitiam obtinendam, quod sine miraculo fieri non potest; sed illuminari et doceri de fide sine prædicante, est miraculum, et præter legem ordinariam traditam a Paulo ad Roman. 10; ergo non est verisimile exigi a tali homine hujusmodi illuminationem; er-

go immediate debetur illi gratia sanctificans, ne sit illi impossibilis justificatio. Tertio non potest id satisfacere intentioni D. Thomæ in illo loco; nam ita docet, ne contingat hominem, in peccato originali permanentem, peccare prius venialiter quam mortaliter; hoc autem inconveniens non evitatur, si necessaria esset nova illuminatio, et consequenter nova deliberatio circa illuminationem recipiendam; nam tunc magna temporis mora esset necessaria, priusquam ad justificationem et remissionem peccati originalis perveniretur, in qua proinde mora potest facile homo prius venialiter peccare quam mortaliter, quia potest facile retrahi voluntarie ad cogitationem otiosam, vel aliquid simile; ergo oportet asserere, quam primum faciat quod in se est, justificari. Quo argumento convictus, videtur in hanc partem inclinare Victoria, in Relectione de puero perveniente ad usum rationis, part. 3.

4. *Tertium fundamentum.* — Tertio principaliter suaderi potest hæc sententia, quia media necessaria ad salutem non solent semper esse necessaria in re ; nam in casu necessitatis votum sufficit, quod inductione fere in omnibus aliis ostendi potest, baptismo, pœnitentia, et similibus. Ergo idem dicendum est in fide. Probatur consequentia, tum quia nulla est ratio cur hoc medium magis onerosum quam aliud ponatur ; tum deinde quia eadem militat ratio ; ideo enim in aliis dicimus sufficere votum, ne vel salus fiat impossibilis, vel ad miracula recurratur : hæc autem ratio æque cogit in fide ; tum denique quia non minus potest votum fidei concipi ante fidem in re, quam votum baptismi vel pœnitentiæ : id enim votum non semper requiritur explicitum, sed implicitum sufficit, quale cernitur, quando particulare aliquid in universali continetur ; sic autem in præsenti, in desiderio placendi Deo (quod haberi potest per rationem naturalem) implicite continetur desiderium credendi, et habendi fidem ; ergo hoc sufficiet ad salutem, saltem in casu necessitatis in quo accessus ad Deum per fidem est impossibilis.

5. *Tertia assertio.*—Nihilominus dicendum primo, actum fidei ita esse necessarium ad salutem omni adulto, ut nullus omnino in ullo tempore, loco, vel occasione sine illo justificari potuerit ; itaque ab hac regula nulla admittenda est exceptio. Hanc assertionem in eo gradu certam esse censeo, ut absque errore in fide negari nequeat. Docuit illam D. Thomas 2. 2. quæst. 10, art. 1, ad 4, et ad Heb. 11 ; et retractando priorem sententiam, idem docuit Sotus in eodem loco de Natura et gratia, in posteriori editione, et iterum in 4, distinct. 1, quæst. 2, art. 3, et in fine totius quarti in recognitione suorum operum ; Cano, Relectione de sacrament. in genere, part. 2, quæst. 2, conclus. 1, et contra Vegam, Medina, lib. 4 de Recta in Deum Fide, cap. 7 ; Benedictus Pereira, ad Roman. 1, disput. 17, et cap. 2, disp. 8 ; Valentia 2. 2, disp. 1, quæst. 2, punct. 2; sumiturque ex iis quæ tradunt Turrecremata, lib. 1, in summa de Ecclesia, c. 21 et 22 ; Gaspar Cassalius, lib. 1 de Quadripartita justitia, cap. 11 et sequentibus; Cajetanus ad Roman. 2, et super D. Thomam in locis ex 2. 2 adductis, ubi cæteri expositores communiter.

6. *Probatur primo ex Scriptura.* — Probatur primo ex locis Scripturæ allegatis sectione præcedenti, quæ universalem continent regulam, a qua non licet exceptionem facere, sine ejusdem Scripturæ, vel Ecclesiæ auctoritate. Duo tamen loca possunt specialiter ponderari. Unum est illud Pauli ad Hebr. 11 : *Sine fide impossibile est placere Deo*, quod sine ulla dubitatione (quidquid Vega supra indicet) de vera et specifica cognitione fidei intelligendum est, ut supra ex aliis verbis ejusdem Pauli probavi, et ex ejus intentione est evidentissimum. Deinde ex illo principio colligit Paulus, Enoch, qui Deo placuit, habuisse fidem, et sic de aliis singularibus ; quæ collectio non esset firma, si aliquem particularem hominem ab illa regula liceret excipere. Alter locus est ad Rom. 3 : *Quem proposuit propitiationem per fidem in sanguine ipsius*, scilicet Christi ; ex quo colligimus tam necessariam esse unicuique fidem, quam est necessaria redemptio Christi et fructus illius ; sed ab hac regula, quod *nemo nisi per Christum salutem consequitur*, nulla potest cogitari exceptio ; ergo neque ab illa, quod *sine fide nemo sit salvus*, quia per fidem fructus passionis Christi applicatur, ut illis verbis dicitur, *per fidem in sanguine ipsius*, et consonat illud ejusdem epistolæ ad Rom. 1 : *Justitia Dei revelatur ex fide in fidem*, id est, in omni tempore per successionem fidei implicitæ et explicitæ. Unde est etiam illud ad Rom. 10: *Quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit ; quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt.* Idem confirmatur ex illo 2 ad Cor. 4 : *Habentes eumdem spiritum fidei ;* nam licet status fidei receperit mutationem vel incrementum, ut in superioribus tradidimus, fides tamen in omni tempore et omnibus necessaria fuit, ut recte expendit Chrysostomus

in Psalmo 115 ; qui etiam ponderat non tantum dixisse Apostolum : Habentes eamdem fidem, sed etiam : *Habentes eumdem spiritum fidei,* quia semper et omnibus est necessaria fides, quæ sit ejusdem Spiritus Sancti donum : unde etiam dicitur Sapientiæ 9 : *Sanati sunt quicumque placuerunt tibi,* id est, homines quicumque a peccato mundati sunt, ubi per sapientiam omnes fidem intelligunt, ut testatur Lorin. ad eum locum.

7. *Probatur secundo ex Concilio Tridentino.* — Secundo, probatur hæc veritas ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 7, ubi loquens de fide, ait : *Sine qua nulli unquam contigit justificatio ;* quibus in verbis distributiones duas, temporum scilicet et personarum adhibet ; nullo ergo modo potest fieri exceptio a locutione iam absoluta ; et quamvis verum sit id dixisse Concilium quasi obiter, non directe definiendo, nihilominus rem tradit doctrinam fidei proponendo ; unde nullo modo de absoluta illius sententiæ veritate dubitari potest, præsertim quia canone tertio, definit, *fidem, quæ sine Spiritus Sancti auxilio haberi non potest, esse necessariam ad justificationem,* quæ est etiam generalis regula, in qua nulla potest admitti exceptio : alias non fuisset sufficiens illa definitio, ut Concilium intendit, contra Pelagianos. Simile argumentum sumitur ex cap. 8, ubi declarat, *fidem esse justitiæ fundamentum;* de quo argumento statim plura dicam.

8. *Probatur tertio ex Patribus.* — Tertio sumitur hæc sententia ex Patribus. Leo Papa, serm. 4 de Nativitate affirmat, nihil esse posse sanctum sine fide. Quod comprobat ex illis testimoniis : *Justus ex fide vivit ;* et : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Fulgentius, libro de Fide ad Petrum, statim in principio : *Sine fide nulla potest prodesse, imo neque esse conversio ;* et iterum : *Sine hac fide nemo ad filiorum numerum potest pertinere.* Augustinus multus est in hac veritate asserenda : nam libro de Sermone Domini in monte, cap. 9 : *Ubi vera,* inquit, *fides non est, nec potest vera esse justitia,* et super Psal. 31, in præfatione, non solum in singulis hominibus, sed etiam in singulis operibus, docet fidem esse fundamentum pietatis, ita ut sine illa esse non possit. Unde in epist. 157, scribit nullam cujuscumque ætatis aut sexus personam potuisse sine fide justificari ; et serm. 38 et 181 addit : *Neque in hac vita, neque in futura* : et similia habet 2 de Peccatorum meritis, cap. 9 ; et de Correptione et gratia, cap. 7. Idemque expressit Bernardus, epist. 77.

9. *Prima ratio pro eadem assertione.* — *Secunda.* — *Tertia.* — *Evasio quorumdam.* — *Occluditur.* — Rationes sumi possunt ex proprietatibus fidei : est enim *fundamentum justitiæ,* ut ex Concilio adduximus ; est etiam *radix,* ut loquitur Ambrosius, lib. 2 de Caim et Abel ; et Gregorius, 22 Moralium, cap. 4. Est etiam janua *ad vitam,* ut ait Cyrillus, lib. 4 in Joannem, cap. 9 ; sed sine fundamento non potest ædificari, nec sine radice fructificari, neque ad vitam ingredi, nisi per januam : ergo; etc. Secundo, nemo potest salutem consequi nisi in Ecclesia, quia *extra Ecclesiam non est salus,* ut dicitur in cap. *Firmiter,* de Summa Trinitate; sed fides est quasi essentialis forma, et vinculum quo uniuntur membra Ecclesiæ ; ergo sine fide non potest esse salus, neque in aliquo homine particulari inveniri. Tertio, est ratio veluti a priori, juxta materiæ capacitatem, quia nemo potest justificari sine formali justitia, neque ab hac regula potest exceptio fingi ; quomodo enim erit effectus formalis sine forma ? Et ideo diximus principio sectionis, habitualem justitiam omnibus, tam adultis quam parvulis, sine exceptione esse necessariam, quia supponimus illam esse formam justificantem ; sed adultus non potest consequi hanc formam sine conveniente dispositione, a qua regula nulla etiam potest fieri exceptio, tum propter doctrinam Concilii Tridentini, et communem totius Ecclesiæ intellectum ; tum etiam quia alias posset adultus justificari sine proprio actu, et ita nulla posset reddi ratio cur omnes pervenientes ad usum rationis, nec tunc mortaliter peccantes, non statim justificentur. Est ergo necessaria dispositio ; ergo et fides cum eadem universalitate, et sine exceptione. Probatur ultima consequentia, quia alias posset quispiam se disponere ad justitiam per solas vires arbitrii rationemque naturalem, quod est Pelagianum. Occurrunt aliqui, ut legitur apud D. Thomam, ad Rom. 2, licet ex parte intellectus interdum sufficiat naturalis cognitio, ex parte voluntatis semper requiri auxilium gratiæ, ideoque non sequitur allatum inconveniens. Sed contra obstant duo : primum, quia vel illud opus gratiæ, quod est in voluntate, attingit perfectionem charitatis, vel illuc non pertingit. Si hoc posterius dicatur, id certe non potest sufficiens esse dispositio, quia supponimus non intervenire sacramentum. Si autem ille actus est charitatis, necesse est ut antecedat fides, sicut dixit Augustinus in Psal. 67, quia *nemo,* inquit, *amat Deum,*

nisi credat in Deum, et supra etiam tractatum est. Secundum obstat, quia etiam Pelagianum est asserere, ex parte intellectus non esse necessarium auxilium gratiæ ad justificationem, ut probat Augustinus in lib. de Prædest. Sanctorum, et convincitur ex verbis Pauli, 2 ad Corinth. 3 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, utique quod ad justitiam conferat et utile sit.

10. *Secunda assertio. — Probatur assertio auctoritate.*—Dico secundo : actus fidei in adulto ita est medium necessarium ad consequendam justitiam, ut semper sit necessarium in re, et in voto solo non sufficiat ; loquor in assertione de consecutione justitiæ, quia si adultus fuerit in infantia baptizatus, posteaque perveniat ad usum rationis, ac contingat brevi tempore vivere sine peccato mortali, et sine actu fidei, salvabitur ; quia ad conservandam justitiam satis est non peccare mortaliter, etiamsi fides non exerceatur ; tunc autem licet ille, qui salvatur, sit adultus, non salvatur (ut ita dicam) tanquam adultus, sed tanquam infans, quia per medium commune infantibus salvatur, et postea in ordine ad salutem, vel contra illam, nihil tanquam adultus est operatus. Sic ergo declarata assertio probari potest ex verbis Christi, Marci ultimo : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit ; qui vero non crediderit, condemnabitur ;* addita ponderatione Bernardi in epistola 77. Notat enim, cum prius de baptismo et fide Christus esset locutus, postea de sola fide dixisse : *Qui non crediderit, condemnabitur,* quia nimirum baptismus non est necessarius in re tantum, sed aut in re, aut in voto ; fides autem est semper necessaria in re. Deinde confirmant hanc veritatem omnia quæ in præcedenti assertione adduximus. Nam Paulus, ad Hebræos 11, non solum probat habuisse antiquos justos fidem in voto, vel, sub disjunctione, in re, vel in voto, sed definite ostendit habuisse formalem fidem in re ipsa ; ergo in eodem sensu dicit, *sine fide impossibile esse placere Deo ;* et, *justum ex fide vivere ;* ergo similiter in aliis locis, in eodem sensu ait, per fidem applicari nobis redemptionem Christi, et per fidem justificari hominem, utique tanquam fundamentum et radicem, ut exposuit Tridentinum. Atque ex hac etiam proprietate fidei, eadem veritas convincitur, quia fundamentum oportet in re ipsa poni, ut reliqua valeant in ipso fundari. Ac denique ita Patres intellexerunt hæc testimonia, nunquamque distinctionem illam de re vel voto ad fidem applicarunt, vel etiam insinuarunt ; ergo neque a nobis admittenda erit.

11. *Notandum pro secunda probatione.* — Ut autem propria ratio hujus veritatis magis constet, et difficultas in contrarium dissolvatur, distinguere imprimis oportet inter media necessaria ad salutem, quæ consistunt in actibus internis vel externis. Nam externa non sunt per se et ex natura sua necessaria dispositio animæ, quæ in interna perfectione et reformatione consistit, sed necessaria sunt ex sola institutione divina : veluti baptismus, confessio oris, et si quæ sunt similia. Atque ad hæc media optime accommodatur illa distinctio, et vix in alio sensu in usu Patrum et Conciliorum invenietur ; et ratio est, quia sine illis mediis, in re ipsa applicatis, possunt haberi interiores actus, qui sint sufficientes dispositiones ad justitiam, quibus Christus Dominus, per suam institutionem, antiquam causalitatem non abstulit, sed addidit mediorum externorum necessitatem, vel habitudinem ad illa, quando in re ipsa applicari non possent. At vero de mediis internis est longe diversa ratio, quia in ipsis consistit interior justitia, vel necessaria dispositio ad illam, ideoque illa *non facile* supplentur per votum, nisi in re adhibeantur ; quia vero actus fidei unum est ex mediis internis, ideo non est eadem ratio de illo ac de externis mediis. Dixi autem, *non facile,* quia inter interna media fieri aliquando potest, ut aliquid sufficiat in voto, si in aliquo necessitatis casu non possit in re ipsa applicari, sicut in materia pœnitentiæ, disp. 4, sect. 2, a num. 9, concessimus de formali dolore peccatoris, vel de proposito in futurum ; quare, ut ostendamus id non habere locum in actu fidei, addendum est, cum hæc media interna sint supernaturalia, non posse unum contineri in alio tanquam in voto, nisi etiam illud supernaturale sit ; imo necessarium esse ut in tali ordine habeat excellentiam, per quam possit aliud in virtute et in proposito continere. Et hac ratione, amor Dei super omnia per votum suppleri nequit, nisi actus ille ejusdem charitatis sit, quia actus est excellentior reliquis ; unde in nullo alio sufficienter continetur in virtute, seu voto ; ipse autem amor abunde potest continere ac supplere reliqua, quia, ut dixit Paulus, *Charitas omnia credit, omnia sustinet*, etc.

12. *Secunda probatio. — Confirmatur.* — Hinc ergo concluditur actum fidei non posse in voto sufficere ; nam vel contineretur in ali-

quo actu intellectus, vel in actu voluntatis. Non in actu intellectus, siquidem ante actum fidei omnis actus intellectus, qui non est ex revelatione fidei, est naturalis, et ideo neque virtute, neque æqualiter, ut sic dicam, potest actum fidei continere. Nec refert quod aliquis actus intellectus ante fidem possit esse ex aliquo auxilio gratiæ, quia semper auxilium illud erit ordinis naturalis, quod proinde non sufficit ad elevandum actum ad ordinem, seu speciem supernaturalem, in quo ordine est actus fidei ; nunquam ergo potest supplere fidem. Nec etiam illud votum esse potest in actu voluntatis, quia propositum voluntatis ante fidem, quantumvis perfectum ex aliquo auxilio gratiæ cogitetur, non excedit naturalia objecta, ideoque non attingit supernaturalia præcepta, neque illa in voto continet, aut actus illorum. Cum ergo actus fidei supernaturalis sit, non potest contineri in voto, in tali proposito ; quia ergo ante fidem (sub qua tam assensum quam voluntatem credendi comprehendimus) non supponitur actus supernaturalis in intellectu, aut voluntate, plane non potest necessitas fidei per votum suppleri. Quod sic tandem in hac forma argumentandi concluditur. Quando medium per se necessarium in re suppletur per votum, id votum in re ipsa adhibetur per alium actum, neque in hoc potest in infinitum procedi ; ergo sistendum est in aliquo actu, qui ita sit necessarius in re, ut non possit per alium, tanquam per votum, suppleri ; ergo maxime sistendum in actu fidei propter discursum factum.

13. *Solvitur primum fundamentum in num. 1.* — Superest ad fundamenta contrariæ sententiæ respondere. Primum sumebatur ex quibusdam verbis Pauli ad Rom. 1. Priora verba erant de gentibus, *qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt,* quorum sensus non est potuisse gentes per illam cognitionem ita converti ad Deum, ut justificarentur, sed potuisse honorare aliquo modo verum Deum, et non idola ; proptereaque, quod ita non fecerunt, posuisse impedimentum gratiæ Dei, et ideo fuisse desertos, etc. Alia verba erant : *Gentes quæ legem non habent,* etc., de quibus est controversia inter Augustinum et alios Patres, an sint intelligenda de gentibus infidelibus, vel de jam conversis ad fidem, quam late agitavi in lib. 1 de Gratia, c. 8, a n. 13 ; nunc breviter dico, licet intelligantur de infidelibus, non esse sensum eos fecisse omnia quæ sunt legis naturalis, sed nonnulla, siquidem neque Paulus ipse dixit : *Omnia ;* idque sufficiebat ad ostendendum legem naturalem esse scriptam in corde ; quod Paulus intendebat. Quando vero addit *factores legis justificari,* loquitur de his qui totam legem observant spiritu fidei, si sermo sit eo in loco de justitia apud Deum.

14. *Solvitur secundum in num.* 2. — *Lib. 4 de Gratia, a cap.* 8, *et lib.* 4 *de Prædestin., cap.* 3. — Secundum fundamentum supponit posse dari in aliquibus infidelibus ignorantiam invincibilem fidei, quod nunc admittimus ; infra enim disputandum est. Supponit deinde omnibus adultis conferri aliquo modo in hac vita auxilium sufficiens ad salutem, quod etiam verissimum est, ut ex materia de gratia et de prædestinatione suppono. Ex his autem principiis, non recte infertur infidelem ignorantem fidem inculpabiliter posse per cognitionem naturalem salvari, sed solum sequitur posse habere fidem, et Deum esse paratum ad eum illuminandum, et auxiliandum illi, ut credat, si per eum non steterit. Stat autem per hominem, quoties ratione naturali prave utitur. Unde si talis infidelis faceret quod in se est per rationem naturalem et per alia subsidia quæ Deus sua providentia illi confert, illuminaretur, non ex merito ipsius, sed ex pura gratia, quam omnibus dare paratus est.

15. *Ad confirmationem ibid., et ad* 1 *et* 2 *replicam in num.* 3.—Unde ad confirmationem de puero perveniente ad usum rationis, dicendum est imprimis, quidquid faciat per solum lumen rationis naturalis, recte judicando, aut volendo, id totum non satis esse ut immediate justificetur; quod est certissimum, et de fide, ut ex materia de justificatione suppono, quia naturalis dispositio non sufficit ad justitiam ; nec divus Thomas contrarium dixit, ut etiam discipuli ejus omnes intrepretantur. Deinde pie creditur, si homo in illo statu faciat quod in se est, Deum sua providentia effecturum ut ei sufficienter proponatur fides, vel exterius per homines, vel interius ministerio Angelorum ; neque vero hoc fundatur in dispositione talis hominis ; quia hæc est differentia inter primam gratiam justificantem, et primam auxiliantem seu vocantem, quod ad illam necessaria est dispositio in adultis, in hoc vero non est necessaria, sed sufficit quod homo non ponat obicem. Imo neque hoc semper necessarium est, quia interdum Deus vocat hominem etiam prave

affectum, ut in Paulo manifestum est; solum ergo id conceditur ex universali redemptione Christi, et generali voluntate Dei salvandi omnes homines. Nam inde nascitur, ut omnibus offerat sufficientia media, et ut *illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum ;* et ideo in illo casu necessitatis hoc genus providentiæ non reputatur miraculosum, sed pertinens ad ordinariam supernaturalem providentiam et legem Dei.

16. *Quo tempore illuminetur.*—Addo vero ulterius non esse necessarium, ut hæc illuminatio supernaturalis statim in eodem momento fiat, in quo incipiat homo bene uti ratione naturali. Probatur primo, quia neque de hoc habemus revelationem, nec certa aliqua ratione probari potest. Secundo, quia est moraliter impossibile ut in eodem instanti homo cogitet et judicet de naturali objecto et circa illud sit occupatus, eligendo et amando, et quod simul elevetur ad supernaturalem revelationem recipiendam. Quod quidem multo difficilius est in illo initio usus rationis, in quo vix est homo capax ad deliberandum de his quæ sensus recipit : quomodo ergo poterit simul ad revelationem attendere ? Unde si quæratur quando incipiat Deus illuminare prædictum hominem, respondeo incertam rem esse, quia nulla lege est tempus definitum. Solum ergo dicere possumus Deum, juxta consilium voluntatis et sapientiæ suæ, illuminare temporibus opportunis; hanc enim legem servare Deum in excitandis vocandisque hominibus sive ad pœnitentiam, sive ad fidem, sive ad alia opera pietatis.

17. *Ad tertiam replicam in num. 3.—Ad tertium fundamentum quid.* — Unde tandem ad ultimam replicam, fateor ex illo discursu D. Thomam non satis probare puerum pervenientem ad usum rationis non posse prius peccare venialiter quam mortaliter, etiam antequam justificetur; hoc enim convincit ratio facta, cui possent aliæ adjungi, sed non pertinent ad hunc locum. Itaque ex natura rei id non repugnat. An vero ex providentia extrinseca Dei aliud dicendum sit, in 1. 2, loco citato, tractatur; et videri possunt quæ dixi tertia part., tom. 4 de Pœnit., disp. 11, sect. 3. Tertium vero fundamentum in secunda conclusione solutum est.

SECTIO III.

Quarum rerum fides explicita fuerit ad salutem necessaria ante Christi adventum.

1. *Introductio ad præsentem quæstionem. — Fides explicita duplex.*—Diximus de necessitate fidei secundum se spectatæ; quia vero fides circa aliquam materiam versatur, quæ multiplex est, ideo explicandum superest cujus materiæ, seu quarum rerum cognitio per se necessaria sit ad salutem; et quia ante Christi Domini adventum, et præsertim ante legem scriptam, illa tantum fides erat necessaria, quæ per se et quasi ab intrinseco postulatur ad salutem, de illo quoque tempore quæstionem instituimus. In materia autem fidei, præcipua pars et principale objectum ejus est Deus ipse; secundario autem etiam res creatæ ad illam pertinent, et ulterius Deus ipse consideratur, aut ut objectum est naturale, aut ut supernaturale; quæ duo non distinguuntur absolute in Deo ipso, sed per ordinem ad humanam cognitionem. Quædam ergo sunt in Deo, quæ naturali ratione cognosci possunt, et sub eo modo dicitur Deus objectum naturale ; alia vero sunt quæ omnino rationem naturalem transcendunt, supernaturaliaque proinde vocantur, et utraque sub fidem cadunt, ut in priori parte hujus tractatus, disp. 2, visum est : quare de utrisque videndum an cadant etiam sub necessitatem fidei. Denique circa illam particulam, *explicitam,* recolenda est distinctio supra data, de fide implicita et explicita; duobus enim modis potest aliqua fides vocari explicita : uno, quia est perfecta et distincta, ita ut qui illam habet, possit non solum assentiri mysterio, sed etiam illud explicare, et aliquam rationem illius reddere, de quo nunc modo explicitæ fidei minime tractamus, quia certum est non requiri ad salutem, cum non sit communis omnibus, præsertim simplicibus fidelibus ; fides autem necessaria, est de se omnibus communis. Alio ergo modo dicitur fides explicita, per quam res in se et sub propria ratione creditur, et huic opponitur fides implicita, id est confusa, et in alio universali vel materiali objecto contenta, et in hoc sensu positum est in titulo quæstionis vocabulum *explicita.*

2. *Prima assertio. — Probatur ratione.* — Dico primo : fides Dei explicita per se, ac

omni tempore, fuit medium necessarium ad salutem, non solum æternam vitæ futuræ, sed etiam ad justificationem præsentis. Hæc assertio omnino certa est, probaturque sufficienter ex verbis Pauli, ad Hebr. 11 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et juvant etiam verba Christi Domini, Joan. 15: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Quæ non solum intelliguntur de vita æterna, ut erit in visione, sed etiam ut nunc inchoatur per fidem. Et inde etiam sumi potest ratio, quia Deus est objectum beatitudinis, seu finis ultimus in quem tendimus; tendimus autem per fidem; ergo primum omnium est necessaria fides illius objecti, quod est Deus. Deinde fides præcipue necessaria est propter charitatem et spem; sed dilectio Dei est maxime necessaria ad salutem; ergo et cognitio Dei per fidem. Denique ex objecto formali fidei hoc ipsum convincitur. Diximus enim fidem necessariam debere niti in auctoritate Dei; sed impossibile est credere aliquid ex auctoritate Dei, nisi credatur Deus ipse; nam hoc intrinsece includitur in illo objecto formali; ergo necesse est hanc fidem primo esse de ipso Deo.

3. *Objectio.— Solutio.— Inculpabilis error circa Deum stare potest cum fide infusa ejusdem.*—Objici vero potest, quia sequitur eum, qui errat in aliquo attributo Dei, non posse habere fidem necessariam ad salutem, quod videtur plane falsum. Sequela probatur; nam qui sic errat, non cognoscit verum Deum. Unde dixit Hilarius, Psalm. 1, infideles fingere Deum, qui non est. Et Augustinus in Enchirid., c. 5, hæreticos credere Christum nomine tenus, quia in illius cognitione errant. Imo et D. Thomas 2. 2, q. 2, art. 2, ad 3, dixit philosophos non cognovissse verum Deum, quia non cognoverunt illum sub illis conditionibus quas fides determinat. Et adducit Aristotelem, 9 Metaph. dicentem simplicia vel omnino ignorari, vel omnino vere cognosci. Respondeo negando sequelam, et advertendo aliud esse cognoscere, aliud credere fide infusa, de qua loquimur; nam illud prius generalius est, ut constat; potest igitur aliquo modo cognosci Deus verus, etiamsi in aliquo attributo ejus erretur ; nam qui cognoscit Deum esse ens per se necessarium et infinitum, creatorem omnium, et similia, verum Deum cognoscit, etiamsi erret credens vel existimans agere, verbi gratia, ex necessitate naturæ, vel aliquod simile ; et ratio est, quia, licet Deus in se sit simplex, a nobis cognoscitur per varios conceptus ad modum entium corporeorum, et ideo potest unum judicium de Deo esse verum, licet aliud sit falsum, quia neque propriam contradictionem inter se includunt, neque inter se conjunguntur ad fingendum falsum Deum. Unde ulterius dicimus etiam per fidem posse credi verum Deum, quamvis per ignorantiam inculpabilem aliquid falsum de illo cogitetur. Ita enim in lege naturæ fideles verum Deum credebant, etiamsi fortasse errarint cogitando illum esse unum in persona, sicuti est in essentia, quod etiam poterat contingere in aliquo alio attributo, et nunc etiam potest. Dico autem illum errorem oportere esse inculpabilem; nam si sit ex hæresi seu culpa infidelitatis, licet possit manere cognitio vera, vel per scientiam, vel per fidem humanam, non tamen per fidem infusam, quæ omnino destruitur per talem infidelitatem. Et ita ad objectionem concedimus necessariam esse talem fidem Dei, quæ excludat omnem infidelitatem culpabilem, non vero quæ excludat omnem inculpabilem errorem, sicut non est necesse quod omnem inculpabilem ignorantiam excludat, de qua fere est eadem ratio.

4. *Secunda assertio.* — Dico secundo: primum omnium de Deo credere necesse est ea quæ lumine naturali vere de illo cognosci possunt, et præcipue ipsum existere. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 2, art. 4, et sumitur ex Paulo dicente : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Ubi hoc ponit tanquam primum credendum, et fundamentum cæterorum. Neque enim necessaria est, neque multum verisimilis expositio Cani, lib. duodecimo de Locis, capite quarto, dicentis non loqui ibi Paulum de necessaria existentia Dei, ut est auctor naturæ, sed ut est auctor et finis supernaturalis. Hæc (inquam) expositio non placet, tum quia non est consentanea proprietati verborum; tum etiam quia divus Thomas et alii expositores simpliciter illa verba intelligunt; tum tertio quia illud magis pertinet ad alteram partem verborum Pauli, ut in sequenti assertione dicam; quarto denique quia impossibile est credere Deum ut principale objectum est, nisi credatur ut absolute existens, cum hoc sit fundamentum cæterorum.

5. *Objectio. — Solutio Cajetani. — Impugnatur a Cano.* — Objicit vero Cajetanus, ad Hebræos undecimo, non omnes posse habere hanc fidem Dei; multi enim evidenter sciunt Deum existere; ergo illis non solum

non est necessaria, sed neque possibilis fides illius objecti. Patet consequentia, quia melius dispositi sunt ad omnem operationem circa illud objectum per scientiam, quam per fidem; tum etiam quia cum illa scientia non potest esse fides. Respondet idem auctor approbando expositionem, quod Paulus loquitur de existentia naturali Dei, et nihilominus concedendo, propter argumentum tactum, fidem Dei non esse simpliciter necessariam omnibus, sed regulariter tantum omnibus, quatenus perpauci sunt, qui veritatem illam per scientiam assequantur. Sed merito Cano, in citato loco, hanc sententiam reprehendit. Primo, quia Paulus loquitur de necessitate absoluta, quæ non patitur exceptionem. Unde sicut ostendimus neminem excipi posse propter ignorantiam, ita dicendum est nullum excipi propter scientiam, quia est eadem ratio, cum verba sint eadem; quæ si in una parte limitentur, facile possunt in alia labefactari. Secundo, quia falsum est aliquem melius esse dispositum per scientiam quam per fidem, circa illud objectum; tum quia si habeat fidem, potest etiam habere spem, et dilectionem supernaturalem circa Deum, quas per solam scientiam habere non potest; tum quia per fidem certius assentitur quam per naturalem scientiam. Unde etiam est falsum eum, qui habet talem scientiam, non posse habere fidem illius objecti; nam, licet fortasse non possit simul habere utrumque actum, attamen sine dubio quicumque voluerit, potest firmiter credere certitudine fidei, Deum esse, et hoc est quod asserimus esse necessarium ad salutem.

6. *Quantum valeant probationes D. Thomæ pro conclusione posita.*—Ex quibus obiter intelligitur, e tribus rationibus, quas D. Thomas in illo art. 4 adducit ad probandam nostram assertionem, duas priores, solum procedere respectu communitatis Ecclesiæ vel generis humani: tertiam vero procedere de omnibus et singulis hominibus. Nam quia pauci homines sunt qui rationis discursu Deum esse cognoscunt, et qui hoc assequuntur, non nisi magna difficultate et post multum tempus ad eam cognitionem perveniunt, ideo necessaria fuit hominibus, generatim loquendo, revelatio et fides etiam illarum rerum quæ de Deo naturaliter cognosci possunt; atque hæ sunt primæ duæ rationes D. Thomæ, quas etiam locupletat in principio primæ partis, et in principio libri primi contra Gentes. At vero quia naturalis cognitio, etiam in sapientibus hominibus, est imperfecta, et alicui dubitationi et formidini subjecta, regulariter loquendo, ideo propter perfectionem fidei et exactam certitudinem, omnibus et singulis necessaria fuit hæc revelatio et fides, quæ fuit tertia D. Thom. ratio.

7. *Quorum attributorum Dei fides explicita fuerit necessaria.* — Ex quo etiam intelligi potest quot attributa necessarium fuerit de Deo credere, ex illis quæ de ipso possunt ratione investigari. Dicendum est enim imprimis necessarium fuisse cognoscere id sine quo conceptus veri Dei haberi non potest, distinguendo scilicet eum a rebus creatis, et hac ratione oportuit non utcumque credere illum esse, sed etiam necessario esse, et sine dependentia ab alio a quo esse recipiat, ac denique ut quid increatum; alias nec satis a creatis distingueretur, nec super omnes esse crederetur. Deinde necessarium fuit illa cognoscere, quæ ad glorificandum et digne ipsum honorandum necessaria sunt, ut esse unum tantum et supremum Dominum, et factorem omnium, quia alias non posset digne coli et amari. Denique oportuit ea cognoscere, quæ ad ipsammet fidem et certitudinem ejus requiruntur, ut Deum esse summe verum et bonum, qui neminem decipiat; nam qui hoc de Deo non crediderit, non potest dictis ejus certam fidem adhibere, et ideo in quocumque actu fidei virtute hæc includuntur, ut in priori parte diximus, unde illorum etiam explicita fides per se necessaria erat. Dico autem *per se*, quia ad ordinarium modum justificationis hominum hæc postulantur. An vero ad omnem justificationem oportuerit hæc omnia cognoscere explicite, vel aliquando fuerit satis Deum utcumque agnoscere, alia solum virtute aut in voto credendo, in sequentibus exponam.

8. *Tertia assertio.*— Dico tertio : præter ea quæ naturaliter de Deo cognoscuntur, necessarium semper fuit aliquid de ipso credere, quod supernaturale sit, seu ratione naturali comparari non potest. Hæc assertio non est tam certa, sicut præcedentes; unde aliqui Theologi ausi sunt contrarium docere, eo quod nonnulli antiqui Patres solam naturalium cognitionem videntur exigere, præsertim Clemens Alexandrinus, Justinus et Chrysostomus, quos sectione præcedenti citavi; et Irenæus, lib. 2 contra hæreses, cap. 5, et lib. 4, cap. 20. Nihilominus assertio posita, est omnino vera et satis certa. Illam docet D. Thomas in dicta quæst. 2, art. 3, et communiter Theologi in tertio, distinct. 23 et 25; Medina, lib. 4 de

Recta in Deum fide, cap. 8, et alii; ac probatur primo ex illa sententia Pauli : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia remunerator est.* Hanc posteriorem partem de remuneratione supernaturali intelligendam esse omnes exponunt, et ex contextu aperte colligitur, ut bene ponderavit Cano, in dicto lib. 12 de locis, cap. 4, quia propterea dixit Paulus hanc fidem necessariam esse fundamentum rerum sperandarum, quæ sine dubio sunt supernaturalia bona; dixit etiam esse *argumentum rerum non apparentium,* non tantum oculis corporeis, sed etiam investigationi rationis, juxta illud : *Oculus non vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit quæ Deus præparavit,* etc. Deinde in discursu illius capitis undecimi, hac ratione docet Paulus Sanctos per fidem temporalia bona contempsisse, meliores expectantes repromissiones, et ideo etiam ait decessisse non acceptis repromissionibus, quia non in hac sed in alia cœlesti vita illas sperabant; ergo cum dicit necessarium esse credere Deum esse remuneratorem, de supernaturali remuneratione loquitur. Potest etiam hoc confirmari ex omnibus testimoniis Scripturæ et Patrum, quæ præcedenti sectione adduximus; nam fere semper loquuntur de fide supernaturalium rerum. Ratione vero statim assertionem probabo.

9. *Quarum rerum supernaturalium fides explicita fuerit semper necessaria.* — Quæri autem circa illam potest quidnam sit hoc supernaturale, quod de Deo credere semper fuit necessarium. Ad rem explicandam, adverto duobus modis posse aliquid supernaturale in Deo considerari : primo omnino intra ipsum, sine respectu ad creaturas, ut, verbi gratia, esse trinum in personis; nam hic modus existendi, licet intra Deum includat relationes personarum inter se, respectu creaturarum est quasi absolutus, quia non includit respectum ad illas existentes. Alio modo potest Deus concipi ut objectum supernaturale, per respectum ad homines, videlicet quatenus concipitur ut bonum quoddam supra naturam hominis, quod potest illam perficere et beatificare, ultra capacitatem ejus naturalem : sub qua ratione concipitur Deus ut auctor et finis supernaturalis, in quo sensu Paulus, in illo cap. 11 ad Hebræos, eum vocat *Remuneratorem.*

10. *Fides explicita Trinitatis non fuit semper necessaria.* — Dico ergo, per se et universaliter loquendo, non fuisse necessarium ad salutem in illis antiquis temporibus credere de Deo, ea quæ priori modo supernaturalia in eo sunt. Probatur, quia eo modo nihil est supernaturale in Deo, nisi mysterium Trinitatis; non fuit autem singulis hominibus necessarium ante adventum Christi explicite credere Trinitatis mysterium : ergo, etc. Major patet, quia omnia attributa quæ Deo conveniunt, quatenus unus est, naturaliter de illo cognoscuntur, nisi involvant respectum ad creaturas in re aliqua supernaturali fundatum, ut est prædestinatio, vel esse salvatorem, et similia; ergo, secluso hoc respectu, nihil supernaturale potest in Deo cogitari, præter modum existendi unius essentiæ in tribus personis; minor autem certa est, quia mysterium Trinitatis non fuit ita revelatum illis temporibus, ut omnibus hominibus generaliter etiam credendum proponeretur. Unde nec talis fides erat tunc in præcepto; ergo nec erat medium necessarium; nam media necessaria (ut supra dixi) et præcipiuntur et generaliter proponuntur; alias non sufficienter hominibus provideretur, atque hoc magis constabit inferius in alio puncto de fide Christi.

11. *Fides explicita Dei remunerantis et justificantis semper fuit necessaria.* — Superest ergo ut fides de Deo, ut objecto supernaturali, necessaria fuerit sub aliquo respectu ad creaturas, præsertim ad homines, et hoc est quod significavit Paulus sub nomine *remunerationis,* ubi imprimis includitur ratio ultimi finis et objecti beatitudinis supernaturalis, in qua consistit essentialis remuneratio Sanctorum. Deinde includitur Deus ut est principalis auctor justitiæ et remissionis peccatorum, quod significavit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, cum dixit, in initio justificationis necessarium esse moveri in Deum, *tanquam in justitiæ fontem.* Et hinc colligitur ratio hujus necessitatis, quia (ut sæpe dixi) fides non solum est necessaria propter se, sed etiam propter voluntatem; ad salutem enim necessarium est diligere Deum, ut supernaturale bonum, et sperare illum et in illo, spe infusa et supernaturali; ergo necessaria est ad hosce voluntatis actus fides, per quam Deus sub aliqua ratione supernaturali cognoscatur et proponatur. Quæ ratio probat etiam hanc fidem Dei de se sufficere ad salutem ex parte intellectus, quia illa sufficit ad manifestandum Deum ut objectum beatitudinis supernaturalis, in quam tendimus; et consequenter sufficit ut voluntas moveri in Deum possit motu dilectionis

ad justitiam sufficiente, per modum dispositionis; ergo de se talis fides sufficit, et alias non constat ex positiva Dei ordinatione, majorem Dei fidem fuisse illo tempore postulatam; ergo nullo titulo erat major fides necessaria quantum ad ejus dignitatem spectat.

12. *Quarta assertio: fides Christi semper fuit necessaria ad salutem.—Probatur assertio primo auctoritate. — Deinde ratione.* — Quarto dicendum est Christi Domini, seu mediatoris fidem, fuisse etiam aliquo modo necessariam ad salutem omni tempore. Hæc assertio absolute loquendo est de fide, contra duos errores. Unus erat Judæorum, qui non credebant Messiam futurum esse redemptorem animarum, nec auctorem spiritualis salutis, contra illud Danielis nono, ubi dicitur venturum fuisse Christum, *ut deleatur iniquitas, et auferatur peccatum, et adducatur justitia sempiterna;* et tota Scriptura id clamat, præsertim novum testamentum, et, ex veteri, Psalmorum, et Isaïæ libri. Alter error fuit Pelagianorum, qui dixerunt Christum non profuisse justis qui eum præcesserunt, ut refert Augustinus, lib. 2 de Peccato originali, cap. 26, qui error ex eo processit, quod illi hæretici non agnoscentes peccatum originale, nec veram gratiam et redemptionem, putabant Christum tantum lege, doctrina et exemplo vitæ juvisse hominem ad salutem; ex quo aperte sequebatur præteritis hominibus nihil prodesse potuisse. Contra hos ergo errores probatur assertio ex illo Petri, Actor. 4: *Non est aliud nomen datum hominibus, sub quo oporteat nos salvos fieri*; et primæ Joannis 1: *Mortuus est propter peccata nostra, non solum autem nostra, sed etiam totius mundi.* Idem profitetur Paulus ad Rom. 3: *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo Jesu,* et consequenter adjungit per fidem Christi justitiam applicari, et idem docet cap. 5, et ad Galat. 2, 3 et 4; ad Colossenses 2, ad Ephesios 3, et ad Hebr. 9: *In redemptionem,* ait, *earum prævaricationum, quæ erant sub priori Testamento.* Hoc etiam docet Concilium Tridentinum, sess. 5, can. 3, et sess. 6, cap. 6 et 7. Est etiam communis traditio Patrum, præsertim Augustini in locis allegatis, et primo contra Duas epistolas Pelagianorum, cap. 21, et lib. 3, cap. 4, et lib. 15 contra Faustum, cap. 24, et sequentibus; Eusebii, lib. 1 Historiæ, cap. 5. Unde Ignatius, epist. ad Philadelphienses: *Omnes*, inquit, *sancti salvandi sunt per Christum, in ipso sperantes, atque ipsum spectantes;* similia habet Gregorius, homilia 16 in Ezechielem; Hieronymus, Ambrosius, et alii Patres super dicta loca Pauli. Ratio sumenda est ex ordinatione divina; nam, supposito peccato, statuit redimere omnes homines per Christum, et ideo in honorem ejus voluit homines non salvari, nisi per fidem ipsiusmet Christi, quæ ratio in sequenti parte magis explicabitur.

13. *Qualis fides Christi fuerit necessaria.— Prima sententia.* — Superest enim circa hanc assertionem difficultas, an intelligenda sit de fide explicita, an vero implicita sufficiat. Prima sententia affirmat necessariam esse et semper fuisse explicitam fidem Christi. Ita tenet Corduba, in Quæstionario, lib. 2, quæst. 5, ad 3. Et videtur certe fuisse sententiam Augustini locis citatis, præsertim vero Epistola 109, et 18 de Civitate, cap. 47, ubi dicit ante Christi adventum fuisse inter Gentiles, aliquos qui Deo placuerunt; et addit nemini concessum fuisse esse justum, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum; quod etiam indicat Ignatius in verbis citatis, et videtur profecto hæc sententia consentanea Scripturis; nam absolute postulant fidem Christi. Fides autem tantum implicita revera non est propria fides Christi, sed alterius objecti; et propterea si in hoc articulo liceret explicare Scripturam de sola fide implicita, eadem ratione id fieri posset de fide totius objecti supernaturalis, quod est contra omnes. Deinde specialiter hoc indicatur Habacuc 2, de Christo: *Apparebit in finem, et non mentietur; si moram fecerit, expecta eum;* et infra: *Qui incredulus est, non est recta anima ejus;* et adjungit: *Justus autem meus ex fide vivit;* ex quo contextu colligitur loqui prophetam, seu potius Deum, de fide propria Christi, opponendo illam incredulitati de adventu ejus; et ita videtur exponere Paulus ad Hebræos 10; et idem, ad Roman. 1, citans eumdem locum, dicit, *justitiam processisse ex fide in fidem,* id est, ex fide venturi in fidem præsentis. Ac denique Christus Dominus æqualiter dixit: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ratio etiam supra facta hoc suadere videtur, quia non potest honorari Christus, nisi explicite et in se aliquo modo cognoscatur et credatur.

14. *Secunda sententia.* — Nihilominus communis sententia est, fuisse illo tempore sufficientem fidem implicitam Christi mediatoris. Ita sentiunt Theologi cum Magistro, in tertio, distinct. 25; D. Thomas, dicta quæst. 2, art. 7; Alensis, 3 parte, quæst. 69, alias 82,

memb. 3, art. 2, ad 3; Vega, lib. 6 in Tridentin., cap. 6; Sotus, 2 de Natura et gratia, cap. 11; et tractat bene Cano, Relectione de Sacramentis in genere, parte 2. Et juxta hanc sententiam, et ea quæ paulo ante diximus de mysterio Trinitatis, exponi possunt Clemens Alexandrinus, Justinus Irenæus, et Chrysostomus quos ante citavi, qui in tempore legis naturæ vix videntur exigere fidem ad justitiam; intelligendi autem videntur quoad explicitam cognitionem horum mysteriorum, atque ita illos exposuit episcopus Lucensis, in Annotationibus ad tertium tomum Chrysostomi, quæsito 7. Eamdem sententiam docet Hugo de Sancto Victore, lib. 1 de Sacramentis, parte 10, cap. 6, ubi refert quosdam suo tempore docuisse eamdem Christi fidem explicitam, omni tempore fuisse necessariam, interveniente tantum differentia præsentis et futuri; quam late impugnat, docens fidem omnino implicitam fuisse tunc sufficientem; et illius sententiam in hac parte probat et laudat Bernardus, epist. 77 ad eumdem Hugonem, in 2 ejus parte; et consentiunt expresse divus Thomas, dicta quæst. 2, art. 7, ad 3; et Alensis, in loco supra citato, ac reliqui Theologi frequentius. Citatur etiam Augustinus, lib. 19 cont. Faustum, cap. 14 et sequentibus, sed ibi obscure loquitur.

15. *Probatur primo.* — *Probatur secundo.* — *Confirmatur.* — Probari vero potest ex Scriptura, quatenus dicit ante Christi adventum fidem illius fuisse valde obscuram, et quasi in umbra et figura; sicut dicitur primæ ad Corinth. 10: *Bibebant autem de spirituali, consequente eos petra, petra autem erat Christus*; et ad Galat. 3: *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur*, etc. Similia habentur 2 ad Cor. 3, et Concilio Tridentino, dicta sess. 6, cap. 6, dum ait quibusdam Sanctis revelatum fuisse specialiter mysterium Incarnationis, significans respectu communis populi fidem implicitam satis fuisse; ex quibus sumi potest ratio supra tacta, quia medium omnibus necessarium, publice omnibus prædicatur et promulgatur; sed Christus non fuit ita prædicatus universo orbi, præsertim Gentili, ante ipsius adventum; ergo non est verisimile illius fidem explicitam fuisse medium omnibus et singulis necessarium ad salutem. Confirmatur hæc ratio, quia fides explicita redemptionis supponit fidem peccati originalis, et communis lapsus humanæ naturæ; sed non erat tunc necessaria fides explicita de hujusmodi peccato, ut a fortiori probatur, tum ratione facta, tum quia vix in antiqua Scriptura continetur, nisi valde implicite et obscure; ergo nec fides explicita redemptionis erat sic necessaria, ac proinde neque fides Christi.

16. *Varii gradus fidei Christi mediatoris.* — Ex his duabus sententiis hæc posterior sine dubio vera est. Ut autem melius intelligatur, distingui possunt varii gradus fidei implicitæ et explicitæ mediatoris. Primus est, in quo Deus creditur ut justificator et salvator hominum, per media per suam providentiam disposita, in qua generalitate redemptio per Christum continetur. Secundus gradus est, in quo non solum creditur Deus ut salvator, sed etiam creditur aliquis redemptor, seu mediator inter Deum et homines, ad illos salvandos, non cognoscendo, an ille mediator futurus esset Deus, neque per quem modum esset salutem hominum operaturus. Tertius gradus addi potest, in quo præter illa duo cognoscatur divinitas Redemptoris, ignoretur autem modus redemptionis. Quartus vero erit in quo cognoscatur Christus ut verus Deus, et homo qui per passionem, mortem et resurrectionem consummaverit redemptionem; atque hic ultimus gradus est absolute et perfecte fidei explicitæ.

17. *Sententia auctoris.* — Dico ergo certissimum esse fidem explicitam, quarto modo, vel etiam tertio, non fuisse ante adventum Christi medium necessarium ad salutem; hoc enim convincunt testimonia Scripturæ adducta, et rationes secundæ sententiæ. De secundo autem modo, quatenus explicitus est respectu primi, probabile est fuisse medium necessarium, etiam illo tempore, propter argumenta primæ sententiæ. Nihilominus tamen probabilius judico primum modum fidei implicitæ fuisse sufficientem, regulariter loquendo; ita enim expresse docent D. Thomas et Hugo de Sancto Victore, ac nihil est quod in contrarium cogat; nam frequentius Scriptura solum pronuntiat neminem potuisse salvari nisi per meritum et redemptionem Christi, indeque colligimus semper fuisse necessariam aliquam fidem ejus, quod per fidem implicitam satis potuit verificari. Quando vero de fide magis explicita Scriptura loquitur, agit præcipue de fide novi Testamenti. Neque enim cogit Augustinus; nam certe loquitur de fide explicita quarto modo, ideoque necessario exponendus est de fide quæ semper fuit necessaria in corpore Ecclesiæ, non vero in singulis personis, ut illum exponit Hugo de Sancto Victore. Aliunde vero imperfectioni

illius temporis erat illa imperfecta fides satis proportionata, et præterea sufficiens ad perfectam conversionem in Deum per amorem et pœnitentiam; non est ergo cur dicamus majorem fidem fuisse tunc necessariam.

18. *An fides explicita Christi Judæis fuerit necessaria.* — *Resolvitur negative.*—Solum videri potest alicui excipiendos esse Judæos tempore legis scriptæ, quia illis satis expresse proponebatur venturus Messias, unde singuli tenebantur credere illum fuisse venturum, atque ipsum etiam expectare; ergo solum illis erat necessaria fides explicita Christi secundo modo. Nihilominus dico imprimis non fuisse eis necessariam illam fidem tanquam medium in re ipsa necessarium, sed ad summum tanquam præceptum, vel, ut alii loquuntur, in voto. Probatur, quia si aliquis ex illo populo idiota et indoctus haberet ignorantiam invincibilem Messiæ venturi, per fidem Dei Salvatoris et remuneratoris vivam, ac per dilectionem Dei posset salvari. Neque est ullum fundamentum ad oppositum sentiendum, ut a fortiori constabit ex dicendis sectione sequenti. Imo, addo non esse certum communem populum Judæorum cognovisse Messiam fuisse venturum, ut redemptorem et salvatorem animarum; nam fuit error valde vulgaris inter Judæos expectatio Messiæ, ut regis temporalis, et, ut sic dicam, corporum Redemptoris, quæ ignorantia potuit in vulgaribus hominibus esse invincibilis; et nihilominus poterant salvari per fidem dictam. Nam certe fides humana, potius quam divina, de Messia sub illa ratione apprehenso, nil poterat ad salutem conferre; ergo nulla fides explicita Christi Redemptoris erat etiam in illo populo medium simpliciter necessarium ad salutem.

19. *Quæstiuncula.* — *Resolutio.* — Ultimo loco inquiri poterat an fides explicita rerum creatarum fuerit etiam medium necessarium ad salutem; in quo ordine tria potissimum videntur posse cogitari necessaria, scilicet immortalitas animarum, quia est suo modo fundamentum omnium: siquidem ea sublata, quidquid de invisibilibus aut futuris credimus, vix nos permoveret. Secundo, peccatum originale, quod fuit fundamentum redemptionis, vel saltem cognitio peccatorum in genere, quod illis offendatur Deus. Tertio, necessitas gratiæ, et divini auxilii ad justitiam et remissionem peccatorum obtinendam. Extra hæc enim nihil aliud apparet, de quo possit verisimiliter dubitari. De his autem dicendum est, per se loquendo, sufficientem fidem ejusmodi rerum esse necessariam; hoc enim probant rationes insinuatæ. Nihilominus tamen non videtur necessarium, ut in omni eventu ista credantur per fidem adeo explicitam, ut per diversos conceptus, ut sic dicam, et per actus differentes habeatur. Nam qui credit, et sperat præmium alterius vitæ, satis ibi credit animæ immortalitatem; et qui credit in Deum ut justificatorem, satis ibi credit esse necessarium auxilium melius ad salutem, quamvis de hoc specialiter non cogitet; et idem fere est de remissione peccatorum, etiamsi de peccato originali sub proprio conceptu non cogitetur. Unde fides harum rerum ita explicita, ut per distinctos conceptus habeatur, dici potest per se et regulariter, vel, ut alii loquuntur, in voto necessaria, non tamen semper in re et actualiter, juxta doctrinam in simili tradendam in sectione sequenti.

SECTIO IV.

Quarum rerum explicita fides sit medium necessarium ad salutem, post Christi adventum.

1. *Prima suppositio pro resolutione.*— Supponimus imprimis eam fidem Dei, et consequenter etiam Christi, quæ fuit necessaria prioribus temporibus, a fortiori, et multo magis in hoc tempore requiri, quia illa fuit minima fides quæ ad salutem postulari potest. Unde quædam opinio antiqua Guillelmi Parisiensis, et Altisiodor., ac aliorum, qui dixerunt fidelibus simplicibus non esse necessarium credere aliquid in particulari, sed solum in generali vera esse quæ Ecclesia credit, a quibusdam ut erronea damnatur. Et revera talis esset, si excluderet expressam fidem Dei, ut supernaturalis remuneratoris, sicut convincunt omnia supra tractata. Non fuit tamen illa mens dictorum auctorum; sed, quod præter cognitionem illam Dei non sit necessarium aliud credere distincte, sed confuse, seu in alio, id est, in auctoritate Ecclesiæ, ut notavit etiam Sylvester, verbo *Fides*, quæstion. 3; et deinde, si auctores illi de sola necessitate medii fuissent locuti, non esset eorum sententia erronea, ut ex dicendis patebit; quia vero etiam necessitatem præcepti excludebant, valde errarunt, ut in sequenti disputatione dicemus.

2. *Secunda suppositio.* — Secundo, suppo-

nendum est de duobus mysteriis præcipue versari quæstionem, *Trinitatis*, scilicet, et *Incarnationis*, seu *Redemptionis*, quia primum est maxime necessarium ex parte finis; secundum vero ex parte medii principalis humanæ salutis. Illa porro duo ita sunt inter se connexa, ut non possit mysterium Incarnationis satis distincte credi, nisi supponatur creditum mysterium Trinitatis, quia ex tribus personis, solus Filius Homo factus est, et hoc includitur in explicita fide Christi, ideoque dicemus primo de fide Christi, postea unum verbum addemus de fide Trinitatis. Alii extendunt sermonem ad fidem baptismi et confessionis, quia hæc etiam sunt media necessaria ad salutem, respectu aliquorum, sed non est necessarium, ut obiter postea dicam.

3. *Tertia suppositio.*—Tertio suppono quod supra tetigi, duplicem esse salutem : unam justificationis in hac vita, alteram glorificationis in futura, inter quas potest assignari discrimen, quia omne medium necessarium ad justificationem, est etiam necessarium, saltem remote, ad glorificationem, quia nullus gloriam consequitur, nisi prius in hac vita justificetur. At vero e contrario potest aliquid esse necessarium ad justificationem, quod non sufficiat ad glorificationem, ac propterea ad illam sit aliud medium necessarium, ut, verbi gratia, perseverantia est necessaria ad gloriam, non vero ad justificationem, ut patet.

4. *Quarta suppositio.*—Quarto, in hoc statu legis novæ, seu temporis post Domini adventum, duo tempora distinguenda sunt : unum, ante sufficientem Evangelii prædicationem ac promulgationem, quod durasse creditur usque ad quadragesimum annum post Christi mortem, paulo plus, vel minus; aliud est post consummatam promulgationem legis novæ, quod durat ab illo anno usque ad finem sæculi. De hoc ergo posteriori tempore versatur quæstio. Nam de priori, ut certum supponimus non fuisse necessariam ad salutem, et justificationem, explicatiorem fidem Christi, quam antea esset necessaria in his quibus fides Christi nondum erat sufficienter proposita; cujus rei exemplum, saltem quoad justificationem, habemus in Cornelio, Act. 10. Ille enim non habuit explicitam fidem Christi antequam ad illum mitteretur Petrus; ad hoc enim missus est ut illum in fide Christi instrueret, et tamen jam erat justus, et consequenter fidelis, ut ex eodem Actorum loco colligitur, quatenus ibi dicitur per orationes et eleemosynas placuisse Deo, et timuisse illum; et ita de Cornelio sentit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 7, et quæst. 84 in Leviticum; Chrysostomus, Sermone de fide et lege naturæ; Gregorius, homilia 13 in Ezechielem; divus Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 4, circa argumentum *Sed contra*, et 3 parte, quæst. 69, artic. 4, ad secundum. Ratio vero hujus partis est, quia pro illo tempore lex evangelica nondum obligabat omnes, et ideo ea media necessaria, quæ in illa sunt specialiter instituta, nondum etiam erant singulis necessaria, et ideo pro his qui hanc legem et fidem invincibiliter ignorabant, prodesse tunc poterant et sufficere ea media quæ antea sufficiebant, ex quibus unum erat fides implicita Christi, ut dictum est. De quo tempore videri possunt quæ in ultimo libro de Legibus fusius tractata sunt, præsertim cap. 2 et 4.

5. *Prima sententia.*—His positis, est prima sententia affirmans in hoc tempore legis novæ, fidem Christi explicitam esse medium necessarium ad salutem ultimam et justificationem. Hæc opinio tribui solet divo Thomæ 2. 2, quæst. 2, art. 7. Sed ibi solum dicit ad hanc fidem explicitam obligari omnes in lege gratiæ. Quod satis intelligi potest ratione præcepti; eamdem insinuat in 3, distinction. 25, quæst. 2, artic. 1, quæstiuncula prima, ad secundum, quatenus ait, si is, cui non est prædicatum Evangelium, faciat quod in se est, fore illuminandum, etiam quoad fidem Christi explicitam, quod non est verisimile, nisi supponendo illud esse medium necessarium simpliciter ad salutem; et eodem modo videtur ibi locutus Durandus, quæst. 1, numer. 9; et Gabriel, articul. 2, conclus. 3, per totam; et D. Bonaventura, articul. 1, quæst. 3. Citantur etiam Hugo de Sancto Victore et Alens.; sed revera id solum affirmant de necessitate præcepti.

6. *Primum fundamentum illius ex Scriptura.*—Fundamentum præcipuum hujus sententiæ sumitur ex Scriptura, quia si hoc medium est necessarium, per voluntatem et institutionem Christi in hoc tempore additum est, et ideo ex divina revelatione ostendi oportet. Primo ergo expenduntur verba Christi, Marci ult. : *Qui non crediderit condemnabitur;* loquitur enim ibi de fide evangelica, quam Apostolis prædicare præceperat, dicens : *Prædicate Evangelium omni creaturæ;* ergo ex Christi sententia, qui non crediderit hac fide, condemnabitur. Quod, juxta ponderationem Bernardi supra citatam, ex epistola 77, intelligitur de fide in re, et non tantum in voto; nam in hoc

a baptismo distinguitur; ergo talis fides in re ipsa obtenta, est necessaria ad gratiam comparandam, quia illi tantum condemnantur qui gratia carent. Secundo expenduntur verba ejusdem Christi Domini, Joannis 3 : *Oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum non pereat* : nam in hoc significat eum, qui non credit in ipsum, perire; unde subdit : *Qui in eum non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei;* ubi universalis nota indicat, omnem illum qui sic non credit, damnari. Tertio, addi possunt verba ejusdem Christi Domini, Joan. 15 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, etc., *et quem misisti*, etc. Nam, ut supra dixi, etiam de viatoribus, ratione fidei, hoc intelligitur; et significatur non minus esse necessarium ad vitam æternam fidem Christi explicitam, quam fidem ipsius Dei. Quarto, facit illud Actor. 4 : *Non est aliud nomen datum hominibus*, etc.; et cap. 10 : *Prophetæ testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen ejus ;* et in cap. 16 : *Ut remissionem peccatorum accipiant per fidem, quæ est in me ;* et ad Roman. 3, ubi justitia Dei dari dicitur per fidem *Jesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in nomen ejus ;* et in cap. 10, etiam fides resurrectionis Christi videtur ut necessaria proponi. Quinto denique, ad Galat. 2, dicitur : *Non nisi per fidem Jesu Christi.*

7. *Secundum fundamentum ex Tridentino. — Tertium fundamentum ex Augustino.* — Secundo principaliter favet huic sententiæ Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, ubi describens ordinem justificationis, dicit justificari homines *credentes vera esse quæ divinitus revelantur; atque illud imprimis a Deo justificari hominem per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.* Confirmatur ex Symbolo Athanasii, ubi prius dicitur necessarium esse ad salutem, ut incarnationem Christi homines credant, et in fine concluditur : *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Tertio solet hæc sententia tribui Augustino in locis proxime citatis, et in aliis allegatis in præcedentibus duabus sectionibus, et lib. de Correctione et gratia, cap. 7, et de Natura et grat., cap. 2 et 7, et de Peccato orig., c. 24, et lib. 1 contra duas epist. Pelag., c. 13.

8. *Rationes pro sententia.* — Ultimo addi possunt rationes vel potius congruentiæ, quia in statu hujus legis doctrina mysteriorum Christi explicite et universaliter omnibus prædicatur, et sufficiens et abundans gratia tribuitur, ut explicite credatur; ergo convenientissimum fuit hanc fidem omnibus ut necessariam proponi ad justitiam. Probatur hæc consequentia, primo, quia hoc spectat ad majorem honorem Christi Domini. Secundo, quia ipse est via ad salutem ; ergo conveniens est, ut distincte cognoscatur. Tertio, quia plus debuit exigi ab hominibus in hoc statu perfectæ fidei, quam in superioribus imperfectis. Quarto, quia hæc fides est necessaria ante baptismum ; sed baptismus est necessarium medium ; ergo et hæc fides. Quinto, quia extra Ecclesiam Christi non est salus, ut habetur capit. *Firmiter,* de Summa Trinitate, etc., in Concilio Florentino, sess. 2. Sed nemo intrat Ecclesiam Christi sine fide explicita Christi ; ergo neque justificatur sine illa fide ; est ergo medium necessarium ; propter quæ opinio hæc probabilis est; et ex modernis illam defendunt Gregorius de Valent. in suo 3 tomo, disp. 1, quæst. 2, puncto 4 ; et Lorin., multis in locis, Actor. 4, vers. 13, et c. 8., vers. 37 ; item cap. 10, vers. 2 ; Sanch., lib. 2 Decal., c. 2, num. 8; Mol., 1 part., quæst. 1, art. 1, disp. 2, et alii.

9. *Secunda opinio. — Fundamentum ejus. — Conjectura pro hac sententia. — Tertia sententia.* — Secunda opinio distinguit inter justificationem et glorificationem, dicitque ad justitiam non esse necessariam fidem explicitam Christi, sed implicitam sufficere, etiam tempore legis gratiæ ; nihilominus tamen neminem adipisci gloriam, priusquam fidem explicitam Christi consequatur ; atque, hanc fidem ita esse medium necessarium ad glorificationem. Hanc opinionem tenuit Cano, in Relectione de sacramentis in genere, part. 2 ; et Ledesma, in 4, part. 1, q. 9, art. 2 ; Castro, lib. 2 de Lege pœnali, c. 14, qui audet etiam dicere, impium esse posteriorem partem negare ; et Cano etiam censuram adhibuit. Eamdem sententiam tenet Banh., 2. 2, quæst. 2, artic. 8, dub. ult., et addit contrariam sententiam esse probabilem, et non esse dignam censura ; tenuit Arag., in eadem quæst. 2, art. 5. Fundamentum prioris partis erit illud, quod pro nostra et tertia sententia afferemus. Ultima vero pars habet fundamenta præcedentis sententiæ, et maxime utitur hæc opinio exemplo Cornelii, nam justificari potuit cum fide Christi tantum implicita ; attamen quia ad vitam æternam consequendam illi non sufficiebat, missus est ad illum Petrus ; ergo signum est fidem explicitam, hoc tempore,

esse necessariam ad vitam æternam, etiamsi præcedat justificatio. Unde Augustinus, dicto c. 7 de Prædest. Sanctor.: *Si non fuisset*, inquit, *Cornelio necessaria fides Christi ad salutem, non fuisset ad illum ædificandum missus architectus Petrus Apostolus.* Addi etiam potest conjectura, nam ante Christi adventum nullus est consecutus ultimam salutem sine fide explicita Christi; licet enim multi mortui fuerint justificati per solam fidem implicitam Christi, detinebantur in sinu Abrahæ, et ibi Christum explicite credebant, et sperabant; ergo multo magis id credendum est de omnibus justis post adventum Christi; pertinet enim ad gloriam ejusdem Christi, et ad convenientem ordinem providentiæ gratiæ, ut nullus fiat particeps gloriæ Christi, nisi per fidem ejus explicitam.

10. *Tertia sententia.* — Tertia opinio affirmat fidem implicitam Christi, posse etiam nunc sufficere in aliquo casu ad justitiam consequendam, ac proinde fidem explicitam Christi, quæ in re ipsa obtinebatur et præcedebat, non esse medium simpliciter necessarium; idemque sentit de ultima salute. Hanc opinionem tenuit Soto, in 4, distinct. 5, quæst. 2, et libr. 2 de Natur. et grat., c. 11 et 12; Vega, lib. 6 in Tridentin., c. 19 et 20; Medina, lib. 4 de Recta in Deum fide, cap. 10; Corduba, in Quæstionario, lib. 2, quæst. 5, in 2 assert.; Maldonatus, Joann. 5, num. 25; et videtur sententia Divi Thomæ, 3 parte, q. 69, art. 4, ad 2. Fundamentum hujus sententiæ est, quia hæc fides de se est medium ad utramque salutem, et non datur sufficiens fundamentum, quod ostendat et limitatum et coarctatum esse per Christum hoc medium ad fidem explicitam; ergo non est id asserendum. Consequentia probatur, quia hoc medium non pertinet ad favorem, sed ad rigorem, et restrictionem salutis; ergo non est asserendum sine fundamento sufficienti, præsertim quia lex præexistens et favorem concedens, non intelligitur revocata, nisi sufficienter constet, ut in antecedente sumebamus. Probatur, quia omnia testimonia adducta in prima sententia sufficienter intelliguntur, vel de necessitate præcepti, vel, si extendantur ad necessitatem medii, explicantur de medio, vel in re, vel in voto exhibendo. Et hæc sententia videtur consentanea antiquis Theologis, Hugoni Victor., in dicto libro primo de Sacramentis, parte decima, capite sexto et octavo; et Alens., dicta quæst. 65, alias 82, memb. secundo et tertio; Albert., in 3, distinct. 25, articulo primo et secundo; ibi Richard., art. 4, quæst. 2, et art. 3, quæst. 1, qui satis expresse loquitur. Neque aliud sentiunt Scotus, Gabriel et alii; nam imprimis nihil distinguunt inter justificationem et ultimam salutem, et deinde solum loquuntur de necessitate præcepti. Atque hæc sententia mihi etiam magis probatur; ut tamen aliquid primæ sententiæ et fundamentis ejus concedam, per aliquas assertiones illam explicabo.

11. *Resolvitur tota controversia per sequentes assertiones.* — *Prima assertio.* — *Probatur. Evasio prima.* — *Præcluditur.* — Dico ergo primo non esse tam necessariam hoc tempore fidem explicitam Christi, ut sine illa in re ipsa obtenta, nullus possit justificari. In hac assertione conveniunt auctores secundæ et tertiæ sententiæ. Probo autem illam hoc modo, quia potest nunc aliquis pro aliquo tempore habere veram, supernaturalem et explicitam fidem Dei sine fide explicita Christi, imo cum ignorantia invincibili ejus; ergo potest cum illa fide sola justificari. Antecedens probatur primo, in illo casu de puero educato in sylvis, aut inter infideles, præsertim non errantes in cognitione veri Dei; nam si ille cum perveniat ad usum rationis faciat quod in se est, illuminabitur; et cum non habuerit prædicationem Christi, poterit obtinere fidem Dei sine fide explicita Christi, sicut illam acciperet in simili casu ante Christi adventum. Respondent eum, qui nunc facit quod in se est, in quocumque eventu accipere illuminationem statim per quam possit explicite in Christum credere, quia vel hoc est privilegium hujus legis, vel certe est consequenter necessarium, juxta institutionem ejus. Sed hoc imprimis non dicitur cum sufficienti fundamento, quia est nimis miraculosum et extraordinarium, neque potest ostendi ubi Deus tantam gratiam promiserit, neque etiam necessitas sufficienter ostenditur, ut dixi; est enim in hoc puncto considerandum, in eo statu et occasione, multo facilius esse hominem illum elevari ad cognitionem et fidem unius Dei Salvatoris, quam illuminari circa mysterium Trinitatis et Incarnationis. Item est alia differentia notabilis, quod fides Dei est per se, et quasi ex natura rei ab intrinseco necessaria ad justificationem, quia sine illa non potest homo converti in Deum sicut oportet, ut justificetur; fides autem explicita Christi, si necessaria est, solum id habet ex ordinatione Dei et positivo jure divino, et ideo multo certius est, facientem quod in se est per aliquale auxilium gratiæ, vel non ponentem

impedimentum, illuminari a Deo quoad supernaturalem cognitionem ipsius Dei, quam circa explicitam cognitionem Christi; nam in iis, quæ solum sunt necessaria ex institutione divina et positivo jure, non solet Deus, etiam in casu necessitatis, adhibere extraordinariam providentiam ut impleantur, et in re ipsa applicentur; sed desiderium aut votum eorum solet sufficere, ut patet in confessione et baptismo. Denique, licet concedamus Deum in eo casu illuminare hominem, etiam in articulis Humanitatis, nihilominus non potest cum probabilitate affirmari simul et in uno momento illuminari hominem de omnibus his mysteriis, quia hoc excedit hominis capacitatem. Unde fieri non posset nisi ad cognoscendum modo angelico elevaretur, quod certe admittendum non est, quia non est verisimile Deum, in hac lege et in hoc tempore, viam salutis coarctasse ad tam miraculosum providentiæ modum. Oportet ergo ut per successionem temporis illa cognitio fiat. Debet autem necessario incipere a cognitione Dei, quæ est fundamentum aliarum; ergo pro aliquo tempore erit talis homo illuminatus de Deo, et non de Christo; et ita pro eodem tempore habere poterit fidem Dei, et nondum fidem explicitam Christi, quod probandum proposueramus.

12. *Confirmatio ejusdem assertionis.* — Ulterius vero non tantum in casu, sed etiam sæpius videtur id admittendum. Nam teste Paulo, ad Rom. 10, communis modus concipiendi fidem est per auditum, et externam prædicationem ac doctrinam : in hoc autem modo proponendi fidem, fieri non potest ut omnia mysteria symboli fidei simul proponantur. Ergo Cathecumenus, verbi gratia, prius audiens Deum esse, et remuneratorem ac salvatorem esse, cujus voluntas per auxilium gratiæ accommodatur ad credendum, statim credit id quod de Deo sibi propositum est, et tamen nondum credit explicite Christum, quia nondum de illo mysterio instructus est, quia successive instruitur, ut supposui; ergo in illo et similibus invenitur pro aliquo tempore fides explicita Dei sine fide explicita Christi. Nec video quomodo possit ad hoc responderi, nisi fortasse quis dicat, non dare Deum tali homini auxilium sufficiens ad voluntatem credendi, donec plene sit instructus de omnibus mysteriis credendis, etiam de Christo. Sed hoc nulla certe probabilitate cogitari potest, tum quia ex parte hominis non est impedimentum, ut supponimus, quia actu non peccat, imo attendit ad audiendas res fidei; Deus autem ex parte sua semper est paratus ad dandum auxilium sufficiens; tum etiam quia supponimus sufficienter proponi mysterium illud quod tali homini prædicatur; cum hac autem propositione externa ex lege Dei conjuncta est interna excitatio sufficiens, ut possit homo credere si velit; ergo ex defectu auxilii sufficientis, non necessario carebit ille homo voluntate credendi; potest ergo fidem Dei concipere, nondum audita prædicatione de fide Christi. Denique in aliis etiam casibus potest contingere media ignorantia invincibili; nam potest aliquis habere veram fidem et infusam de aliquibus mysteriis, etiamsi per ignorantiam invincibilem erret in aliis, ut constat ex dictis in superioribus, et infra etiam dicetur; ergo potest hoc ipsum contingere circa mysteria necessario credenda de Christo; ut si aliquis simplex credens multa vera de Deo, invincibiliter ignoret vel divinitatem Christi, vel passionem, vel aliquid simile; in illo ergo poterit esse fides explicita Dei sine fide infusa et explicita Christi; nam qui errat circa aliquod mysterium, non potest habere fidem infusam ejus. Sic ergo videtur sufficienter probatum illud principium, quod in aliquo casu possit esse fides Dei explicita, nondum comparata fide explicita Christi.

13. *Progreditur probatio assertionis.* — *Aliquorum responsio.* — *Improbatur.* — Jam ergo probatur consequentia primi argumenti, seu aliud principium, scilicet, quod talis homo possit statim seu pro illo tempore justificari, quia per voluntatem potest toto corde converti ad Deum, per fidem sibi propositum, diligendo eum super omnia, et sperando ab illo salutem, et remissionem peccatorum; ergo potest justificari. Consequentia certa est ex materia de gratia et pœnitentia, quia illa est ultima dispositio ad justificationem, et remissionem peccatorum; posita autem ultima dispositione, infallibiliter sequitur forma. Antecedens autem probatur, quia per fidem Dei excitatur homo ad dilectionem et pœnitentiam. Respondent aliqui, in lege nova statuisse Deum non dare auxilium sufficiens, ex parte voluntatis necessarium ad justificationem, vel dilectionem super omnia, etiamsi homo credat jam Deum, et sua peccata et indigentiam divinæ gratiæ cognoscat, donec de fide Christi sit explicite instructus. Sed hoc non videtur mihi probabilius quam id quod paulo ante dixi de voluntate credendi. Primo, quia hoc non auget gratiam legis novæ, sed potius illam restringit et minuit : si enim ante

Christi adventum dabatur statim illud auxilium homini sic credenti, quomodo credibile est nunc non dari, sed differri, etiamsi homo ille non ponat impedimentum, sed potius faciat quod in se est, juxta fidem quam habet? Deinde non solum est hæc lex, seu hoc propositum Dei non dandi tale auxilium pro eo tempore, non solum (inquam) non est conveniens huic statui gratiæ, sed etiam non est consentaneum bonitati Dei, nec promissionibus ejus; quia, sicut Deus, propter bonitatem suam, non potest esse auctor peccati, nec denegare auxilium necessarium ad non committendum peccatum, ita non potest esse auctor ut homo pro aliquo tempore maneat in statu peccati, nec de se denegare auxilium necessarium ad mutandum talem statum, si per hominem non steterit, ut est communis doctrina; sed in casu de quo loquimur, ex parte intellectus habet homo id quod necessarium est ut amet Deum et detestetur peccatum, et per voluntatem potest non ponere actuale impedimentum, quantum est ex libertate sua; ergo non est verisimile quod solum ex parte Dei privetur auxilio necessario, vel ut impedimentum non ponat, vel ut actu convertatur; unde est receptum dogma, peccatores in hac vita semper, et in quocumque momento justificari posse, quantum est ex parte Dei; nam qui dixit: *In quacumque hora peccator ingemuerit*, supponit certe posse ingemiscere, si velit, et qui dixit: *Convertimini ad me*, supponit eos posse id facere, neque ex parte Dei deesse auxilium, cum alibi dicat: *Ego sum ad ostium, et pulso*, ut latius tractatur in materia de pœnitentia [1]; ergo nullo modo possumus dicere in eo casu non posse hominem converti, quia nondum vult Deus illum convertere. Maxime vero urget hæc ratio, si restringamus illud tempus ad casum necessitatis, et periculi mortis, nam contingere potest ut ille catechumenus constituatur de novo in mortis periculo; ergo negari non potest tunc posse disponi ad justitiam, alias esset quodammodo constitutus extra statum salutis, quod admitti non debet; et hoc argumentum in sequenti conclusione magis urgebimus.

14. *Secunda assertio. — Prima ratio.* — Dico secundo: per se loquendo, et ex vi legis et institutionis divinæ, non est magis necessaria actualis fides explicita Christi in re ipsa obtenta ad ultimam salutem, seu gloriam, quam ad primam, sive ad gratiam. Hæc assertio est contra secundam sententiam, et in ea conveniunt auctores primæ et tertiæ opinionis, et non leve argumentum in ejus favorem est, quod neque antiqui scholastici, neque etiam Patres in hoc distinxerint inter utramque salutem. Probatur autem primo, quia Cano, et qui eum sequuntur, non videntur constanter loqui, si in Scriptura fundentur, ut debent, quia nullum possunt aliud probabile fundamentum habere; at vero Scriptura, cum requirit fidem explicitam Christi, loquitur de prima justificatione, et remissione peccatorum, potius quam de ultima salute. Probatur Actorum 10: *Remissionem peccatorum accipere per nomen ejus*; et cap. 15: *Fide purificans corda eorum*, ubi erat sermo de fide evangelica; et capite 26, refert Paulus Deum misisse illum ad prædicandum, *ut remissionem peccatorum accipiant per fidem, quæ est in Christo*; remissio autem peccatorum in prima justificatione fit. Unde ad Galatas 2: *Non justificatur homo, nisi per fidem Jesu Christi*; et ad Rom. 3: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*; propitiator autem proprie dicitur in ordine ad remissionem peccatorum. Si ergo ex similibus locis Scripturæ, in quibus fortasse est sermo de gloria, colligitur necessitas fidei explicitæ in re ipsa in omnibus hominibus ante consecutionem gloriæ, profecto etiam ex proxime citatis testimoniis colligitur similis necessitas in ordine ad gratiam, et remissionem peccatorum. Quod si hoc secundum non colligitur, ut auctores secundæ opinionis concedunt, profecto sine fundamento illam necessitatem colligunt respectu gloriæ ex aliis locis, qui eamdem patiuntur interpretationem, nec potest ratio differentiæ assignari. Præsertim, quia Scriptura raro loquitur specialiter de gloria in dictis testimoniis, sed de salute; ut: *Qui crediderit salvabitur*; vel de vita æterna, ut Joan. 17; sub utraque autem voce comprehendi solet gratia, ut Matth. 1: *Salvum faciet populum suum a peccatis eorum*: et ad Ephes. 1: *Cujus gratia salvati estis, per fidem*; et tamen nondum erant glorificati, quod notat Chrysostomus, homil. de Fide et Spiritu Sancto. Et similiter vita æterna dici solet de ipsa gratia, quia est vita æterna in semine, quomodo potest intelligi illud ad Rom. 6: *Gratia Dei vita æterna*; et ita exponitur a Cyrillo et aliis ille locus Joan. 17: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, etc. Legatur Augustinus, lib 4 de Baptismo, cap. 21. Ergo vel talia loca probant necessitatem quoad salutem

[1] Disp. 8, sect. 1.

gratiæ, vel non probant quoad salutem gloriæ. Denique simile argumentum sumitur ex alio principio, quo illi auctores utuntur, quod *extra Ecclesiam non est salus* : nam illud est verum etiam de salute gratiæ, et remissione peccatorum, ut aperte docet Bonifacius VIII, in dicta Extravagante *Unam sanctam* ; ergo non loquuntur illi auctores consequenter, nec ex vi auctoritatatis major necessitas fidei ad gloriam, quam ad gratiam postulatur.

15. *Secunda ratio*. — Secundo principaliter probatur assertio, quia gratia dat jus ad gloriam ; ergo post comparatam gratiam, nihil aliud per se est necessarium ad gloriam, nisi ut gratia illa non amittatur, seu ut conservetur ; potest autem, qui justificatus est sine fide explicita, conservare gratiam usque ad mortem, cum eadem fide, et sine novo augmento ejus ; ergo consequetur gloriam ; non est ergo major necessitas. Probatur minor, nimirum posse conservare illam gratiam (cætera enim clara sunt), primo quia est generalis regula tradita a Concilio Tridentino, quod justus potest servare mandata, et perseverare in justitia, si velit ; ergo idem dicendum est de illo justo. Secundo, quia fieri potest ut post justificationem talis hominis, tempus usque ad mortem sit brevissimum ; vel quia in periculosa ægritudine justificatus est, vel quia statim post justificationem fortuito casu subito mors ei accidit, vel quia in perpetuam amentiam incidit : qui omnes casus valde contingentes sunt ; ergo in illis facile durare potest gratia usque ad mortem cum sola illa fide.

16. *Respondent adversarii*. — *Refelluntur*. — *Confirmatur*. — Respondent Deum ex lege sua non permissurum ut id eveniat, ne contingat hominem illum salvari sine fide explicita. Sed profecto hæc est quædam petitio principii, et sine fundamento vel promissione fingitur miraculosa vel valde extraordinaria providentia. Et confirmatur maxime hæc ratio, quia in Scriptura magis expresse dicitur necessarius baptismus ad ingressum gloriæ, quam fides Christi explicita, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, etc., et nihilominus, quia potest homo justificari sine baptismo in re, et possunt multi casus accidere, in quibus homo sic justificatus non possit in re ipsa baptizari, certissimum est, posse hominem aliquando consequi ultimam salutem sine baptismo in re. Neque potest aliquis cum probabilitate dicere, Deum non permissurum ut talis homo sine baptismo in re moriatur, etiamsi possit per miraculosam et extraordinariam providentiam illum in vita conservare donec baptizetur ; est enim hoc contra communem sensum Ecclesiæ, et contra experientiam ; alias omnes catechumeni qui moriuntur ante baptismum in re susceptum, non consequerentur gloriam, quod esset erroneum dicere ; ergo eodem modo philosophandum est de fide explicita, præsertim supponendo quod non sit in re necessaria ad justificationem. Probatur consequentia, quia licet interior fides explicita Christi et baptismus differant, sicut actus interior et exterior, nihilominus hæc differentia in ordine ad necessitatem materialis est, nam formaliter utraque est necessitas positiva (ut sic dicam,) seu ex institutione, et non ex intrinseca ratione justificationis, et alioquin eisdem verbis in Scriptura exprimitur ; ergo ab una ad alteram opinionem fit argumentum. Quod tandem confirmari potest constituendo eventum in quo, catechumenus instructus in fide Dei et Ecclesiæ in communi, et nondum habens expressam notitiam Christi, incidat in mortis periculum cum impedimento usus rationis ; nam ille tunc potest et debet baptizari, et baptizatus potest statim mori ; ergo perveniet statim ad beatitudinem, etiamsi in via explicitam fidem Christi non fuerit consecutus. Consequentia clara est, quia baptismus remittit omnem culpam et pœnam, et ita aperit januam regni cœlorum sine ullo impedimento. Antecedens vero manifestum videtur, quia casus non solum speculative, sed etiam practice est possibilis ; neque enim existimo posse cum probabilitate negari in eo casu baptizandum esse catechumenum.

17. *Quorumdam responsio*. — *Retorquetur*. — Dicunt aliqui baptizandum quidem esse, non quia per se et juxta ipsius rei veritatem ita faciendum esset, sed quia nostra opinio est probabilis, et in favorem animæ sequenda in praxi in articulo necessitatis. Sed imprimis hoc satis est ut vera sit assertio, scilicet in aliquo casu posse aliquem pervenire ad gloriam, qui in via non habuit actualem fidem explicitam Christi, et inde etiam infertur hoc medium non esse semper in re necessarium ; quia si tale esset, propter nullam opinionem fieri posset ut sine illo ultima salus obtineretur ; et deinde hinc sumitur magnum indicium talem fuisse Christi institutionem, quia hæc est magis favorabilis saluti animarum, et melius hoc modo provisum est omnibus necessitatibus humanis, salva alicujus fidei necessitate in re ipsa. De-

nique non tantum propter opinionem, sed in re ipsa et simpliciter verum est, in illo casu dandum esse baptismum, quia supponimus catechumenum illum se ostendisse paratum ad recipiendum illum, et dispositum per credendi voluntatem cum aliqua pœnitentia, saltem attritione, et alioquin est in articulo necessitatis extremæ; ergo illi debetur baptismus, non solum ex charitate, sed etiam ex officio ministrorum Ecclesiæ.

18. *Tertia assertio bipartita.* — *Prima assertionis pars unde probanda.* — *Probatur secunda pars.* — Dico tertio : nihilominus dicendum est fidem explicitam Christi, per se loquendo, esse necessariam omnibus et singulis in statu legis evangelicæ, ad utramque salutem. Unde etiam dici potest medium necessarium, quamvis non semper in re, sed vel in re, vel in voto. Juxta hanc assertionem, sequor primam sententiam, si ipsa velit explicationem acceptare; imo hoc modo potest conciliari cum tertia; nam fortasse auctores ejus hunc modum dicendi et explicandi non recusarent. Prima ergo pars confirmari potest testimoniis adductis pro prima sententia, et præsertim quia Christus Dominus hunc ordinem præscripsit Apostolis : *Prædicate Evangelium, qui crediderit*, etc. Ergo statuit hanc fidem Evangelii ut viam per se necessariam ad justitiam, quod etiam significavit Paulus ad Rom. 10, cum dixit : *Quomodo audient sine prædicante;* et in eodem capite Evangelium dicit *esse veritatem in salutem omni credenti*, et frequenter in illa epistola vocat legem evangelicam, *legem fidei:* imo ad Galat. 3, vocat *fidem*, utique propter explicitam fidem, quæ in illa per se necessaria est, ac propterea in capit. 2 ejusdem epistolæ, Christum (dicit) positum esse ut *fundamentum hujus Ecclesiæ*, quia oportet illi per fidem conjungi. Et alia multa dicuntur in Scriptura, præsertim in testamento novo, quæ hanc saltem necessitatem indicant. Secundo, hunc etiam ordinem justificationis significavit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, cum fidem redemptionis posuit inter dispositiones prævias ad justificationem. Tertio, hoc probant quæ supra, sect. 3, conclus. 4, ex Patribus adduximus. Et propterea Ambrosius, lib. 1 de Officiis, fidem Christi vocat *fundamentum justitiæ.* Augustinus autem, de Dono perseverantiæ, cap. 2, vocat *initium;* et alia similia habet de Spiritu et littera, cap. 15; et Hieronymus, ad Ephes. 1 et 3. Ratio denique a priori est institutio Christi; congruentia autem maxima est, quia talis fides erat consentanea perfectioni hujus status, in quo fides Christi omnibus explicite prædicatur: unde etiam erat conveniens ad majorem ipsius Christi gloriam, et ad excitandam dilectionem et gratitudinem hominum erga ipsum. Denique erat necessaria, ut homines fiant membra Ecclesiæ actu, et in re ipsa, prout ab ipso Christo fuit speciali modo instituta. Altera vero pars probatur, quia id quod per se est necessarium ad justitiam, absolute dici potest medium necessarium, etiamsi in aliquo casu, in quo non potest tale medium in re ipsa applicari, per votum seu desiderium suppleatur.

19. *Objectio.* — *Solvitur.* — Objiciunt aliqui, quod tunc necessitas illa non excedat necessitatem præcepti; sed hoc fortasse potest pertinere ad solum modum loquendi. Negatur tamen assumptum, quia hæc fides non tantum est necessaria eo modo, quo alia præcepta affirmativa quæ solum obligant in tempore necessitatis, aut præscripto per præceptum, et solum (ut ita dicam) propter honestatem actus præcepti; sed est necessaria per se propter ipsam justificationem. Unde quando contigerit justificari hominem ante illum, tenetur postea, cum primum possit, explicite credere, ut suppleat quod in justificatione defecit. Est optimum exemplum ex materia de pœnitentia; nam dolor formalis de peccatis commissis per se est medium necessarium ad consequendam remissionem peccatorum; et nihilominus si peccator, cum actuali consideratione Dei et naturali inconsideratione peccatorum, convertatur in Deum per amorem super omnia, statim consequitur remissionem peccatorum, quia in eo casu, cum per hominem non stat, sufficit dolor virtute et voto in amore contentus. Simili ergo modo in præsenti, fides explicita virtute contenta in implicita, et in voto voluntatis implendi omnia necessaria, satis erit in casu necessitatis, et illo non obstante talis fides simpliciter erit medium necessarium. Ratio autem est supra tacta, quia quando medium est quasi de intrinseca ratione justificationis, tunc ejus necessitas est in re ipsa; quando vero est additum ex institutione, tunc necessitas medii intelligenda est in re, vel in voto. Hæc autem fides explicita est nunc necessaria ex peculiari institutione; ergo recte intelligitur ut per se necessaria sit in re, in casu vero necessitatis sufficiat in voto.

20. *Confirmatur eadem secunda pars assertionis.* — Atque hinc tandem confirmari hoc

potest ex æquiparatione inter hanc fidem et baptismum. Nam utriusque necessitas est ex institutione ; ergo sicut in baptismo intelligitur in re vel in voto, ita etiam in fide explicita debet intelligi. Unde etiam optime confirmatur assertio : nam hæc fides explicita est dispositio per se necessaria ad receptionem baptismi, ut constat ex usu Ecclesiæ, et Concilio Brachar. II, et ex multis decretis de consecratione, dist. 4, cap. *Ante baptismum*, et sequent. Ergo, sicut baptismus est necessarius, saltem in voto, ita etiam hæc fides. Et potest tandem hæc æquiparatio confirmari ex difficili loco Augustini, libro 1 ad Simplicianum, quæst. 2, circa principium, ubi sic ait : *In quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum, sicut in catechumeno, sicut in Cornelio antequam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiæ ; in quibusdam autem tanta est, ut jam corpori Christi, et sancto Dei templo deputentur ;* et infra : *Non solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur æternam.* Ex quo loco aliqui confirmare voluerunt sententiam Cani, sed non recte, cum Augustinus et de catechumeno, et de baptismo loquatur. Auctor vero libri de Ecclesiasticis dogmatibus, c. 74, ex illo loco Augustini asseruit catechumenum, quantumvis bonis moribus præditum, si moriatur absque baptismo in re suscepto, non consecuturum vitam æternam. Est tamen sententia omnino falsa, et contra sensum Ecclesiæ, et Augustino non imponenda. Alii de fide mortua locum illum interpretantur, sed non recte, tum quia catechumenus habere potest non tantum fidem mortuam, sed etiam vivam, ut clare sentit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 7; tum etiam quia licet de Cornelio dubitari possit, utrum habuerit fidem vivam antequam audiret prædicationem Petri, dubitari nihilominus non potest quin illam habuerit ante receptionem baptismi; nam antea descendit visibiliter Spiritus Sanctus in ipsum, Actorum 11; imo etiam jam tunc habebat fidem explicitam. Dico ergo Augustinum loqui de quacumque fide viva obtenta ante baptismum, dicit tamen eam non sufficere ad vitam æternam, propter necessitatem baptismi. Unde intelligendus est per se, et quando baptismus obtineri potest : idem ergo judicium est de fide explicita.

21. *Fit satis fundamentis positis in num.* 6. — Ex his facile ad fundamenta aliarum opinionum, quatenus nostræ obstare possunt, respondebitur; testimonia enim Scripturæ, quæ adducit prima sententia, probant nostram tertiam assertionem. Ut autem magis constet non obstare primæ conclusioni, addi potest quædam ex illis testimoniis esse affirmativa, scilicet : *Per fidem Christi credimus salvari*, *Fide purificans corda eorum*, et similia. Alia sunt negativa, ut : *Non est aliud nomen datum hominibus*, *Qui non crediderit*, etc. Priora, per se ac præcise sumpta, non probant necessitatem, sed virtutem et efficaciam fidei; quatenus vero semper ad hunc effectum requiritur fides, satis indicatur ejus necessitas. Illa tamen non semper tribuitur modo fidei explicitæ, sed simpliciter fidei Christi. Magis ergo illam suadent alia testimonia, quæ includunt negationem; attamen illa etiam subdistinguenda sunt. Nam quædam loquuntur supposita prædicatione fidei, respectu illorum qui eam audierunt, ut cum Christus dixit : *Prædicate Evangelium*, etc., et postea subdit : *Qui non crediderit*, aperte loquitur de non credente post auditum Evangelium ; ac proinde non loquitur de carentia fidei explicitæ mere negativa (ut sic dicam), sed privativa, et culpabili, propter quam, qui illam habet, semper damnatur, sicut dixit Christus, Joan. 3 : *Qui incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super ipsum* : et ita hæc testimonia solum probant fidem explicitam Christi esse in re ipsa necessariam his qui habuerunt auditum ejus. Alia vero testimonia, etiam negativa, simpliciter loquuntur de omnibus, et ex his quædam loquuntur de ipsomet Christo, probantque necessitatem et virtutem redemptionis ejus respectu omnium, ut est illud : *Non est aliud nomen datum hominibus*, etc. Alia vero loquuntur de necessitate unionis ad ipsum per fidem, et hæc, quoad substantiam fidei, probant absolutam necessitatem, et in re ipsa; quoad modum autem explicitæ fidei, probant necessitatem per se, ac proinde in re vel in voto.

22. *Ad alia fundamenta in num.* 7.—*Symbolum Athanasii quomodo credendum.* — *Ad rationes in n.* 8.—Extra Ecclesiam non est salus, *quomodo intelligendum.* — Ad Concilium Tridentinum certum est in illo cap. 7 describere communem et ordinarium modum justificationis, non tamen postulare omnia quæ dicit, tanquam simpliciter necessaria, præsertim in re ipsa , quæ est communis et vulgaris interpretatio. Minus autem probant verba adducta ex symbolo Athanasii ; nam sine dubio multo magis explicite proponitur

fides Trinitatis et Incarnationis in illo Symbolo, quam sit omnibus ad salutem necessarium. Intelligenda sunt ergo illa verba cum partitione accommodata; nam Ecclesiæ, et pastoribus, ac doctoribus ejus necessaria est fides adeo explicita; aliis etiam omnibus necessarium est, ut nihil eorum discredant; positive autem credendo sufficit simplicibus ea tenere explicite, quæ ad suum statum pertinent, reliqua autem implicite, in fide Ecclesiæ. Ad loca Patrum et congruentias satis ex dictis responsum est. Quod vero tandem additur, quia *extra Ecclesiam non est salus*, aliqui, ut videre licet in Cano, de Locis, capite 3, dicunt propositionem illam intelligendam esse de generali Ecclesia, prout fuit semper, et non de sola Ecclesia, prout specialiter est a Christo instituta; sed non placet responsio, tum quia Ecclesia semper est una; tum etiam quia Concilia revera loquuntur de hac Ecclesia Christi, et de illa oportet in aliquo sensu verificari, quod extra illam nemo salvetur. Melius ergo respondendum juxta distinctionem datam de necessitate in re vel in voto; ita enim nemo salvari potest, nisi hanc Christi Ecclesiam vel in re, vel in voto saltem et desiderio ingrediatur. Ita respondet in simili Bellarminus, lib. 3 de Ecclesia, c. 3. Estque manifestum, quia nullus est in re ipsa intra hanc Ecclesiam, nisi baptizatus sit, et tamen salvari potest, quia sicut illi sufficit votum baptismi, ita etiam votum ingrediendi Ecclesiam; idem ergo nos dicimus de quocumque fideli vere pœnitente, qui baptizatus non sit, sive pervenerit ad fidem explicitam Christi, sive tantum ad implicitam; nam per illam habere potest votum saltem implicitum, quod satis est respectu baptismi, ut D. Thomas in locis supra allegatis docet.

23. *Ad fundamentum secundæ sententiæ in n.* 9. — Ad fundamentum alterius sententiæ. quod præcipue sumebatur ex facto Cornelii, respondemus in primis : si vera esset aliquorum sententia, dicentium Cornelium non fuisse justificatum, priusquam audiret prædicationem Petri, quam Augustinus et Chrysostomus in locis supra citatis insinuant, juxta illam ruere fundamentum, quia ex illo facto non probatur, quod fuerit Cornelius justificatus per fidem implicitam Christi; nihilominus tamen ut in lib. 1 de Gratia, cap. 4, a num. 9, latius dixi, probabilius est Cornelium fuisse justum, quando accepit revelationem ut nuncium ad Petrum mitteret; id enim non obscure colligitur ex textu, et est communior sententia Patrum. Quo posito, respondemus non ideo Petrum fuisse missum ad Cornelium, quia cum illa fide et justitia quam jam habebat, nullo modo salvari potuisset, sed imprimis quia illa fides erat per se loquendo jam necessaria, et ut baptizari posset, non tantum voto, sed re ipsa, ut est per se loquendo necessarium, sicut supra diximus circa testimonium Augustini. Deinde, quanquam non esset tanta necessitas, certe propter magnam utilitatem et sanctitatis augmentum, et ut fieret capax aliorum sacramentorum, merito illi fieri poterat tantum beneficium. Ac denique adverto illam revelationem non fuisse factam Petro principaliter propter Cornelium, sed propter totam gentilitatem. Advenerat enim jam tempus a Deo definitum, ut gentes ad Ecclesiam Christi publice vocarentur, quod antea factum non erat; voluit autem Deus ut illa prædicatio inciperet a quodam homine justo, et in quo sibi bene placuerat; illum enim elegerat ut esset quasi primitiæ gentium post Christi mortem.

24. *Ad conjecturam ibid. — Fides explicita Christi etiam post mortem per se non requirebatur ante illius adventum.* — Ad congruentiam quam ex lege veteri illa opinio sumebat, respondeo parvi esse momenti, alioqui simili modo probari posset infantes, qui nunc moriuntur cum solo baptismo, detinendos esse aliquo tempore ante ingressum gloriæ, ut prius explicite in Christum credant, quia etiam lege naturæ vel scripta nullus infans in gratia et justitia defunctus vidit Deum, priusquam speraret in limbo, et consequenter crederet etiam in Christum. Dico ergo fidem, quæ tunc post mortem durabat et exercebatur, vel etiam augebatur quoad actum, non fuisse per se et ob necessitatem fidei, sed quasi consecutione quadam ob imperfectionem illius status, in quo nondum fuerat janua regni aperta per Christi mortem. Illa vero imperfectio jam nunc cessavit, et ideo fides alterius vitæ per se necessaria non est, sed per accidens solum ob impedimentum, propter quod etiam nunc pauci sunt adulti, qui post mortem fidem non exerceant in aliquo tempore, nimirum in purgatorio, quia habent personale impedimentum, ut non possint statim in cœlum evolare. Et ex hac parte multum verisimile est, nullum adultum habentem solam fidem implicitam Christi transire immediate ab statu hujus vitæ ad statum gloriæ, quia vix fieri po-

test ut cum tam parva fide homo discedat omnino mundus ab omni culpa veniali, et ab omni reatu pœnæ; detinebitur ergo in purgatorio, et ibi habere poterit fidem explicitam Christi. Hoc autem non est per se ob necessitatem, sed ob impedimentum. Unde si contingat (quod non repugnat) aliquem sic credentem sine tali impedimento mori, ultimam salutem statim consequitur.

25. *Quomodo fides explicita Trinitatis sit necessaria ad salutem.* — Ultimo ex dictis colligitur resolutio similis quæstionis de fide explicita Trinitatis. Nam in illa eædem sunt opiniones, eædemque rationes dubitandi, et ita nostra etiam resolutio eadem est; namque, per se loquendo, hæc fides explicita necessaria est, ut docet D. Thomas, in dicta quæst. 2, art. 8. Et probatur sufficienter ex Matthæi 28: *Prædicate Evangelium*, etc., *baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Eam enim fidem principaliter voluit nos explicite profiteri. Unde etiam recte colligitur tam necessariam esse hanc fidem quam baptismum; est enim baptismus professio hujus fidei: nemo autem potest per proprium actum recte profiteri exterius fidem, quam non tenet interius. Accedit, quod non potest haberi fides explicita Christi sine fine explicita Trinitatis, quia oportet credere Christum esse secundam Trinitatis personam; et ideo ipsemet Dominus hæc duo conjunxit, cum dixit: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum, et quem misisti*, etc. Unde Cyrillus, lib. 11 in Joan., capite decimo sexto, inquit: *Non enim aliter recte Pater agnoscitur, nisi Filius cognoscatur;* neque ergo Filius absque cognitione Patris, neque uterque absque cognitione Spiritus Sancti cognoscitur; eadem enim est ratio de illo, quia perfecta unius relati notitia non habetur sine cognitione correlativi; hæc ergo Dei unitas in Trinitate intelligitur; ex quo infertur hanc fidem esse necessariam, et in ea distingui Christianos ab antiquis fidelibus. Ratio autem est quam tetigit D. Thomas, quia Deus est principale, ac per se objectum fidei, et ideo in hoc perfecto statu gratiæ maxime requiritur fides explicita in mysteriis ad ipsum Deum, ut Deus est, pertinentibus. Nihilominus consequenter dicendum est hanc necessitatem non esse tam rigorosam, ut in re ipsa semper illa fides exigatur; nam in aliquo casu potest votum ejus sufficere cum fide implicita, quod eodem modo intelligendum et probandum est, sicut de fide Christi diximus.

DISPUTATIO XIII.

DE PRÆCEPTO INTERIORIS FIDEI.

Actus fidei interior et exterior. — Diximus de necessitate medii: dicendum sequitur de necessitate præcepti, prout cadit in actum fidei. Est autem duplex actus fidei, scilicet interior, qui partim est in intellectu, et est assensus rerum fidei; partim in voluntate, et est voluntas credendi. Alter actus est exterior, in confessione fidei consistens, et de utroque dicit Paulus ad Roman. 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* In præsenti ergo disputatione dicemus de præcepto fidei, prout ad internum actum pertinet; in sequenti vero, prout ad exteriorem spectat, et consequenter dicemus de vitiis et peccatis quæ contra hæc præcepta committuntur.

SECTIO I.

Utrum sit datum aliquod præceptum de actu interiori fidei, et quo jure datum sit.

1. *Pro parte negante prima dubitandi ratio bimembris.* — *Secundum membrum quoad jus naturale impugnatur.* — *Impugnatur deinde quoad jus supernaturale, tum ex Cajetano.* — — *Tum ratione difficili.* — Ratio dubitandi est, quia vel hoc præceptum est juris ecclesiastici aut divini: neutrum autem videtur dici posse. Non quidem primum, quia præcepta ecclesiastica non dantur de actibus mere internis, quia sicut illi actus non subsunt cognitioni humanæ, ita neque subjiciuntur humanis legibus. Nec etiam secundum, quia vel tale præceptum esset juris divini naturalis, vel supernaturalis: neutrum autem dici posse videtur. Probatur prima pars, quia actus fidei est supernaturalis: jus autem naturale non potest præcipere quæ supernaturalia sunt, quia sunt altioris ordinis; item quia supernaturalia non percipiuntur cognitione naturali; jus autem naturale vel nihil est aliud nisi cognitio ipsa naturalis, vel nonnisi per illam nobis proponitur: non potest ergo præceptum esse juris naturalis. Neque etiam supernaturalis, primo, quia, ut objicit Cajetanus 2. 2, quæst. 10, art. 1, fides pertinet ad conditionem quamdam superantem naturam hominis, et dignitatem ac statum ejus; ergo non potest illi præcipi, *sicut*, inquit, *non potest rex præcipere communi et vulgari civi ea, quæ sunt propria status nobilium;* ita ergo non potest homini

præcipi ut ascendat ultra gradum et statum humanæ naturæ, neque ut illos actus exerceat, qui ad statum naturalem ejus non pertinent. Secundo, etiam difficilius, quia omne præceptum imponitur illi qui potest illud cognoscere priusquam præcepto obligetur, quia non obligatur nisi media cognitione; præceptum autem fidei tale est, ut non possit cognosci priusquam obliget; imo neque priusquam exerceatur, quia non potest cognosci nisi per ipsam fidem; ergo nunquam potest incipere obligare, quia deberet obligare hominem nondum credentem, quod videtur impossibile ob rationem factam.

2. *Prima assertio.* — Nihilominus dicendum est primo, datum esse hominibus aliquod præceptum obligans ad interiorem fidem. Hæc assertio communis est Thomistarum, et certa secundum fidem : habetur expressa 1 Joann. 3 : *Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine Filii ejus.* Deinde colligitur ex quadam certa regula, quod omnia quæ in Scriptura proponuntur sub comminatione æternæ damnationis, posita sunt sub rigoroso præcepto, sicut Paulus, post multa quæ dixerat ad Galat. 5, subjunxit : *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt;* et sicut Christus dixit Joann. 6 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, etc., *non habebitis vitam in vobis :* nam inde optime colligitur præceptum; et ratio est, quia nemo damnatur nisi propter peccatum; omne autem peccatum est contra præceptum, juxta definitionem suam; at vero fides exigitur in Scriptura sub tali comminatione, Matth. ultim. : *Qui non crediderit, condemnabitur;* Paul. ad Hebr. 2 : *Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem?* et cap. 10 : *Justus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ.* Est ergo fides sub præcepto rigorose obligante sub reatu æternæ damnationis. Et hoc modo dixit Cyrillus Hierosolymitanus, catechesi 5 : *Cave ne ob inscitiam pereas,* ubi loquebatur de fide symboli; et similiter Irenæus, lib. 3 contra Hæreses, cap. 21 : *Ignorantes*, inquit, *eum qui ex virgine est, privantur munere ejus, quod est vita æterna.* Et similia videri possunt in Gregor., lib 1 Regum, cap. 16, et lib. 7 Epistolarum, epistola 47; et in Augustino et aliis, superiori disputatione allegatis; hæc enim assertio etiam sequitur ex ibi dictis; nam ea quæ sunt media necessaria ad salutem, si consistant in actu libero et humano, etiam sunt sub præcepto, quia, ut ibi dixi, vel ipsa necessitas medii oritur ex præcepto, vel illud secum adducit, quia maxime præcipiuntur illa quæ ad salutem necessaria sunt; nam hoc præcipue pertinet ad bonam et prudentem gubernationem; Deus enim præcipue intendit salutem hominum; ergo maxime etiam præcipit quod ad illam consequendam necessarium est; cum ergo fides sit necessaria ad salutem, manifestum est de illa datum esse præceptum, cum ipsa in actu humano et libero posita sit.

3. *Secunda assertio : quale sit hoc præceptum fidei internæ.* — *Jus naturale dupliciter usurpatur.* — Dico secundo : hoc præceptum, secundum substantiam suam juris divini, est aliquo modo naturalis, et aliquo modo supernaturalis. De priori parte assertionis nulla est difficultas, tum propter rationem in principio factam, quia hoc præceptum est de actu maxime interno; tum etiam quia est de actu supernaturali, et de fundamento supernaturali justitiæ, ad quam solus Deus poterat hominem obligare: illud autem præceptum dicitur esse divini juris, quod Deum ipsum habet auctorem immediatum et proximum. Ut autem altera pars intelligatur, sciendum imprimis est, jus naturale duobus modis dici posse. Uno modo, per ordinem ad rationalem naturam pure sumptam, id est, ut tendentem in naturalem finem, et dictantem per solum lumen naturalis rationis. Alio modo dicitur jus naturale per connaturalitatem ad gratiam, seu ad supernaturalem finem, ad quem homo elevatus et ordinatus est, quomodo dicuntur homines gentiles potuisse salvari in lege naturæ, non quia per solam rationem naturalem salvari possent, sed quia tunc non habebant præcepta divina, nisi connaturalia vel naturæ, vel gratiæ, ut latius in materia de legibus tractatur.

4. *Quæ cognitio Dei sit in præcepto.* — Secundum observandum est, aliud esse loqui de cognitione Dei, aut rerum agendarum ab homine recte et honeste, aliud vero esse loqui de cognitione per fidem: utrumque enim cadit sub obligationem aliquo modo naturalem, sed non ejusdem rationis. Unde si loquamur absolute de cognitione, quæ per scientiam vel aliquam fidem humanam et prudentem haberi potest, lex pure naturalis consistens in dictamine rationis fundato in solo naturali lumine obligat ad habendam et procurandam veram Dei cognitionem. Primo, quia est ultimus finis in quem non potest tendere convenienter, nisi illam cognoscat. Secundo, quia lex naturalis obligat ad diligendum Deum, et sicut

Deum glorificandum, quod facere homo non potest, nisi verum Deum cognoscat, et consequenter necessarium est cognoscere alia quæ ad honeste vivendum et secundum rectam rationem sunt necessaria, propter easdem rationes.

5. *Fidei internæ præceptum esse juris naturalis secundo modo ostenditur.* — At vero superior cognitio, quæ est per fidem, non potest hoc modo pertinere immediate ad legem pure naturalem propter rationes supra factas. Nihilominus tamen, servata proportione, hinc colligimus præceptum hujus fidei pertinere ad legem naturalem secundo modo sumptam, id est, connaturalem gratiæ et statui viatoris tendentis in supernaturalem finem : nam sicut Deus, ut auctor naturæ, comparatur ad naturam rationalem, ita Deus, ut auctor gratiæ, et ut objectum supernaturalis beatitudinis, comparatur ad hominem elevatum per gratiam ad illum finem ; ergo sicut naturalis cognitio veri Dei est de jure naturali puro, ita supernaturalis cognitio Dei, ut finis supernaturalis, est de jure connaturali gratiæ ; militant enim eædem rationes, quia sine tali cognitione non potest homo recte instituere vitam in ordine ad illum finem, neque illum diligere et honorare sicut oportet. Et confirmatur a posteriori : nam hoc præceptum obligavit homines in omni tempore, etiam legis naturæ, quæ ita appellatur, quia non habebat specialia præcepta divina positiva, præter ea quæ erant connaturalia gratiæ in illo statu : ergo inter illa hoc præceptum continetur. Dices, hanc rationem probare de aliqua cognitione supernaturali, non vero in speciali de cognitione fidei. Respondeo, ideo nos non esse locutos absolute de gratia, sed de gratia viæ : nam Deus convenienter statuit non dare hominibus immediate illam beatitudinem, nisi prius per sua opera in illam tenderent, et ideo non contulit illis supernaturalem cognitionem claram, sed obscuram, quæ erat aptior ad meritum, et ad obsequium non solum voluntatis, sed etiam intellectus illi præstandum. Hoc ergo statu supposito, dicimus illud esse connaturale præceptum fidei, et ideo non tantum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu innocentiæ, imo et in ipsis Angelis in statu viæ inventum est hoc præceptum.

6. *Tertia assertio : præceptum fidei in ipsa ratione naturali saltem remote fundatur.* — *Præceptum fidei internæ partim est positivum, partim negativum.* — Addo vero ulterius etiam esse hoc præceptum consentaneum ipsi rationi mere naturali, et quodammodo in illa radicaliter fundatum saltem remote, juxta illud Augustini de Prædestinatione Sanctorum, cap. septimo : *Posse habere fidem, natura est hominum ; habere autem, gratia est fidelium ;* nam ad hunc modum loqui possumus cum proportione de præcepto : ad hoc autem declarandum, quasi per partes, adverto præceptum hoc partim negativum esse, partim positivum, et utrumque membrum duas obligationes imponere. Prima obligatio negativa est, non repugnandi fidei semel sufficienter propositæ, id est, non dissentire illi, vel tanquam falsam repudiare ; et ad hanc etiam obligationem pertinet non retrocedere ab illa fide semel recepta, et quoad hanc partem est hæc obligatio valde conformis rationi naturali, quod sensit D. Thomas 2. 2, quæst. 10, artic. 1, ad primum dicens : *Habere fidem non est in natura humana ; in natura tamen humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis prædicationi.* Ratio autem est, quia, supposita sufficienti propositione fidei, naturalis ratio dictat ut non credatur esse falsum quod tanto Dei testimonio confirmatur, quia naturale lumen rationis ostendit Deum non posse mentiri ; ergo hoc de Deo cogitare est injuria, quæ ipsi Deo fit contra rationem naturalem. Dices : qui dissentiunt rebus fidei, et illas falsas esse judicant, non ideo ita existimant quia putant Deum mentiri, sed quia non credunt Deum eas dicere ; et ita non irrogant Deo prædictam injuriam naturali rationi contrariam. Respondetur, hoc ipsum esse contra rationem naturalem, quia sufficiens propositio fidei evidenter ostendit esse credibile, Deum illas res dicere, ut supra ostensum est, et ideo etiam contra naturalem prudentiam est illas non admittere, ut a Deo dictas[1]. Et hinc fit ut qui illas falsas existimat, etiam faciat injuriam veritati Dei : nam si mihi sufficienter proponatur aliquid ut dictum vel mandatum a rege, ita ut non possim prudenter aliud existimare, injuriam faciam regi, si illud non suscipiam ut dictum vel præceptum regium ; ergo idem est multo majori ratione respectu Dei, et ideo qui sic tergiversatur contra fidem sufficienter propositam, licet aperte non fateatur Deum falsum dicere, moraliter non minus culpatur quam si id diceret: præsertim quia, ut in superioribus vidimus[2] Deus revelando res fidei,

[1] Disput. 4, sect. 2.

[2] Disp. 3, sect 11, a num. 8.

non tantum dicit res ipsas, sed etiam dicit se dicere, quia totum hoc est necessarium ad certitudinem fidei ; et ideo, qui negat Deum has res dixisse, eo ipso tribuit Deo falsitatem et mendacium, quod est contra rationem naturalem.

7. *Præceptum negativum fidei interioris excludit etiam omnem dubitationem ab actu.* — Altera obligatio hujus præcepti negativa est, ut contra res fidei neque dubium neque formido admittatur, utique voluntarie ac deliberate, nam de his actibus dantur præcepta. Ratio hujus obligationis est, quia de ratione fidei est summa certitudo, ut in superioribus visum est; dubium autem seu formido excludit certitudinem ; destruit ergo fidem; ergo eodem præcepto quo tenemur non recedere ab hac fide, nec rebus ejus dissentire, tenemur etiam de illius veritate non dubitare. Unde hæc obligatio formaliter et in se considerata magis supernaturalis est, quia illa existimatio de tanta certitudine fidei nimis supernaturalis est. Nihilominus tamen etiam hæc obligatio est valde conformis lumini, et rationi naturali, et saltem remote potest in illa fundari, quia naturalis ratio dictat Deum esse primam, infallibilem veritatem ; ergo dictat, esse intrinsece malum et contra rationem, non solum credere, sed etiam suspicari de Deo mendacium, aut deliberate timere ne sit falsum quod ipse affirmat. Sed qui dubitat de veritate rei revelatæ per fidem, eo ipso suspicatur, vel timet, ne Deus falsum dixerit, juxta discursum factum in præcedenti puncto : ergo præceptum prohibens simile dubium est valde fundatum in ratione naturali.

8. *Quam obligationem inducat præceptum positivum fidei interioris.* — Altera pars obligationis hujus præcepti positiva est, ut diximus, et in duas alias subdividi potest. Prima est obligatio quæ insurgit ad credendum facta sufficienti propositione fidei, quæ dici potest obligatio quoad exercitium actus ; nam obligatio quoad specificationem sub prima obligatione negativa includitur : nam, cum is qui sufficienter fidem audivit teneatur ab ea non discedere, eo ipso etiam obligatur ut, si velit aliquem actum elicere, ille sit actus credendi, et non contrarius, quæ est obligatio quoad specificationem actus : per hoc autem præceptum, ut affirmativum est, obligatur homo non tantum ad speciem actus, sed etiam ad exercitium ejus, et absolute ut velit credere, quæ obligatio in effectu et actualiter non insurgit, donec fides sit sufficienter proposita. Dico autem in effectu et actualiter, quia præceptum ipsum ex se potest dici obligare omnes, postquam sufficienter promulgatum est ; tamen de facto non obligat unumquemque, donec illi sit fides proposita, sive illa dicatur non obligatio, sive excusatio, quod pertinet ad quæstionem de nomine, et ita dixit Christus Dominus : *Si non venissem, et locutus eis fuissem, peccatum non haberent : nunc autem excusationem non habent de peccato suo*, Joan. 15. Unde a contrario, facta sufficienti prædicatione, nulla relinquitur excusatio : tunc ergo insurgit actualis obligatio. Et ratio est, quia ipsa fides proponitur, ut maxime necessaria ad salutem, ad quam non satis est non discredere, sed oportet credere ; ergo insurgit positiva obligatio credendi, et hæc obligatio in se est maxime supernaturalis absolute loquendo. Nihilominus tamen etiam habet magnum fundamentum in ratione naturali. Primo quidem, quia ratio naturalis dictat esse dandam fidem, ubi, secundum judicium prudentiæ, constat rem esse maxime credibilem : hoc autem evidenter convincitur de fide catholica sufficienter proposita, ut in superioribus ostensum est; ergo facta tali propositione est fides conformis dictamini rationis naturalis. Secundo, quia primæ veritati non solum debetur non discredere dictis ejus, sed etiam illis credere ; nam etiam inter homines fieret injuria homini bonæ fidei et magnæ auctoritatis, non tantum discredendo, sed etiam non credendo : nam hoc ipsum includit quamdam tacitam dubitationem de veritate illius. Tertio, quia homo non credendo temere se exponit periculo damnationis, quod est contra naturalem rationem.

9. *Quod et quale sit præceptum audiendi et inquirendi de fide.* — Ultima obligatio etiam positiva est obligatio audiendi, inquirendi, seu addiscendi ipsam fidem, quæ in hoc differt a præcedente, quod illa supponit auditum fidei, et ideo non difficile intelligitur quomodo insurgat; hæc autem supponitur antecedere; nam dicitur obligare ad audiendum, seu discendum, ideoque difficile intelligitur quomodo incipiat ligare hominem, aut quomodo possit in ratione naturali fundari, etiam remote. Unde fateor hanc obligationem esse maxime supernaturalem, et non posse in homine inchoari, seu illi applicari, donec Deus sua gratia incipiat illuminare et excitare hominem, sive exterius per homines, sive interius per suas inspirationes ; posita autem hac

inspiratione, paulatim insurgit ista obligatio, juxta modum inspirationis, et conditionem, seu necessitatem hominis. Itaque, si sit homo infidelis qui in erroribus contra lumen naturale detinetur, incipiet remorsum conscientiæ sentire circa ipsosmet errores, et tunc incipiet obligari ad quærendam veritatem in illa materia ; et tunc si cum divino auxilio fecerit quod in se est, paulatim magis ac magis illuminabitur, atque ita etiam magis ac magis obligabitur ad inquirendam veritatem, donec ad sufficientem fidei propositionem perveniat. Et hic videtur esse ordinarius modus in hominibus fide carentibus, quia inter eos nullus est qui etiam in naturalibus non erret : si autem contingeret non errare in iis, excitabitur a Deo interius, ut altiorem Dei cognitionem quærat, vel etiam sæpe per publicam famam evangelicæ veritatis, instigante etiam interius Spiritu Sancto, potest talis dubitatio interior concipi, quæ obliget hominem ad inquirendam veritatem, et petendum a Deo eo modo quo potuerit, ut ipsum illuminet : his ergo et similibus modis inchoari potest hæc obligatio, et ita etiam potest semper juvari discursu naturali, quia semper id proponitur ut necessarium, vel maxime conveniens, vel ad honeste vivendum, vel ad finem ultimum consequendum ; dictat autem naturalis ratio teneri hominem ad hoc procurandum. Et juxta hæc accommodanda sunt quæ in lib. 10 de Legibus, cap. 2, num. 8, diximus.

10. *Fit satis rationi dubitandi in n. 1.* — Ex quibus facile est respondere ad rationem dubitandi in principio positam ; concedimus enim in primis hoc præceptum non esse pure humanum quoad substantiam suam, ut probat sufficienter ratio facta ; dico autem quoad substantiam, quia quoad modum, vel determinationem potest aliquid habere ex præcepto Ecclesiæ, ut infra dicam. Deinde concedimus præceptum hoc esse simpliciter supernaturale, quamvis habeat conformitatem cum ratione naturali, ut explicavi.

11. *Ad primam impugnationem ex Cajetano, contra secundum membrum ibid.* — Ad primam autem objectionem contra hoc membrum ex Cajetano sumptam respondetur, quamvis supernaturalis perfectio sit supra dignitatem naturalem hominis, nihilominus potuisse Deum constituere hominem in illo gradu et dignitate superiori, independenter a consensu vel voluntate ejus, sicut creavit et ordinavit hominem ad finem supernaturalem ex sua mera voluntate et potestate ; facta autem hac institutione, potuit etiam præcepta illi imponere, ei dignitati et statui consentanea. Addo etiam inter homines posse aliquid simile fieri ; nam potest princeps vel Pontifex constituere infirmum hominem in statu nobilium, etiam obligando illum, si oportuerit, ad ascendendum ad illum gradum, et tunc imponere illi præcepta illi gradui et statui consentanea ; multo ergo facilius id potuit facere Deus.

12. *Ad secundam impugnationem.* — Ad secundam objectionem respondetur imprimis, obligationem credendi posse cognosci per fidem humanam sufficientem ad obligandam conscientiam, priusquam homo illam obligationem adimpleat credendo ; nam ut præceptum obliget, satis est, quod per testes fide dignos proponatur, etiamsi neque in se videatur, nec etiam ab ipsomet principe immediate audiatur. Sic ergo facta sufficiente propositione fidei, per eamdem potest homo habere quamdam certam fidem humanam, quæ dictet secundum rectam rationem fidem illam suscipiendam esse. Unde ulterius dicimus, ut præceptum hoc obliget, satis esse quod sufficienter proponatur, et quod sit evidenter credibile tale præceptum a Deo manare : hoc autem judicium ante fidem præcedere potest, ut in superioribus visum est. Denique illud judicium, quod præcedit in intellectu ante voluntatem credendi, satis esse potest ad applicandam homini obligationem hujus præcepti, quia illud judicium non tantum proponit voluntatem illam dictando esse honestam vel utilem, sed etiam necessariam ad salutem et justitiam. Verum est tamen non oportere ut homo tunc distincte cognoscat præceptum illud esse supernaturale, vel obligare ad actum supernaturalem in actu signato conceptum, ut sic dicam ; sed satis est ut cognoscat et judicet hoc esse credendum firma et certa fide ; nam ibi confuse continetur supernaturale præceptum, et quodammodo in actu exercito comprehenditur etiam supernaturalis fides, quia talis et tanta fides non nisi supernaturalis esse potest.

13. *Instantia.* — *Solutio.* — Sed instari potest, quia sequitur peccare hominem tunc, si non credat, duplici peccato seu malitia : altera, contra dictamen naturalis rationis ; altera, contra præceptum supernaturale, quod non videtur admittendum. Respondetur negando sequelam, quia, licet verum sit hominem tunc transgredi præceptum supernaturale, et agere aliquo modo contra rationem naturalem, nihi-

lominus proxima regula contra quam peccat, est supernaturale præceptum; ratio vero naturalis se habet remote, et tanquam applicans supernaturalem regulam, et ideo dicunt Theologi per tale peccatum per se primo averti hominem a Deo fine supernaturali, consequenter etiam averti a Deo fine naturali; nihilominus tamen malitia una est, quia ex proxima regula sumitur, quamvis eminenter totum id contineat. Est optimum exemplum in violatione legis humanæ: nam per illam consequenter violatur lex illa naturalis, quæ superioribus obedire præcipit; nihilominus tamen malitia una est, quia una etiam est regula proxima talis actus; ita etiam in præsenti dicendum est.

SECTIO II

Utrum præceptum obligans ad credendum sit proprium et speciale virtutis fidei, vel ad aliam virtutem pertineat.

1. *Sensus quæstionis exponitur.*—Hæc quæstio licet non soleat hoc loco tractari, mihi necessaria visa est, tum ad distincte intelligendam hanc obligationem, et peccata quæ contra illam committi possunt; tum etiam quia non caret difficultate: ad quam intelligendam, et sensum quæstionis explicandum, adverto duobus modis posse aliquem actum virtutis cadere sub præceptum: primo per se, et ex vi talis virtutis; sicut actus jejunii, verbi gratia, quando præcipitur speciali et proprio præcepto, obligat intra rationem virtutis temperantiæ; quando vero cadit sub obligationem solum ex voto, vel obedientia, vel ex peculiari necessitate ad servandam castitatem, tunc non ex vi temperantiæ, sed religionis, obedientiæ aut castitatis oritur talis obligatio. Ex qua differentia oritur alia, quia quandiu peccatur contra præceptum primi generis, committitur malitia temperantiæ contraria: in posteriori autem modo solum peccatur contra religionem, vel obedientiam, vel castitatem, vel in universum contra illam virtutem a qua oritur obligatio.

2. *Ratio dubitandi.* — Hinc oritur ratio dubitandi in proposita quæstione: videtur enim quod obligatio ad credendum semper oriatur ex alia virtute, et non ex ipsa fide, et consequenter quod præceptum fidei non sit speciale, sed commune, seu potens pertinere ad alias virtutes. Probatur assumptum, quia fides simpliciter considerari potest, scilicet, vel ut speculativa, id est, ut mere ordinatur ad cognitionem propter cognitionem, vel ut practica, id est, ut ordinatur ad opus. Priori modo non videtur cadere sub præceptum: posteriori autem modo cadit sub præceptis aliarum virtutum. Probatur minor quoad priorem partem, quia omnis obligatio præcepti est moralis: fides autem, quatenus speculativa, est mere intellectualis; ergo ut sic non cadit sub proprium præceptum. Et confirmatur a simili, quia naturalis cognitio vel scientia, ut intellectualis est, non cadit sub proprium præceptum, ut docuit Altisiodor., libro secundo Summ., tractatu 19, cap. 2, quæst. 1, ad quartum, ubi consequenter ait ignorantiam, ut scientiæ oppositam, non esse speciale peccatum, quia de cognitione per se non datur præceptum; et similiter Cajetanus 1. 2, quæst. 76, art. 2, dixit virtuti intellectuali non opponi morale peccatum; ergo nec de illa datur morale præceptum; imo de ipsa prudentia dicunt multi Theologi non dari speciale præceptum, quia intellectualis est, et contra illam non peccatur, nisi peccando contra aliquam aliam virtutem moralem voluntatis, seu appetitus, ut late probat Vasquez 1. 2, disp. 119, c. 2. Altera vero pars minoris probatur, quia si fides consideretur ut necessaria ad amandum Deum, obligatio ad illam orietur ex præcepto charitatis; si vero sit necessaria ad vincendam, verbi gratia, tentationem castitati contrariam, juxta illud 2 Petri 5: *Cui resistite fortes in fide*, et illud ad Ephes. 6: *Sumentes scutum fidei*, sic obligatio credendi orietur ex præcepto castitatis, et in universum ex præcepto illius virtutis, contra quam pugnat tentatio. Et ratio generalis est, quia præceptum obligans ad finem obligat etiam ad media: ergo sub nulla ratione dari videtur speciale præceptum fidei.

3. *Vera resolutio: datur speciale præceptum per se obligans ad actum fidei. — Ratio a posteriori.* — Nihilominus dicendum est dari in fide speciale et proprium præceptum ad illam pertinens, etiam ut præcise spectatam, sine obligatione aliarum virtutum proxime et per se ad ipsam fidem non pertinentium. Hanc assertionem existimo certam, et communem Theologorum; nam in hoc sensu loquuntur de præcepto, cum affirmant illud dari de fide; in terminis illam docent Valent., 2. 2, disp. 1, quæstione 2, puncto 5; Azor, libro 8 Institution. Moral., cap. 27, quæst. 8; Sanch., lib. 2 Decalog., cap. 1, num. 2, et alii recentiores.

Ex contrario id manifeste probatur. Nam datur speciale peccatum fidei contrarium, ut infidelitatis, seu hæresis, de quo aperte loquitur Concilium Tridentinum, sessione sexta, cum dicit fidem non amitti per omne peccatum mortale, sed per infidelitatem illi contrariam; peccatum autem speciale supponit speciale præceptum, ut constat; datur ergo speciale præceptum fidei.

4. *Probatur deinde de præcepto in materia fidei speculativa tantum.* — Ut autem illud explicemus, et ex propriis probemus, distinguamus duplicem materiam fidei: una est rerum pertinentium ad Deum, alia est rerum pertinentium ad mores; quoad priorem certum est, et propter illam, seu propter cognitionem ipsius Dei, datum esse speciale ac proprium præceptum fidei. Ratio est, quam tetigit D. Thomas 2. 2, quæst. 2, art. 7 et 8, quia Deus est primarium, ac per se objectum fidei, in cujus cognitione majori ex parte hominis perfectio consistit, ut dixit Dionysius, capite 4 de Divinis nominibus, et in ordine naturali cognovit Aristoteles, 10 Ethicorum, capite 7 et 8, ponens summam perfectionem hominis in cognitione summi veri; ut etiam divus Thomas attigit 2. 2, quæstione 167, articulo 1, ad primum. Sic ergo in ordine supernaturali, supernaturalis cognitio Dei, quæ est per fidem, per se ac directe præcipitur propter perfectionem ipsius hominis; unde non refert quod hæc fides Dei ordinetur ad amorem ejus, et quod ille præcipue intendatur, nam hoc spectat ad finem extrinsecum fidei, qui potest dici finis principalis præcipientis, potius quam præcepti. Unde est valde considerandum quod, licet fides Dei sit medium ad spem vel charitatem, non est tamen pure medium, sed habet in se honestatem et perfectionem, propter quam per se intenditur et præcipitur; sic ergo datur speciale præceptum, quod optime explicatur et confirmatur ex illo Pauli 2 Cor. 10: *In captivitatem redigentes intellectum in obsequium Christi*, nam inde colligitur præcipi hanc fidem, ut intellectus specialiter subjiciatur Deo.

5. *Objectio. — Solutio. — Confirmatur.* — Dices, hoc magis videri pertinere ad religionem, cujus proprium est cultum præbere Deo. Respondetur religionem respicere Deum ut supremum dominum, et ut habet summam quamdam excellentiam, propter quam honorandus est; fides vero respicit Deum ut primam veritatem, cui peculiari modo intellectus subjiciendus est et captivandus. Unde sicut charitas differt a religione, quia respicit Deum ut bonum, non ut excellentem, ita etiam fides differt, quia respicit Deum ut summam veritatem, et ita exhibet illi peculiarem subjectionem distinctam a cultu religionis; ita ergo de actu fidei erga Deum, datur speciale præceptum distinctum a præcepto religionis. Tandem potest idem confirmari ex eo, quod fides Dei est per se primo necessaria ad justitiam; dicere vero potest aliquis ex hoc capite oriri potius obligationem vel justitiæ ad Deum, vel charitatis etiam ad Deum, vel ad seipsum; nam his titulis maxime tenetur homo procurare justitiam, seu peccatorum remissionem. Verumtamen hoc habet locum considerando fidem, tantum ut medium; tamen, quia ipsa ita est necessaria ad alios actus justitiæ, ut sit etiam veluti pars quædam ipsius justitiæ, seu inchoatio et fundamentum ejus, ideo etiam ipsa per se, et propter se propriam affert præcepti obligationem, et maxime prout ad Deum cognoscendum terminatur; sic enim in ea suo modo consistit hujus vitæ participata felicitas, juxta illud: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum;* de hac ergo parte nulla potest esse ratio dubitandi.

6. *Præceptum hoc fidei etiam ad materiam moralem extendi probatur.* — De altera vero parte, prout fides circa mores versatur, aliqui putant, quamvis necessarium sit hanc partem materiæ fidei cognoscere et credere, juxta dicenda in sectionibus sequentibus, nihilominus necessitatem illam non oriri ex speciali præcepto fidei, sed ex aliis præceptis, quæ nos obligant ad honeste vivendum, quia illa consequenter obligant ad procurandam cognitionem necessariam ad honeste vivendum: quod non est improbabile, et in aliis casibus particularibus aliquid simile nos postea admittemus. Nihilominus tamen, loquendo generatim de hac obligatione, existimo pertinere ad speciale præceptum fidei, ac proinde hujusmodi præceptum extendi ad materiam moralem fidei. Ratio est, quia imprimis fides non versatur circa hanc materiam practico modo, id est, imperando, seu dictando in particulari quid sit agendum, quod pertinet ad prudentiam, sed attingit illam materiam speculativo modo, cognoscendo veritatem illorum principiorum moralium. Deinde hujusmodi cognitio est per se necessaria ad perfectionem status hominis Christiani, ut Christianus est, nimirum, ut sit proxime aptus, et bene instructus ad christiane vivendum. Ad hoc autem sine dubio tenetur homo ex aliquo præcepto, et non alicujus alterius virtutis particularis; ergo

maxime fidei. Nec potest dici quod pertineat solum ad collectionem præceptorum aliarum virtutum; tum quia hic est specialis actus, et habet propriam et specialem honestatem, et rationem propter quam præcipiatur; tum etiam quia ignorantia fidei etiam quoad hanc partem est speciale peccatum, nam in hac etiam materia morali potest peccatum hæresis committi; ergo etiam hæc obligatio oritur ex speciali præcepto fidei.

7. *Satisfit rationi dubitandi in principio positæ.* — Ad rationem dubitandi in principio positam, imprimis nego ignorantiam non esse speciale peccatum, de quo infra ex professo dicendum est. Deinde nego in ordine naturali non dari speciale præceptum obligans ad aliquam scientiam vel cognitionem habendam: nam, ut supra dixi, homo etiam in puris naturalibus creatus haberet præceptum cognoscendi Deum verum, et similiter haberet obligationem sciendi naturalia præcepta Decalogi, sicut nunc illam habent Gentiles, etiamsi contingat invincibiliter ignorare fidem Christianam, quamvis in hoc aliqua differentia inter naturalem cognitionem et fidem notari possit.

8. *Actus intellectus non cadit sub præceptum, nisi sit aliquo modo liber. — An habitus piæ affectionis a virtute studiositatis distinguatur.* — Unde ulterius, ut difficultas illa melius intelligatur, advertendum est actus intellectus non cadere sub præceptum, nisi prout habent aliquem ordinem ad actum voluntatis; quia nullus actus præcipitur, nisi quatenus potest esse liber, sicut non præcipiuntur actus exteriorum membrorum, nisi quatenus ex imperio libero exerceri possunt; actus autem intellectus non est per se liber, sed solum prout a voluntate imperari potest: ergo non est materia præcepti, nisi prout dicit ordinem ad voluntatem, id est, quatenus ex ejus motione libere fieri potest; duobus autem modis potest intellectus pendere a voluntate in suo actu: primo in acquisitione scientiæ vel cognitionis, et in usu seu exercitio ejus; secundo, quoad speciem, non tam ex parte objecti, quam ex parte actus, quoad determinationem ejus. Priori modo pendet a voluntate non tantum fides Christiana, sed etiam naturalis cognitio et scientia, ut per se notum est; posteriori autem modo pendet a voluntate fides sive Christiana, sive quæcumque alia, ut in superioribus dictum est. Hinc divus Thomas 2. 2, quæstione 166, specialem ponit virtutem, quam studiositatem vocat, cujus officium est ponere medium in his quæ pertinent ad cognitionem, ut neque homo sit negligens in procuranda cognitione utili vel necessaria, secundum rectam rationem, neque nimis curiosus in cognitione rerum inutilium; hæc ergo virtus etiam in ordine ad supernaturalem cognitionem locum habet, eritque virtus per se infusa, sicut esse possunt aliæ virtutes morales, quatenus connaturali regulæ commensurantur; hæc autem virtus circa cognitionem scientiæ in ordine ad acquisitionem ejus versari potest; præter hanc vero necessaria est in fide specialis virtus voluntatis, quæ inclinat ad captivandum intellectum, quam Theologi vocant piam affectionem voluntatis, et supra diximus esse in voluntate non tantum in actu, sed etiam in habitu. Speculativa quæstio esse potest, an sit virtus distincta a studiositate infusa; probabiliter enim distingui potest, quia potest aliquis esse diligens in acquirenda cognitione rerum fidei, et esse parum affectus et pius in credendo; facile etiam sustineri potest esse eumdem habitum, qui hæc omnia officia exercet circa materiam fidei; sæpe enim contingit eamdem virtutem esse magis vel minus perfectam circa diversa munera sua; quidquid vero sit de habituum distinctione, de qua supra, disp. 7, sect. 2, n. 9, ad has virtutes studiositatis infusæ et piæ affectionis in credendo pertinent specialia præcepta, seu obligationes fidei; nam ad piam affectionem pertinet obligatio firmiter credendi, et abjiciendi omnem dubitationem vel errorem contrarium; ad studiositatem vero pertinet obligatio adhibendi diligentiam ad sciendum ea quæ ad fidem pertinent; atque ita, licet fides formaliter sit virtus intellectus, quatenus vero est actus liber in exercitio et specificatione, capax est proprii præcepti formaliter, ut sic dicam, pertinentis ad virtutem voluntatis, ut explicatum est.

SECTIO III.

Quarum rerum fides fuerit in præcepto in lege naturæ et veteri.

1. Quæstio hæc fere explicata est in disputatione præcedenti; tamen quia specialiter illam attigit D. Thomas, 2. 2, quæst. 16, art. 1, et quia fundamentum esse potest eorum, quæ in sectione sequenti dicenda sunt, et ut integra doctrina omnium habeatur, eam breviter expediemus.

2. *Prima assertio : præceptum credendi Deum*

esse, in omni statu semper extitit. — Dico igitur primo, in omni tempore datum esse præceptum credendi Deum esse. Hæc assertio est communis scholasticorum, in 3, dist. 25. Probatur primo ex illo principio, quod omnia, quæ sunt necessaria necessitate medii, et consistunt in actu humano, sunt etiam præcepta; cognitio autem Dei ex fide est necessaria necessitate medii, teste Paulo, ut supra late visum est; ergo talis fides semper fuit in præcepto. Secundo, quia fides Dei supponitur necessaria ad omnem fidem aliorum mysteriorum, ut supra declaravi; ergo etiam præceptum hujus fidei necessario supponitur ad quæcumque præcepta aliarum rerum credendarum. Sed objici potest D. Thomas, 2. 2, q. 16, art. 11, ubi ex hoc ipso fundamento, videtur docere in lege veteri non fuisse datum præceptum credendi Deum esse, quia auctoritas præcipientis debet supponi ad præcepta legis, cum ab illa auctoritate dimanent; et simili ratione dixit idem D. Thomas 2. 2, q. 104, art. 2, ad tertium, fidem ex parte objecti esse priorem obedientia, quia proponit auctoritatem præcipientis. Respondetur mentem D. Thomæ fuisse docere, præceptum hoc non esse proprium legis veteris; fuit enim semper divinum et naturale, modo supra explicato, et ideo in lege veteri potius supponitur quam tradatur: atque hac ratione distingui solet lex illa a fide, et hoc modo dicitur non esse in ea tradita specialia præcepta fidei: quomodo autem possit sub præceptum fidei cadere ipsemet auctor talis præcepti, in prima sectione a nobis explicatum est, quia potest sufficienter proponi, ut dignus cui credatur, et cui secundum rectam rationem credendum sit, priusquam actu credatur.

3. *Secunda assertio: quidquid in lege veteri creditum est ut medium necessarium ad salutem, etiam fuit semper de necessitate præcepti.* — Dico secundo: illo tempore præceptum fuit credere de Deo explicite omnia illa quæ diximus esse credenda ex necessitate medii. Hoc probatum manet, tum ex illo principio, quod media necessaria sunt in præcepto; tum etiam quia tota illa fides Dei erat necessaria, ut homines possent justificari et sancte vivere. Hinc pertinebat imprimis ad hoc præceptum, credere Deum esse creatorem rerum omnium, quia hæc cognitio erat necessaria ad colendum Deum debito cultu, et ad vitandam idololatriam, et ideo in hac fide continebatur etiam explicita fides unitatis Dei, quia hoc etiam erat necessarium ad vitandum plurium Deorum cultum. Præterea oportebat credere explicite, eratque in præcepto cognoscere Deum ut finem supernaturalem; tum quia illa cognitio erat necessaria ad tendendum in illum finem per operationes; tum etiam quia erat necessarium credere remunerationem supernaturalem, ut supra declaravi. Deinde erat necessarium cognoscere Deum ut auctorem justitiæ, et remissionis peccatorum, ut supra dixi; et ideo hoc etiam præcipiebatur. Et hinc fit ut oporteret etiam ex præcepto cognoscere Deum offendi peccatis nostris, ac subinde esse legislatorem nostrum, quia alias sine tali cognitione non posset cognosci gravitas peccatorum, nec etiam posset præstari Deo obedientia, ut par est, neque etiam posset ab eo postulari venia peccatorum. Denique consequenter oportebat credere Deum punire peccata; quia hoc etiam pertinet ad convenientem providentiam et gubernationem hominum, quia solent maxime moveri ad servandas leges timore pœnarum; an vero esset necessarium cognoscere, et credere in illo tempore æternitatem pœnarum, satis dubia res est, propter imperfectionem illorum temporum; probabile autem est, per se loquendo, hoc etiam fuisse sub obligatione, propter rationes dictas, quamvis in multis facile esse posset ignorantia invincibilis ex defectu doctrinæ.

4. *Tertia assertio: etiam tunc dabatur præceptum credendi, et cognoscendi præcepta moralia,* etc. — *Alia quæ semper fuerunt in præcepto.* — Dico tertio: etiam tunc fuit necessarium ex præcepto credere, et distincte cognoscere præcepta moralia, et omnia quæ ad vitam recte instituendam necessaria existebant. Hoc etiam colligitur ex iisdem principiis, et prior pars ponitur præcipue propter præcepta Decalogi, et alia, quæ in iis virtute et per necessariam illationem continentur, quia horum notitia est necessaria ad honeste vivendum, et consequenter ad vitam æternam consequendam. Dices, hæc omnia cognosci sufficienter per naturalem rationem, et sic cognita etiam sufficere ad honeste vivendum. Respondetur multis rationibus fuisse necessariam illorum fidem: primo, ut majori certitudine tenerentur, et ita possent homines per fidem juvari ad eadem præcepta servanda, quia per solam cognitionem naturalem non possent. Secundo, quia ratio naturalis facile in his moralibus et practicis errat, præsertim post peccatum. Tertio, quia major hominum multitudo non potest suo discursu et ratione assequi hæc omnia, quæ ad honeste

vivendum necessaria sunt; et ideo oportuit præcepta credendi illa omnibus imponi, quia leges respiciunt ea quæ regulariter necessaria sunt. Alia pars posita est propter alia quædam, quæ, licet immediate non contineant præcepta moralia, quodammodo sunt illorum fundamenta, quale est credere immortalitatem animæ, et post præsentem vitam aliam superesse; et aliqui volunt in his etiam comprehendi resurrectionem corporum; sed hoc magis dubium est, quia neque per se ita est necessarium, neque expresse et distincte in lege naturæ omnibus proponebatur. Potest etiam sub hoc capite comprehendi præceptum credendi peccatum originale, quia hæc cognitio explicita erat necessaria etiam, vel ut adulti propriam sanctificationem procurare possent, vel ut parentes possent infantibus remedium adhibere. Dicunt vero aliqui potuisse homines illo tempore per experientiam et discursum naturalem cognoscere hunc lapsum, et indigentiam naturæ. Sed hoc falsum est, quia juxta veram doctrinam nullus defectus pœnalis, et experimento cognoscibilis, est nunc in humana natura, qui non esset in puris naturalibus, si in illis crearetur homo sine peccato; et ideo necessario dicendum est, per traditionem habuisse homines illam cognitionem et præceptum ejus, et ita potuisse illo præcepto obligari, quamvis discursu temporis, et deficiente traditione, facile potuerunt multi per ignorantiam excusari, quod de multis aliis necessario dicendum est.

5. *Quarta assertio bipartita.*—*Prior pars probatur.* — Præter hæc non fuerunt data in lege naturæ alia præcepta specialia fidei explicitæ; in lege autem scripta fuerunt nonnulla ad operationem magis, quam ad puram cognitionem pertinentia. Prior pars communis est et certa, sequiturque ex dictis disputatione præcedenti, quia in illo statu non fuit aliquid aliud necessarium ut medium, ut ibi ostensum est; ergo neque ut præceptum. Probatur consequentia, quia illa erat tantum lex naturæ, et ideo non habuit aliqua præcepta, præter ea quæ connaturalia erant, quod semper intelligendum est de divinis præceptis, quia ex humanis necessaria erant aliqua, quæ essent veluti determinationes, quæ ex vi fidei solum generaliter dabantur; ut, verbi gratia, fides docebat colendum esse Deum; poterant autem homines illud determinare ad hunc vel ad illum modum cultus vel sacrificii, et consequenter erat potestas in republica humana ad imponendum sub præcepto talem modum cultus, vel sacrificii; tunc autem satis erat cognoscere talia præcepta quadam fide humana, quamvis aliquo modo fundata in generalibus principiis fidei.

6. *Secunda pars probatur.* — Circa alteram partem de lege veteri, div. Thom. dicta quæst. 6, art. 1, videtur docere in illa lege non fuisse specialia præcepta fidei, quæ non essent in lege naturæ; sed intelligendum est de præceptis quæ per se primo dantur propter cognitionem, ut est præceptum explicite credendi Trinitatem vel Incarnationem; nam de aliis, quæ per se ordinantur ad operationem, negare non possumus quin aliqua fuerint in lege veteri. Nam et Paulus, ad Roman. tertio, legem veterem vocat legem *factorum*, sicut et legem novam fidei legem appellat, et cum ipsa lege erant talia aliqua præcepta necessario connexa; nam in primis necessarium erat credere illam legem esse divinam, et ut talem obligare, quia hoc erat quasi fundamentum illius reipublicæ. Unde secundo erat necessarium in speciali credere circumcisionem tanquam sacramentum a Deo datum, quia erat professio illius status, et quasi janua ad illam Ecclesiam, et simul erat remedium peccati originalis. Tertio oportebat etiam habere aliquam cognitionem sacrificiorum et festivitatum, quæ ex præcepto illius legis servabantur, quia hoc etiam erat necessarium ad bonos illius populi mores. Unde quia illa fiebant in recognitionem præteritorum beneficiorum Dei, etiam de illis aliquam fidem habere oportebat, et propterea specialiter commendabatur parentibus, ut ea traderent filiis suis, ut illa memoria et fides in populo conservaretur, Exodi duodecimo : *Cum dixerint vobis filii vestri : Quæ est ista religio* (celebrandi scilicet phase)? *dicetis : Victima transitus Domini est, quando transivit per domos filiorum Israel, percutiens Ægyptios*, etc.; Deuteronomii 6 : *Hæc sunt præcepta, et cæremoniæ, atque judicia*, etc., *quæ ego præcipio tibi, et filiis ac nepotibus tuis, cunctis diebus*, etc., et in eodem libro non raro; Psalmo septuagesimo septimo : *Quanta mandavit patribus nostris, nota facere ea filiis suis, filii qui nascentur, et exurgent, et narrabunt filiis suis*, etc. Denique necessarium tunc fuit aliquam fidem habere Messiæ venturi juxta dicta in disputatione præcedenti.

7. *In primoribus Ecclesiæ semper fuit necessaria explicatior fides.* — Advertendum autem est hanc ultimam assertionem, et suo etiam modo præcedentes intelligi de communi

plebe fidelium; nam semper in Ecclesia fuerunt aliqui homines qui alios instruerent, et in fide docerent, vel aliqui specialiter electi et illuminati a Deo, in quibus explicatior fides semper mansit, et de his communiter dicunt Doctores, habuisse plura præcepta credendi explicite, etiam Trinitatem et Incarnationem: illud autem præceptum magis erat ratione officii quam ex speciali obligatione propria fidei, vel certe non erat obligatio fidei, nisi forte (juxta ea quæ in superioribus, disputatione 3, sectione 10, numero 5, dicebamus) supposita speciali revelatione, vel sufficienti propositione illis facta, ut iterum in sequenti sectione explicabo.

SECTIO IV.

Utrum explicita fides omnium articulorum, quæ in symbolo continentur, sit necessaria ex præcepto in lege gratiæ.

1. *Opinio universim negans aliquem articulum esse a communi plebe explicite credendum. — Notatur censura prædictæ sententiæ a recentioribus. — Liberantur a censura auctores citati.* — Fuit quædam antiqua opinio docens, fidelibus simplicibus seu de communi plebe, non esse necessarium aliquid explicite credere, sed tantum generatim credere ea quæ tenet Ecclesia, et pro illa referunt aliqui plures Canonistas, Innocentium, scilicet, in capite 1 de Summa Trinitate et Fide Catholica, in principio, Ostiensem, et Panormitanum in Rubrica ejusdem tituli, in fine. Citantur etiam pro hac opinione Summa Rozela, verbo *fides;* Guillelmus Parisiensis, in tractat. de Fide, § *Postquam autem*, circa finem; et Altisiod., libr. 3 Summæ, tractat. 3, capite 1, quæstione 5. Aliqui vero ex modernis Theologis eam damnant ut erroneam, quia videtur damnata a Gregorio Papa XI, cum Concilio Cardinalium et Theologorum, ut refertur in Directorio Inquisitorum, 2 p., quæst. 10, artic. 8, eorum, qui ibi damnantur; tamen si verba illius articuli cum verbis dictorum auctorum comparentur, intelligetur certe non ibi damnari illorum opinionem, nam articulus ibi damnatus est, *quod laici non tenentur ad aliquem articulum fidei explicite credendum, sed sufficit illis ista conclusio in genere, quod credunt omne illud quod Sancta Dei Ecclesia credit.* At vero Guillelmus Parisiensis et Altisiodor., expresse simplicibus dicunt sufficere aliquos paucos articulos explicite credere, et reliquos implicite; ergo multo recedunt ab articulo damnato. Alii vero auctores ante omnia supponunt teneri omnes, etiam simplices, ad credendum Deum esse, et remuneratorem esse, quæ pertinent ad aliquos articulos; de reliquis vero aiunt sufficere illos credere in fide Ecclesiæ. Unde ratione prioris partis liberari videntur ab illa censura. Quapropter tanquam indubitatum ab omnibus supponendum est, ea omnia quæ erant sub præcepto fidei in lege naturæ, etiam nunc esse, et oppositum dicere erroneum esse. Et hoc ad minimum probat dicta definitio; et ratio est facilis, tum quia illud præceptum erat juris divini naturalis; hujusmodi autem præcepta durant in lege nova; tum etiam quia perfectio fidei non est diminuta in lege nova, sed aucta; ergo et obligatio.

2. *Non omnes saltem articulos esse necessario credendos explicite suadetur.* — Quoad aliam vero partem, quod, scilicet, non omnes articuli sint explicite credendi, potest illa opinio suaderi nonnullis argumentis. Primum est, quia præceptum fidei magis explicitæ non est datum in lege nova jure divino, neque etiam ecclesiastico; ergo non est asserenda talis obligatio, quia sine præcepto positivo de quo constet, esse non potest. Antecedens quoad jus divinum patet, quia in Scriptura solum jubetur prædicari fides evangelica: et addit Christus Dominus: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*, ubi non explicatur certa materia explicite credenda; ergo qui credit Deum, et simul credit Deo loquenti per Apostolos vel Ecclesiam, in omnibus quæ docet confuse sumptis, satis implet quæ Christus dixit: *Qui crediderit;* ergo ex parte fidei ad nihil aliud tenetur, dummodo alia necessaria operetur, et consequenter sciat quæ ad operandum necessaria sunt. Altera vero pars de jure humano probatur ex illo principio, quod Ecclesia nihil potest in actus internos; hoc autem præceptum circa internum actum fidei versatur. Item quia nullo decreto vel canone invenitur hoc præceptum satis expressum.

3. *Suadetur secundo. — Suadetur tertio.* — Secundo, idem probari potest, quia præceptum multitudini fidelium imponendum debet esse, saltem majori ex parte, omnibus et singulis accommodatum, pro captu illorum, et præsertim in re tam necessaria ad salutem, ne multitudo fidelium periculo damnationis exponatur. At vero præceptum fidei explicitæ de omnibus articulis regulariter et frequentis-

sime est supra captum simplicium fidelium, ut patet ex altitudine mysteriorum, et experientia id videtur constare; unde per talem obligationem multi exponerentur periculo, vel damnationis, vel saltem peccandi sæpius mortaliter; ergo non est admittendum tale præceptum. Tertio, materia præcepti debet esse certa; in præsenti autem ultra ea quæ dicit illa opinio, nulla certa materia talis obligationis designari potest : ergo. Minor probatur. Quia si aliqua esset, maxime symbolum vel articuli fidei; hoc autem dici non potest. Primo, quia etiam inter ipsos Theologos non est certum quot sint articuli fidei; alii enim duodecim, alii quatuordecim numerant. Deinde in his etiam inter se non consentiunt. Nam Bonaventura in tertio, distinctione vigesima prima, articulo primo, quæstione 2; et Durandus, quæstione prima, negat esse sub præcepto credere omnes articulos, saltem humanitatis, et pro regula ponit ut illi credantur quos Ecclesia publice celebrat; quæ tamen regula non videtur constans, quia multa mysteria celebrat Ecclesia, quæ non tenentur omnes fideles explicite credere, ut Circumcisionis, Transfigurationis, adventus Spiritus Sancti, et similia. Præterea divus Thomas, in tertio, distinctione vigesima quinta, quæstione secunda, articulo primo, quæstione 2, ad tertium, expresse negat esse necessarium omnibus fidelibus credere explicite omnes articulos fidei, et idem tenent Richardus, Gabriel et alii. Si autem non est necessarium omnes explicite credere, fere non est major ratio de uno quam de alio; nulla ergo certa materia illius præcepti designari potest. Unde Sylvester, verbo *Fides,* quæstione tertia, quem imitatur Medina, libro quarto de Recta in Deum Fide, capite sexto, dixit satis esse ea credere quæ sufficiunt ad dirigendum hominem in ultimum finem, et ad vitam recte instituendam, qualia sunt, inquit, explicite credere Deum esse, et providentiam ejus, et mysteria Christi, præcipue quæ publice in Ecclesia solemnizantur. Et denique concludit, quod quilibet tenetur explicite credere, circa articulos fidei, pertinentia ad officium suum, etc. Sed hæc materia satis confusa et incerta est, et videtur impleri per fidem Dei remuneratoris, et cognitionem mandatorum, quam prima opinio non negat, et ita videntur hi auctores cum illa consentire.

4. *Prima assertio: major, seu expressior fides exigitur in lege gratiæ, quam in aliis.* — Pro resolutione, supponendæ sunt illæ duæ partes fidei, quas sæpe distinxi, scilicet, quæ est propter cognitionem et propter operationem. Et de utraque statuendum est ut certum, majorem fidem seu magis explicitam requiri ex præcepto in lege gratiæ, quam antea requireretur. In hoc convenire videntur omnes Theologi in tertio argumento in numero præcedenti allegati, et alii statim referendi; et videtur supponi clare in Concilio Tridentino, sessione quinta, capite 2 de Reformatione, dum præcipit parochis ut doceant fideles, quæ omnibus necessaria sunt ad salutem, aperte significans esse aliqua, etiam particularia mysteria legis novæ propria. Prior pars pertinens ad cognitionem, sequitur evidenter ex dictis in disputatione præcedenti; nam dictum est explicitam fidem Trinitatis et Incarnationis esse per se necessariam ad salutem necessitate medii; sed quidquid hujusmodi est, est præceptum; ergo hæc nunc præcipiuntur quæ antiquo tempore non præcipiebantur; ergo nunc major seu magis explicita fides præcipitur. Item hoc est consentaneum præsenti statui, in quo major est doctrina fidei, expliciteque omnibus proponitur; majora etiam sunt auxilia gratiæ ad credendum; ergo mirum non est quod fides magis explicita præcipiatur etiam propter cognitionem. Deinde altera pars de operatione facile probatur, quia in hoc statu plura opera supernaturalia fidelibus omnibus præcipiuntur, quam antiquo tempore, ut de usu sacramentorum et aliis quæ Ecclesia observat, et sine fide fieri non possunt; ergo etiam ex hac parte fides operabilium in hoc statu major præcipitur.

5. *Secunda assertio : omnes fideles ex præcepto obligantur credere explicite omnia fere quæ in Symbolo Apostolorum continentur.* — Ad declarandam autem in particulari hanc generalem doctrinam, dicimus ulterius teneri fideles omnes ex præcepto ad credendum fere omnia illa quæ in Symbolo Apostolorum continentur, saltem quoad substantiam eorum. Hæc est communior resolutio Theologorum cum divo Thoma, 2. 2, quæstione 2, ab art. 5 usque ad 8, et idem brevius dixerat prima secundæ, quæst. 76, articulo 2. Idem docet Soto, in quarto, distinctione quinta, art. 2, dubio ultimo, et libro 2 de Natura et gratia, capite 11; et Cano, dicta relectione de Sacramentis in genere; Adrian., Quodlibeto tertio, art. 1; et Navar. in Summa, capite 12, numero 22; Castro, libro primo de Justa hæreticorum punitione, capite nono; Aragon., secunda secundæ, quæstione secunda, articu-

lo 6; Valentia, ibidem, disputatione prima, quæstione secunda, puncto tertio, conclusione secunda, et puncto quarto; Azor, tomo primo, libro octavo, capite septimo, quæstione quarta; et sumitur ex D. Leone, serm. 6 de Passione; et Augustino, serm. 181 de Tempore, quatenus dicunt Apostolos composuisse Symbolum, ut fideles haberent certam fidei suæ regulam, quam scire et credere deberent. Unde inter quosdam canones attributos sextæ Synodo, qui habentur tertio tomo Conciliorum, reperitur septimus, in quo dicitur eum, qui non scit memoriter, et credit firmiter Symbolum, non esse Catholicum censendum, quod videtur per exaggerationem dictum ad commendandam diligentiam et obligationem. Sumitur etiam hæc assertio ex Concilio Agathensi, et ex Concilio Bracharensi II, et ex Cabilonensi, capite quadragesimo sexto, quæ referuntur de Consecratione, distinctione quarta, capite vigesimo et sequentibus, ubi etiam in capitulo *Ante baptismum*, refertur sententia Rabani, libro primo de Institutione clericorum, capite secundo, ubi per rudimenta fidei, quæ Christiani omnes scire tenentur, symbolum intelligit. Unde in Catechismo Pii V, dicitur in principio, Christianos omnes scire debere et credere illa, quæ Apostoli certis articulis comprehenderunt. Denique hoc confirmat usus et traditio Ecclesiæ; nam ob hanc causam nullus adultus ad baptismum admittitur, nisi prævia instructione Symboli, neque in sacramento pœnitentiæ absolvitur qui Symbolum ignoraverit; imo etiam ad matrimonium non admittuntur nisi prævia examinatione circa hujus fidei cognitionem; ergo signum est esse positam in præcepto. Ratio vero hujus assertionis est, quia hoc tempore est necessaria fides magis explicita; nulla autem certior regula hujus fidei dari potest quam Symbolum, cum illa sit ab Apostolis data, et ab Ecclesia merito retenta, quia nulla fides censeri potest magis necessaria ex præcepto, quam illa quam Apostoli omnibus fidelibus tradiderunt et sufficienter proposuerunt.

6. *Articuli spectantes ad divinitatem, et credendi ex necessitate præcepti, quinam sint. — Non tenentur fideles explicite credere, et cognoscere creationem mundi fuisse in tempore, non ab æterno.* — Præterea potest hoc præceptum magis declarari distinguendo articulos fidei, prout habentur in rudimentis doctrinæ Christianæ, in duos ordines. Unus continet mysteria divinitatis, alius vero humanitatis Christi Domini. In priori ordine, primus articulus pertinet ad Deum, ut unus est, de quo satis jam dictum est. Additur vero ibi attributum omnipotentiæ, quod in attributum creatoris comprehenditur, et satis creditur, credendo Deum esse creatorem; neque a simplicibus explicatior fides illius articuli videtur postulanda. Tres autem subsequentes articuli pertinent ad mysterium Trinitatis, de quo jam diximus esse distincte credendum ex necessitate; sufficit autem communi plebi credere in hoc augustissimo mysterio tres personas, quarum una non sit alia, et ita inter se distinctas credere, ut omnes sint unus Deus, et singulæ sint Deus; major autem explicatio non est illis necessaria simpliciter. Unde licet in Symbolo Nicæno, seu Constantinopolitano, de Spiritu Sancto additum sit: Qui ex Patre Filioque procedit, non oportet ut omnes fideles hoc distincte intelligant et credant, imo nec de processione unius personæ ab alia amplius distincte scire, aut credere necessarium est, quam ipsis nominibus, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti importetur, et quasi per se pateat, intellecta illarum vocum significatione, quia communiter fideles non sunt capaces majoris cognitionis, neque etiam est cur major obligatio iis imponatur. Quintus articulus hujus ordinis distinctius continet creationem, et circa illam interrogari potest an sit necessarium distincte credere creationem ex tempore, et quod non fuerit ab æterno. Nam Banhes, in dicto articulo octavo, hanc obligationem ponit omnibus fidelibus, sine auctore, et sine sufficiente fundamento quod ego videam. Dico ergo, non teneri fideles ad hoc explicite credendum, quia neque in Symbolo declaratur, neque alibi præcipitur; utile autem est eos de hac veritate instruere, ne per ignorantiam in errorem labantur, et hoc est quod in Ecclesia fieri consuevit. Sextus articulus est Deum esse Salvatorem, in quo continetur remissio peccatorum, quæ a solo Deo concedi potest; et hanc fidem jam diximus esse necessariam etiam in lege naturæ, neque nunc videtur necessaria magis explicita quantum ad hunc articulum, nisi ratione sacramentorum, de quibus in ultima assertione dicemus. Denique ultimus articulus hujus ordinis continet fidem de Deo remuneratore, utique per gloriam, de qua nihil aliud necesse est explicite credere, nisi futuram esse æternam, et in supernaturali beatitudine; et ita quoad hanc primam partem Symboli sufficienter manet probata conclusio.

7. *Declaratur quinam sint articuli de Christo explicite credendi.* — In secundo ordine continentur mysteria ad humanitatem Christi Domini pertinentia, quorum primum, et maxime substantiale, et quasi fundamentum aliorum, est Christum esse verum Deum et hominem, et non solum esse Deum, sed etiam esse filium Dei, ac proinde distinctum esse a Patre, et Spiritu Sancto, in quo etiam continetur, Filium fuisse incarnatum, et non cæteras personas. Non est autem necessarium, ut singuli fideles hæc omnia ita distincte concipiant, ut etiam interrogati ad illam respondere sciant, licet sit utile et optimum ; in rigore autem satis est ut sciant et credant solum filium Dei esse verum hominem. Secundo, ad hunc ordinem pertinet scire Christum, filium Dei, esse conceptum de Spiritu Sancto ex Maria Virgine; ita enim expresse in Symbolo continetur ; et decuit maxime ut fideles omnes dignam de Christo et matre ejus haberent existimationem et fidem. Dubitari autem solet an teneantur fideles etiam explicite credere, mansisse Matrem Dei Virginem post partum, ac perpetuo ; aliqui enim non censent pertinere ad generale præceptum, quia neque est per se necessarium ad rectam vitæ institutionem, neque etiam videtur tam expresse ab Apostolis prædicatum, tanquam per se omnibus fidelibus necessarium ; unde etiam in Scriptura non invenitur expressum, et non est hoc improbabile. Nihilominus probabilius judico hoc esse ex præcepto ab omnibus explicite credendum, quia in Symbolo Apostolorum hoc satis significatur, cum dicitur : Natus ex Maria Virgine ; ibi enim et significatur virginitas in partu, atque etiam perpetua post partum, ut ex absoluta Virginis appellatione colligitur. Et confirmatur hoc, quia in articulis fidei ita expresse declaratum est, et illi proponuntur omnibus fidelibus, ut materia suæ fidei explicitæ : fuit etiam hoc valde necessarium fidelibus, tum ad vitandos errores qui in illa materia facile oriri possunt, tum ad illorum pietatem, ad quam maxime pertinet, ut post Deum, dignam existimationem de illius Sanctissima Matre habeant.

8. *Articuli credendi de passione, morte et resurrectione Christi.* — Post hos sequuntur articuli de passione, morte et resurrectione Domini, de quibus omnes Theologi fatentur esse ex præcepto explicite credendos ab omnibus. Nam per passionem oblatum est pretium redemptionis nostræ, et illa maxime nobis proposita est in vitæ exemplum ; unde Apostoli hoc primum prædicabant, juxta illud primæ ad Corinth 2 : *Prædicamus Christum, et hunc crucifixum ;* et ad Rom. 4 : *Traditus est propter delicta nostra.* Per mortem autem consummata est redemptio, et janua cœli aperta est. Unde Paulus etiam posuit hoc inter prima credenda, 1 ad Corinth. 15 : *Tradidi vobis imprimis quoniam Christus mortuus est,* etc. De resurrectione etiam dicit Paulus, ad Rom. 4 : *Resurrexit propter justificationem nostram ;* unde ad Roman. 10, hoc etiam mysterium ponit inter necessaria credenda ; et Actorum 1 et 2, Apostoli quasi per antonomasiam dicuntur testes resurrectionis, et ideo illa tria distincte proponuntur in omnibus symbolis et articulis fidei. Inter mortem autem et resurrectionem intercessit descensus ad inferos in anima divinitati unita, de quo articulo majus dubium est an cadat sub præceptum. Sed videri de eo possunt dicta in tom. 2 tertiæ partis, disp. 47, sect. 2, ad finem.

9. *Articuli de Ascensione et judicio.* — Denique ad hunc ordinem pertinet articulus de adventu Christi ad judicium, ante quem articulum ponitur etiam mysterium Ascensionis, quod etiam Ecclesia publice celebrat, et ideo ex sententia omnium explicite credendum est. Quod vero illi additur, *sedere Christum ad dexteram Patris,* magis obscurum est quam ut facile possit ab omnibus simplicibus intelligi, et ideo satis esse judico, si credant esse Christum in cœlo in summo ac dignissimo gradu beatitudinis, ut homo est ; et æqualis Patri, ut Deus est. Articulus autem de adventu ad judicium omnino explicite credendus est, quia et explicite proponitur, et ab Apostolis ab initio prædicatus est, ut maxime necessarius. Unde Petrus, Actorum 10, dicit se habere præceptum prædicandi specialiter hunc articulum; et Paulus, Actorum 17, hinc incepit prædicationem suam ; ac denique cogitatio hujus mysterii maxime necessaria est ad vitam recte instituendam, et ideo cognitio et fides illius merito omnibus præcipitur.

10. *Articulus de sancta Ecclesia explicite credendus.* — Additur tandem articulus de Ecclesia sancta credenda, de quo aliqui dubitant, ut videre est in Medina et aliis ; mihi tamen videtur res maxime necessaria, tum quia et in Symbolo et in articulis expresse continetur, et materia est valde gravis et necessaria ; tum quia Ecclesia, quoad nos est proxima regula fidei, ad quam debent recurrere omnes fideles, et quæ ignorant in fide il-

lius implicite credere, ne errandi periculo se exponant; tum etiam quia extra Ecclesiam non est salus, et ideo oportet illam explicite cognoscere et credere, vel ad quærendam illam, vel ad permanendum in illa. Et ita docent Theologi, in 4; expositores D. Thomæ 2. 2, quæst. 2; et Vasquez, 1. 2, disp. 21, cap. 2, num. 6; Henriquez, lib. 6 de Pœnit., cap. 28, num. 2; Sanchez, lib. 2 Decalog., cap. 3, num. 8. Quod vero huic articulo additur de communione Sanctorum, quamvis sint opiniones, probabilius videtur vel non esse in præcepto, vel saltem per se non esse materiam gravem, et ideo satis esse saltem ad non peccandum mortaliter, credere Ecclesiam sub conceptu unius congregationis, in qua est et vera sanctitas, et una fides sub uno capite Christi Vicarii; nam in hoc virtute continetur esse inter membra hujus Ecclesiæ communicationem aliquam in bonis operibus et orationibus, quod per communionem illam Sanctorum significatur.

11. *Tertia assertio : præcepta Decalogi tenemur scire et credere ex præcepto. — Medina oppositum sentiens. — Improbatur.* — Hactenus de his quæ per se, et propter cognitionem sunt explicite credenda, quibus ultimo addendum est, etiam esse aliqua omnibus fidelibus credenda propter operationem. Probatur, quia imprimis necessarium est credere explicite præcepta Decalogi, quod ausus est negare Medina, lib. 4 de Recta in Deum fide, cap. 6. Sed contra omnes, et judicio meo, sine probabilitate. Dicit enim satis esse ut omnes cognoscant et credant illa duo principia : *Quod tibi non vis, alteri ne facias;* et : *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*; quia ex his duobus principiis facile, inquit, potest unusquisque in particulari judicare, quid sibi faciendum sit ad honeste operandum, seu vivendum; sed hoc, ut dixi, probabile non est, quia ex illis principiis, cum ad proximum pertineant, non potest sumi regula honeste operandi in ordine ad Deum. Secundo, quia illa solum pertinent ad materiam justitiæ; sunt autem præcepta ad alias etiam virtutes pertinentia, verbi gratia, præceptum non fornicandi, et similia. Tertio, in ipsa etiam materia justitiæ non satis decernitur ex illis principiis, an prohibeatur non tantum operatio, sed etiam voluntas, et desiderium, quod non sine causa in Decalogo declaratum est. Ac denique multi sunt adeo rustici vel ignorantes, ut vel omnino non possint, vel difficile possint illa principia ad singulas materias et ad singulos actus applicare. Unde sine dubio dicendum est explicitam cognitionem et fidem præceptorum Decalogi ex præcepto necessariam esse.

12. *Baptismus, Pœnitentia et Eucharistia ex præcepto sciri et credi debent.* — Idem aliqui censent de Sacramentis necessarium, scilicet, ex præcepto esse omnia illa scire et credere; hoc vero late etiam impugnat Medina, dicto capit. sexto. Dicendum nihilominus est tria saltem sacramenta, quæ omnibus sunt ad salutem necessaria, ab omnibus esse scienda, scilicet, Baptismum, Pœnitentiam et Eucharistiam; nam imprimis, qui nondum baptismum suscepit, oportet ut illius habeat notitiam et fidem, ut illum possit petere, et convenienter recipere; qui vero illum jam recepit etiam in infantia, necessarium est ut illius fidem habeat, tum ut certus esse possit se jam satisfecisse illi obligationi, tum etiam ut intelligat quem statum profitetur, et ad quid ratione illius teneatur, ac denique ut digne possit ad alia sacramenta accedere. Sacramentum etiam confessionis, regulariter loquendo, omnibus adultis fidelibus necessarium est, quia omnes peccamus, et illa medicina indigemus, et ideo omnes etiam tenemur hujus sacramenti notitiam habere. Denique usus Eucharistiæ omnibus est necessarius, ut constat, et ideo cognitio ejus præcepta est; in hoc vero sacramento addendum est teneri fideles omnes ad cognoscendum et credendum Christum Dominum vere et realiter esse præsentem, quia cum sacramentum illud adorent, necesse est ut intelligant quid adorant. Item, quia ad recipiendum illud cum debita reverentia et dispositione, necessaria est hujus mysterii fides; imo existimo probabile debere omnes scire sacramentum illud offerri in missa in sacrificium, quia hæc notitia necessaria est ad implendum debito modo præceptum audiendi missam. De aliis vero sacramentis non est tanta ratio necessitatis; monendi tamen sunt fideles ut ea non ignorent, et quicumque aliquod illorum recipere vult, tenetur prius scire quid recipiat, ut ad illud digne se præparare et accedere valeat. Denique addi hic solet teneri omnes fideles ad sciendum Orationem Dominicam, quia id graviter ordinatur in Concilio Rhemensi, capit. 2, et in Concilio Moguntiaco I, cap. 45. Sed non constat sufficienter de tali præcepto, quamvis probabile sit non excusari a culpa saltem veniali, qui propter negligentiam illud ignoraverit, prout docuit Navar., in Summ., c. 12,

numer. 22, cum Paludano, in 4, distinct. 15, artic. 5, et alias. Sed de hoc puncto latius dicam sectione sequenti. Vide etiam quæ dicta sunt tom. 2 de Relig., lib. 3 de Orat., cap. 6, a num. 5.

13. *Ad primum argumentum in num.* 2. — Superest respondere ad argumenta in principio posita. Primum illorum postulabat an hoc præceptum, quod explicuimus, sit de jure divino, vel de ecclesiastico; in quo breviter dicendum est sub hoc præcepto quædam contineri necessaria necessitate medii, ut Deum esse remuneratorem, et mysterium Trinitatis et Incarnationis; reliqua vero quæ continet, solum esse præcepta. Quoad priora igitur præceptum hoc est divinum, quia solus Deus potest definire media necessaria ad salutem; eo autem ipso, quod illa definit, eadem præcipit, quia præceptum vel necessario consequitur ex necessitate medii, vel illam inducit, ut in superioribus dictum est. At vero quoad reliqua, præceptum hoc ex determinatione Ecclesiæ esse videtur, quia de immediato præcepto divino non satis constat, et valde usitatum est, ut præcepta divina, quæ generalius tradi solent, per Ecclesiam determinentur, vel quoad materiam, vel quoad tempus, vel quoad alias circumstantias; et in præsenti hæc determinatio videtur esse apostolica in ipsa symboli compositione; potuit tamen Ecclesia aliquid postea addere pro temporum necessitate.

14. *Actus interni, quomodo cadere possint sub Ecclesiæ præceptum.*—Neque contra hoc obstat quod actus credendi sit internus, nam licet Ecclesia non possit præcipere actus mere internos per se ac præcise consideratos, nihilominus potest illos præcipere vel prohibere in ordine ad externos, quatenus isti externi ex interioribus oriri possunt, vel quatenus interni ad externos efficiendos necessarii sunt; et eadem ratione potest dirigere internos, aliquid in ordine ad illos præcipiendo, quod exterius exercendum est, et hoc modo se gerit Ecclesia in hoc præcepto. Unde in actu fidei duo distinguenda sunt : unum est, quod, postquam materia fidei est proposita, credatur : et hoc semper spectat ad divinum præceptum, ut supra visum est. Aliud est ut habeatur notitia materiæ credendæ, et hoc est, quod Ecclesia potest præcipere, aut addere in hoc præcepto; nam quia hæc notitia per actus externos et sensibiles comparatur, ideo sub ecclesiasticum præceptum cadere potest.

15. *Ad secundum in num.* 3. — In secundo argumento exaggerabatur difficultas hujus præcepti, maxime respectu hominum simplicium et rusticorum. Ad quod breviter respondemus, præceptum generaliter dari pro omnibus, quia, moraliter loquendo, sine magna difficultate servari potest a multitudine fidelium, in particulari vero accommodatum esse uniuscujusque capacitati, ut recte dixit Scotus, in 3, distinct. 25. Majoris autem claritatis gratia, et propter usum et praxim, tria possunt in usu vel effectu hujus præcepti distingui, scilicet, exterior diligentia, interior intelligentia, et memoria. Primum est, quod immediate et maxime præcipitur, et illud est in potestate cujuscumque, quia potest quilibet rusticus et ignorans interrogare, audire, et alia similia facere, quæ ad discendum necessaria sunt. Secundum, scilicet intelligentia rerum quæ dicuntur, non est æqualiter in potestate omnium audientium doctrinam fidei, et ideo unusquisque tantum obligatur juxta capacitatem suam; debent autem singuli facere quod possunt, ad intelligendum quod proponitur, quantum ad explicitam fidem sufficiat; et ideo non satis est, verbi gratia, in Latina lingua symbolum discere, vel memoria retinere illud, si quis significationem illius linguæ ignorat, quia illud non est medium sufficiens ad intelligendum respectu talis personæ. Deinde si non sufficiat semel aut iterum audire fidei mysteria, oportet sæpius de illis instrui et cogitare, donec ad aliquam sufficientem intelligentiam perveniatur; et in hoc tenentur ministri Ecclesiæ, et præsertim parochi, juvare, quantum commode potuerint, simpliciores fideles, ut ad istam cognitionem perveniant, de qua obligatione sæpe in sacris canonibus monentur, et specialiter in Concilio Tridentino, sess. 24, cap. 4 de Reformatione. Denique nullus est tam rudis inter fideles, ut, si faciat quod in se est, non possit cum divino auxilio eam intelligentiam consequi, quæ ad salutem sufficiat; tum quia facienti quod in se est per priorem vocationem, Deus non negat auxilium ad cætera necessaria; tum etiam quia illa est veluti extrema necessitas, in qua minima fides potest sufficere, ut in simile attigit Augustinus, lib. de Fide et Operibus, cap. 6.

16. *Ad tertium ibid.* — Tertium argumentum attingit difficultatem de materia hujus præcepti, quomodo certa ac definita sit, quæ difficultas in toto sectionis discursu satis

explicata est; continetur enim illa materia in Symbolo Apostolico, cum aliis quæ diximus. Nec refert quod sint plura symbola; non enim est necesse omnia scire, nec tam explicite omnia credere, sicut in iis declarantur; nam hoc et nullibi præceptum invenitur, et moraliter esset impossibile respectu majoris multitudinis fidelium; satis ergo est scire Symbolum Apostolicun quoad substantiam ejus, ut dixi; an vero oporteat etiam memoria retinere illud, quod ad tertium membrum in præcedenti solutione omissum pertinebat, dicam in sectione sequenti. Neque denique obstat quod in numerandis articulis fidei, sit opinionum diversitas; nam illa differentia quasi materialis est, quatenus unus sub uno articulo plura mysteria comprehendit quam alius, vel pauciora; in re tamen eadem sunt mysteria quæ credenda proponuntur; fideles autem non tenentur illa credere sub hoc vel illo articulorum numero, sed simpliciter mysteria, quæ diximus, scire et credere.

SECTIO V.

Quando obliget hoc præceptum fidei, et ad quos actus.

1. *Quo tempore obliget præceptum fidei negativum. — Quo item tempore obliget præceptum fidei affirmativum.*—Ut hoc punctum breviter expediamus, in memoriam revocanda est distinctio supra data de obligatione hujus præcepti, partim negativa, partim affirmativa; nam in negativa nulla est difficultas; sequitur enim naturam præcepti negativi, quæ est obligare semper et pro semper, quia quod simpliciter prohibetur, nunquam licet; et similiter quoad hanc partem non obligat hoc præceptum ad specialem actum, sed solum ad carentiam omnis actus contrarii fidei, et omnis dubietatis contrariæ certitudini ejus. Altera vero pars affirmativæ obligationis subdistinguitur, ut supra dixi, in obligationem credendi quod jam est propositum, et aliquo modo scitum, seu aliquo modo apprehensum, et in obligationem sciendi quod credendum est; et de his partibus sigillatim dicemus, quia unaquæque suam difficultatem habet. Circa priorem partem, clarum est obligare hoc præceptum ad eliciendum et exercendum proprium actum internum fidei, qui consistit in firmissimo ac certissimo assensu veritatis. Proposita vero difficultas est, quando obligetur homo ad exercendos hos actus fidei. Et ratio difficultatis est, quia præceptum affirmativum ex se, licet obliget semper, non tamen pro semper, id est, non pro omnibus et singulis temporibus. Unde si ipsum præceptum non designet tempus pro quo executioni mandandum est, non obligat, nisi pro articulo necessitatis; hoc autem præceptum non designat tempus, ut per se patet, neque etiam apparet quæ sit necessitas, in qua tale præceptum obliget, et ideo difficile est certum tempus hujus obligationis præfigere.

2. *Prima sententia. — Refellitur.* — Quidam dicunt obligare hoc præceptum festis diebus, et tribuitur hæc opinio Scoto, in 3, dist. 27. q. unic., § *Quantum ad secundum*, quia ibi significat, Ecclesiam, designando tempus in quo est Deus colendus, consequenter designasse tempus in quo est super omnia amandus. Unde fit, juxta illam sententiam, præceptum charitatis Dei obligare quoad dies festos. Quod si hoc ita est, majori ratione idem dicendum erit de præcepto et actu fidei; tum quia talis actus est necessarius ad amandum Deum super omnia, sicut oportet; tum etiam quia est magis necessarius ad colendum Deum, quam amor; fidelis enim in statu peccati existens potest colere Deum, quamvis illum non amet. Nihilominus hæc sententia quoad amorem vera non est, nec communiter tenetur, ut dixi tom. 1 de Relig., lib. 1 de Festis, cap. 16. Unde neque in præsenti probanda est, quia eadem procedit ratio in actu fidei, scilicet quod licet sit aliquo modo finis illius præcepti servandi festum, non est tamen materia ejus, et præceptum non obligat ad finem, sed ad materiam. Deinde actus fidei non est simpliciter necessarius ad audiendam missam, verbi gratia, modo sufficienti ad illud præceptum implendum; satis enim est ibi adesse cum attentione, et intentione colendi Deum, vel offerendi sacrificium; quæ omnia possunt fieri, etiamsi proprius actus internus fidei non exerceatur; quamvis ergo illa sit optima opportunitas exercendi actus fidei, non possumus tamen cum fundamento dicere, quod sit necessitas præcepta.

3. *Secunda sententia.* — Secunda sententia, partim similis, partim diversa a præcedenti, docet teneri fideles ad exercendum actum fidei, non quidem in omnibus festis, neque de omnibus mysteriis, sed in illis diebus in quibus illa mysteria, quæ ex præcepto credenda sunt, celebrantur, idque cum partitione accommoda, ita ut in uno-

quoque die istorum exerceatur actus fidei circa illud mysterium quod illo die celebratur. Hanc opinionem tenuit Nider, in suo Præceptorio, ut refert Aragon. 2. 2, quæst. 2, art. 6 ; sed non habet majus fundamentum, quam præcedens opinio, quia in illis diebus non præcipitur aliquid speciale toti populo Christiano. Unde eadem est materia præcepti, et exercitium actus fidei ad summum est finis præcepti. Unde per ipsam professionem, et observantiam talis festi virtute fit quædam professio fidei illius mysterii ; in rigore autem non est necessarium ad observantiam talis diei internum actum fidei circa tale mysterium exercere, quamvis sit utile et consulendum.

4. *Tertia sententia.* — *Improbatur.* — Est ergo tertia sententia, quæ dicit solum obligare hoc præceptum ad exercendum aliquem actum fidei in hac vita ; determinationem autem temporis in particulari relinquit ipsius hominis arbitrio, quia non potest alia certa regula designari. Sed ad hanc sententiam sequitur illud incommodum, quia possit homo sine culpa nunquam exercere actum fidei in discursu vitæ, sed in tempus articuli mortis illud differre, quia si hoc relinquitur arbitrio ejus, potest illud tempus eligere, quia in rigore solum illud est tempus necessitatis; consequens autem est valde absurdum, quia est contra rectam institutionem Christianæ vitæ, cujus fundamentum est fides, unde illius actum præcedere oportet omnes alias virtutes.

5. *Duplex necessitas exercendi actum fidei explicatur.* — Ut ergo breviter hoc punctum explicemus, distinguenda est juxta supra dicta duplex necessitas exercendi actum fidei. Una est quasi per accidens, seu ratione alterius; alia est per se, seu ratione ipsiusmet fidei. Prior potest habere varia tempora, verbi gratia, quando est necessarium elicere contritionem de peccatis, aut Deum super omnia diligere, quod sine actu fidei fieri non potest. Item quando urget gravis tentatio, ad quam vincendam necessarium judicatur fide uti, juxta illud, 2 Petri 5 : *Cui resistite fortes in fide*; vel denique si occurrat occasio, in qua necessarium sit debito modo et magna fiducia orare Deum; nam id etiam non fit sine prævia fide, juxta illud : *Quomodo invocabunt eum in quem non crediderunt?* ad Roman. 10. Sed in his casibus obligatio proprie non oritur ex præcepto fidei, sed ex illo alio unde oritur necessitas, scilicet ex præcepto charitatis, vel contritionis, aut alterius similis; oportet autem ut hoc præceptum etiam habeat suum determinatum tempus, pro quo obliget.

6. *Præceptum fidei obligat ad credendum in principio usus rationis moraliter sumpto, vel conversionis ad fidem.* — *An etiam post illud tempus, et quando teneatur quis, actus fidei elicere ex præcepto ipsius fidei.* — Ulterius ergo ex parte ipsius fidei designari potest hoc tempus, ut imprimis sit ipsum initium Christianæ vitæ, ita ut moraliter loquendo statim in ipso initio obliget ; quod potest ita explicari. Nam si loquimur de homine adulto qui antea non credebat, ille, quam primum audit sufficienter fidem, tenetur statim, et sine mora vel dilatione, actum fidei exercere. Consentiunt communiter in designando hoc tempore Theologi, præsertim recentiores, qui de hoc puncto expressius disputarunt : Azor., libro 8 Instit. moral., cap. 27, quæst. 8; Valent. 2. 2, disp. 1, quæst. 2, puncto 5, § *Superest secunda quæstio ;* Sanch., libro 2 Decalog., cap. 1, numer. 2, et alii. Probatur tum ex supra dictis, quia hoc debetur auctoritati Dei revelantis, et moralis dilatio in illa occasione est quædam virtualis dubitatio, et ad quamdam duritiem cordis pertinere incipit ; tum etiam quia actus fidei tunc est necessarius ut homo possit baptizari, et fieri membrum Ecclesiæ, et capax sacramentorum ; ad hoc autem tenetur homo, statim ac moraliter potest, ut constat ex ipsa Christi institutione, et rectæ etiam vitæ directione in ordine ad suum finem. Si vero loquamur de homine in pueritia baptizato, ille cum pervenit ad ætatem adultam, tenetur etiam statim, moraliter semper loquendo, ut dixi, actum fidei exercere, ut se et omnia sua possit in Deum ordinare : hoc non aliunde probatur, nisi quia non potest commodius tempus assignari, et quia illud est valde opportunum, et moraliter necessarium ad bonam institutionem vitæ Christianæ; potestque hoc declarari ex illa celebri opinione divi Thomæ 1. 2, quæst. 89, art. 6, quod puer, perveniens ad usum rationis, tenetur statim se convertere in Deum finem naturalem, et ex pura lege naturali ; si enim illud, *statim*, prudenter explicetur, id est, ut non metaphysice restringatur ad primum instans, sed ad moralem quamdam durationem brevem, sententia est valde consentanea rationi : igitur, servata proportione, idem dicendum est in homine Christiano in ordine ad finem supernaturalem, quem sola fides sufficienter proponit. Post illud vero

tempus, si homo servavit præceptum, et fidem exercuit, raro, vel fortasse nunquam occurrit dicta obligatio exercendi actus fidei, nisi quando tentatio aliqua contra ipsam fidem, vel interna, vel externa, occurrit, cui per actum fidei resistere necesse sit, quia tunc illa necessitas non est extrinseca, sed ipsiusmet fidei. Et ad hoc pertinet tempus in quo necessarium fuerit confiteri fidem, præcipue coram tyranno; verisimile etiam est in articulo mortis iterum recurrere hanc obligationem propter periculum, et in hoc etiam nobiscum sentiunt Valent., Sanchez et Azor, supra citati. In aliis vero temporibus vitæ sufficienter impletur hoc præceptum, exercendo alios actus religionis, charitatis, aut spei, quia regulariter non fiunt sine usu fidei; et hæc de prima obligatione.

7. *Exponitur præceptum addiscendi fidem. — Præceptum fidei obligat ad tenendum memoria mysteria fidei, quæ sunt in præcepto.*— Circa aliam obligationem addiscendi fidem, supponendum est postulari a fidelibus ut sciant illas res fidei quas credere tenentur, ita ut memoria illas retineant quantum in ipsis est. Hoc docent manifeste Concilia supra citata, præsertim Rhemense, cap. 1, et Moguntinum, cap. 45; et Augustinus, lib. de Fide et Operibus, cap. 6 et 9, et lib. de Fide et Symbolo, a principio, et Sermonibus in vigilias Paschæ et Pentecostes, et omnes Doctores. Ratio est, quia merito postulatur ab homine Christiano ut sit paratus ad exercendam vel profitendam fidem suam, quantum oportuerit. Circa hanc etiam obligationem duplex dubitatio occurrit. Prima est, de qua memoria hoc intelligendum sit, an tantum de memoria rerum, vel etiam de memoria verborum; sed prioris affirmativa resolutio certa est, quia illa est maxime necessaria ad usum fidei, et de illa maxime loquuntur Concilia et Doctores.

8. *Quid de memoria verborum dicendum.*— De posteriori vero sunt opiniones. Nam Medina, supra, et alter Medina, Codice de Oratione, cap. decimo, partem negantem tenent, quia neque illa memoria est per se necessaria, nec invenitur sufficienter præcepta. Contrarium vero sensit Paludanus, dicta dist. 15, quæstione 5, et sequitur Navar., dicto cap. 11, et in lib. de Oratione, ad cap. 4 de Consecratione dist. 1. c. 20. Et potest fundari maxime in dicto Concilio Rhemensi, et dari potest ratio, quia hæc memoria verborum est necessaria communi populo, et ad conservandam memoriam rerum, et ad profitendam fidem, quando oportuerit. In hoc puncto unum est certum, scilicet non esse obligationem gravem retinendi memoria verba Symboli, vel præceptorum, ita ut sit peccatum mortale hoc omittere. Ita explicat suam opinionem Navar. supra; et ratio esse potest, quia vel de præcepto non satis constat, quia nec ab aliquo Pontifice, nec in aliquo Concilio generali latum invenitur; vel quia alii canones, qui de hoc loquuntur, de substantia mysteriorum sufficienter intelliguntur; vel certe quia materia illa levis est, si præcise in verbis vel in eorum ordine sistatur. Probabile autem est, si ex pura negligentia hoc omittatur, non carere aliqua culpa saltem veniali, ut Navar. etiam dicit, quia præter canones, qui hoc insinuant juxta communem usum Ecclesiæ, talis negligentia censetur aliquo modo culpabilis, et in aliis aliquando scandalum generat. Si vero quis mediocrem diligentiam adhibeat, et nihilominus ob naturalem defectum vel incapacitatem verba retinere non possit, facile poterit ab omni culpa excusari.

9. *Dubium.* — *Solutio.* — Aliud breve dubium est, quia de habitibus non dantur præcepta, sed de actibus liberis; at vero memoria est quid habituale; consistit enim in actu primo, et permanet etiam quando non operamur; quomodo ergo potest hoc præceptum ad memoriam obligare? Respondetur præceptum quidem non obligare immediate ad habitualem perfectionem, obligare tamen ad actus quibus habitus comparantur et conservantur. Sic enim habere gratiam habitualem non est proxima materia præcepti, et nihilominus, quatenus per contritionem comparatur, et per peccatum deperditur, obligatur homo ut se disponat ad gratiam, et ut caveat ne illam amittat, postquam eam est consecutus. Sic ergo in præsenti non præcipitur immediate ipsa memoria habitualis, seu quatenus consistit in actu primo, sed præcipitur diligentia necessaria ad acquirendam vel conservandam illam, quia necessaria est ad convenientem vitæ institutionem, et ad fidei usum. Et hinc intelligitur id, quod præcipue intendimus, nempe quando et ad quos actus hoc præceptum quoad hanc partem obliget; per se enim et immediate non obligat ad ipsum supernaturalem actum fidei, vel ad exercitium ejus; hæc enim obligatio jam explicata est; sed obligat ad quamdam præviam dispositionem, seu præparationem quasi physicam

ad illum actum qui consistit in apprehensione, seu applicatione objecti, et ideo immediate obligat hoc præceptum ad eam diligentiam faciendam, quæ sufficiat ad acquirendas et ad retinendas species talium rerum aut verborum. Ad hanc autem diligentiam obligatur homo quam primum potest, quia est necessaria ad omnem usum fidei; postquam vero homo acquisivit hanc notitiam, tenebitur postea aliquos actus interdum iterare, quantum illi necessarium fuerit, ne res illæ memoria excidant. Unde fit ut talis obligatio non sit æqualis in omnibus, sed esse poterit major vel minor, seu frequentior in uno quam in alio, juxta cujusque capacitatem et necessitatem.

SECTIO VI.

Utrum obligatio hujus præcepti sit æqualis in omnibus fidelibus.

1. *Præcepti negativi obligatio æqualis est in omnibus.* — Materia hujus dubitationis, ut ex ejus discursu constabit, non est hujus loci propria, sed ad materiam de statibus magis pertinet; tamen, quia cæteri Doctores illam hic attingunt, et est moralis, raroque de statibus in scholis tractatur, brevissime illam expediemus. Supponimus autem non esse sermonem de obligatione negativa seu privativa hujus præcepti; nam hæc sine dubio de se æqualis est omnibus fidelibus; nam omnes tenentur æquali certitudine credere, quæ omnem dubitationem deliberatam excludat, et æqualiter tenentur omnem errorem contra fidem cavere. Dico autem, æqualiter, quantum ad substantiam obligationis et præcepti; nam quoad circumstantias, ratione officii vel doctrinæ, poterit esse in uno gravior obligatio, quam in alio. Item non est quæstio de obligatione quasi hypothetica, qua, supposita sufficiente propositione fidei, credere tenemur. Nam hæc oligatio etiam est eadem in omnibus, quamvis in ipsa propositione possit esse inæqualitas, quando uni plura revelantur seu proponuntur, quam alteri. Solum ergo superest quæstio de obligatione ad habendam et procurandam notitiam explicitam mysteriorum fidei.

2. *Error hæreticorum. — Calvini fundamentum.* — In quo puncto referri potest imprimis error hæreticorum hujus temporis, dicentium quemlibet fidelium, quantumvis simplicem, et laicum, teneri ad scienda omnia mysteria fidei, et ad legendam Scripturam, ut inde possit intelligere quæ sibi credenda sint. Unde Calvinus irridebat distinctionem Theologorum, qua usi sumus de fide explicita et implicita, quia fidem implicitam dicebat potius esse ignorantiam quamdam, ideoque nihil conferre ad salutem. Ita refert Gregorius de Valent., in suo tertio tom., disp. 1, quæst. 2, punct. 3. Verumtamen hi hæretici imponunt hominibus onus importabile, et destruunt fidem, quatenus unumquemque hominem faciunt regulam suæ fidei, quod alibi a nobis impugnatum est.

3. *Assertio catholica: præceptum fidei explicitæ non omnes æque obligat.* — Sit ergo certum non omnes fideles teneri æqualiter ad explicitam notitiam fidei habendam. Hoc patet primo, quia nullibi in Scriptura talis obligatio imponitur omnibus fidelibus, sed solum illa quam in superioribus explicuimus, ut ex locis ibidem allegatis constat. Secundo, idem probatur, quia non omnia membra Ecclesiæ sunt æqualia, ut dixit Paulus, ad Rom. 12: *Non omnia membra eumdem actum habent. Nam si totum* (inquit) *corpus esset oculus, ubi esset auditus?* ac si diceret non omnia membra Ecclesiæ obligari ad æqualiter videndum; ergo neque omnes obligantur ad æqualem fidei notitiam. Tertio, hinc dixit Augustinus, contra Epistolam Fundamenti, c. 4: *Turbam fidelium non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit;* et in lib. de Fide et Symbolo, c. 1, dicit in illo contineri illa quæ satis sunt insipientibus et rudibus; quod etiam dixit Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 5, addens, et merito, non posse omnes fideles esse in Scripturis versatos. Est etiam apud scholasticos de hac veritate celebris doctrina Gregorii, in 2 Moral., cap. 25, circa illa verba Job 1: *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos;* ubi per boves dicit significari ministros Ecclesiæ, per asinos vero communem plebem; et ad ministros dicit pertinere perfectionem fidei et doctrinæ, ad simplices vero fideles pasci ex eorum doctrina. Ratio denique est manifesta, quia communis plebs fidelium neque est capax perfectæ intelligentiæ mysteriorum fidei, neque per se potest Scripturam intelligere, aut ejus studio vacare. Unde ex contrario errore infinita confusio et dissensio inter ipsos fideles oriretur, ut in ipsis hæreticis satis docuit experientia.

4. *Ad quam fidei notitiam teneantur fideles laici ex præcepto. — Ad fundamentum Calvini in n. 2.* — Est ergo assertio Catholica, non

obligari omnes credentes ad æqualem cognitionem rerum fidei; ut autem hanc assertionem magis in particulari breviter explicemus, distinguamus omnes credentes in duas classes, laicorum scilicet et clericorum. De laicis generaliter et sine distinctione dicimus, non obligari ad fidem magis explicitam quam in superioribus sectionibus explicata est, quia nec invenitur præceptum eis impositum, unde hæc obligatio oriatur, neque etiam ratione officii vel muneris ad hoc tenentur, quia cura rerum supernaturalium ad eos non pertinet; inter ea vero quæ supernaturalia sunt, maxime computatur doctrina fidei, ejusque declaratio aut defensio; et ideo in his quæ pertinent ad perfectam intelligentiam mysteriorum fidei, potius tenentur laici implicite credere quod Ecclesia credit, et ita suo muneri satisfaciunt. Et quamvis hæc fides implicita aliquam ignorantiam includat, non tamen noxiam, quia non est de rebus necessariis ad justitiam, neque propterea illa fides inutilis est, ut objiciebat Calvinus, quia et præservat a periculis errorum, et subjicit mentem proximæ fidei regulæ nobis traditæ, quæ est in Ecclesia.

5. *Ad quam fidei notitiam habendam teneantur ecclesiastici.* — De altera vero parte fidelium, generaliter dicendum est ecclesiasticum ordinem obligari ad majorem magisque explicitam cognitionem rerum fidei. Ita docent Scholastici in tertio, distinctione vigesima quinta, et divus Thomas 2. 2, quæstione 2, artic. 6, et latius in additionibus ad tertiam partem, quæstione trigesima sexta, artic. 2; et probari potest ex illo Malachiæ 2 : *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem Dei requirent de ore ejus;* et Ezechiel. 44 : *Ipsi docebunt*, etc. Et ideo in sacerdotibus peculiariter reprehenditur et aggravatur ignorantia, Jerem. 2 : *Sacerdotes non dixerunt ubi est Dominus, et tenentes legem nescierunt me.* Unde Symmachus Papa, in epistola ad Laurentium, Mediolanensem Episcopum, sic inquit : *Vilissimus reputandus est si non præcedat scientia et sanctitate, qui honore præstantior est.* Et habetur capite *Vilissimus*, prima, quæst. 1. Idem docet Gregorius in citato loco, et libro primo Pastoralis, cap. 1. Ratio vero clara est, quia ad ecclesiasticos pertinet docere laicos, et illuminare illos de rebus fidei; ergo ad majorem cognitionem earum tenentur. Deinde quod Petrus ait, 1 Canon., c. 3 : *Parati rationem reddere ejus, quæ in nobis est fidei*, maxime pertinet ad ecclesiasticum statum ; ad id autem necessaria est major doctrina, ut per se est manifestum : ergo, etc.

6. *An obligatio sciendi mysteria fidei sit æqualis in omnibus ecclesiasticis. — Quæ obligatio sit in sacerdotibus simplicibus.—Quæ in parochis.*—Statim vero occurrit inquirendum, an hæc obligatio sit æqualis in omnibus ecclesiasticis, vel quomodo sit accommodanda vel distribuenda. Ad hoc breviter cum divo Thoma supra respondetur, non esse æqualem hanc obligationem in omnibus, quia non omnes habent æquale munus. Distingui ergo potest status in tres gradus. Primus est simplicium clericorum usque ad sacerdotes, qui dicuntur simplices, quia curam animarum non habent, secundus parochorum ; tertius episcoporum. De simplicibus sacerdotibus regula est, non teneri ad fidem magis explicitam, quam sit aliorum fidelium, his tamen exceptis quæ ad suum munus obeundum, utique ad conficiendum sacramentum, et similia, pertinent. Ita D. Thomas supra. Et ratio est, quia neque ex vi fidei invenitur speciale præceptum illis impositum ; ex vi autem muneris satis est, ut eam cognitionem habeant, quæ ad suum munus recte exequendum est necessaria: hæc enim obligatio quasi naturalis est, et major non est imposita. Secundo, de parochis dicendum est majorem quidem cognitionem in eis postulari, tamen ex eadem radice et proportione ; nam, ut D. Thomas supra dicit, habent potestatem, non tantum in corpus Christi verum, sed etiam in corpus Christi mysticum. Et ratione hujus posterioris potestatis habent etiam majorem obligationem, quia tenentur quoad doctrinam pascere gregem suum, et quoad mores tenentur etiam sacramentum confessionis ministrare, et ex utroque capite tenentur ad majorem doctrinam et cognitionem : nam, ut dicitur Matth. 15: *Si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadent.* De qua re videri possunt Capitula de ipsis sacerdotibus, distinctione 38; et cap. *Omnes utriusque sexus*, de Pœnitentiis et remissionibus.

7. *In episcopis major scientia mysteriorum fidei et morum requiritur.* — Tandem episcopi obligantur sine dubio ad majorem cognitionem rerum fidei et morum, ita ut per se possint et difficultates communes intelligere, et fidem defendere, si opus sit. Unde de episcopo dicitur a Paulo ad Titum primo : *Oportet episcopum esse justum, amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possit exhortari, et eos qui contradicunt arguere.* Et

ita etiam docent communiter sacri canones, ut apud Gratianum videri potest, distinctione vigesima tertia, trigesima sexta, et trigesima octava; et septimam Synodum, sessione ultima, capit. secundo; et Concilium Toletanum undecimum, in principio; et Concilium Lateranense sub Alexandro III; habetur in capite *Cum in cunctis*, De electione, et in Concilio Lateranensi, sub Leone X, sessione nona; ac denique in Tridentino, sessione septima, capite primo, et sessione vigesima secunda, capit. secundo de Reformatione. Ratio vero est, quia episcopi succedunt Apostolis, quibus maxime dictum est : *Docete omnes gentes;* item quia hac ratione ad episcopos pertinet defendere fidem, et habere etiam suffragium in Conciliis, in quibus de rebus fidei definiendis tractatur. Denique quia necessarium fuit in Ecclesia esse aliquos, ad quos ex officio pertineat exacta quædam cognitio rerum fidei, ut possit sine errore conservari; ergo maxime hoc pertinet ad gradum episcoporum. Dices satis esse ut episcopi, per se, vel per alios, possint hoc munus supplere; ergo in rigore non obligantur ad tantam cognitionem rerum fidei. Respondetur hoc adjutorium esse per accidens; ipsi autem per se obligantur, et quamvis interdum possint excusari propter occurrentes causas, vel rationes, ab illa perfectione doctrinæ quæ per se loquendo necessaria est, non tamen ab illa cognitione quæ sufficiens sit, juxta locorum et temporum opportunitates, ad suum munus digne implendum; de qua re, Deo dante, in opere de Ordine dicendum erit. Nam ex discursu facto constat verum esse, quod supra dixi, hanc obligationnem non esse propriam fidei, sed justitiæ, seu officii.

DISPUTATIO XIV.

DE PRÆCEPTO ACTUS EXTERIORIS FIDEI.

Diximus in superioribus actum fidei esse duplicem, internum videlicet et externum. Prior consistit in actu credendi, posterior vero in actu confitendi fidem, et de utroque potest interdum esse obligatio ; et ideo, postquam dictum est de interna obligatione, de externa dicendum superest, in qua tria distingui possunt, scilicet, confiteri fidem, negare fidem, et, quod inter illa medium est, occultare fidem, et de his tribus suo ordine dicemus. Quamvis vero affirmatio sit prior negatione, quia tamen præceptum prohibens negationem fidei facilius est, et ab illius cognitione aliquo modo pendet intelligentia præcepti affirmativi, ideo ab illo negativo initium sumemus.

SECTIO I.

Utrum negare fidem semper sit prohibitum et intrinsece malum.

1. *Error Elesaitarum, et Priscillianistarum.* — Quidam antiqui hæretici, dicti Elesaitæ, dixerunt esse licitum negare Christum in tormentis, dummodo corde retineatur. Ita refert Eusebius, l. 6 Histor., c. 28, alias 31 ; possunt etiam pro ista hæresi citari Priscillianistæ, qui, teste Augustino, lib. de Hæresib., in 70, dixerunt posse aliquem occultare suum errorem etiam pejerando; inde enim consequi videtur idem fuisse dicturos de vera fide ; in quo errore alii etiam fuerunt, ut retuli, et impugnavi, lib. 3 de Juramento, cap. 2. Fundamentum hujus erroris esse potuit, quia fides in corde consummatur, et per internum actum satisfit Deo : exterior autem solum esse potest propter homines; ad illos autem non obligatur homo cum tanto periculo, ut teneatur tormenta sustinere, et perdere vitam, ne illos decipiat negando fidem; unde fortasse isti hæretici consequenter dicerent mendacium non esse malum, quando ad vitandum grave damnum est necessarium, vel etiam possent excusare ibi mendacium per amphibologiam, dicendo hominem sic interrogatum non teneri secreta cordis sui manifestare ; et ideo in tali negatione subintelligi hanc particulam, *ita ut tenear manifestare,* sicut reus qui fecit delictum, et a judice non juridice interrogatur, sine mendacio negat se fecisse, subintelligendo : *Ita ut tibi dicere tenear.*

2. *Assertio de fide : Nunquam licet fidem negare ob quævis tormenta.* — Nihilominus fides catholica docet semper esse prohibitum negare fidem, etiam propter tormenta, vel quæcumque nocumenta. Probatur primo ex verbis Christi Domini, Matthæi 10 : *Qui negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo ;* et in eodem sensu dixit Lucæ nono : *Qui voluerit animam suam salvam facere perdet eam ;* et addit : *Qui erubuerit me coram hominibus, erubescam et ego eum,* etc. Unde Paulus, secundæ ad Timoth. secundo : *Si negaverimus eum, et ipse nega-*

bit nos ; et ideo dixit ad Romanos vigesimo : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem;* ubi nomine oris omne signum externum intelligendum est, ut infra dicemus. Unde optime confirmatur hæc veritas ex facto Machabæorum, qui mortem sustinuerunt ne suam fidem negarent; quod si id fuit necessarium in lege veteri, profecto multo magis in nova. Unde etiam intelligimus hoc non esse malum, quia specialiter prohibitum in lege nova, sed potius per se, ac semper fuisse prohibitum, supposita fidei veritate.

3. *Probatur assertio ex communi usu Ecclesiæ.* — Secundo hanc veritatem confirmat communis consensus, et antiqua traditio Ecclesiæ, quæ hoc delictum semper reputavit magnum, et ita illud punivit, ut constat ex canone sexagesimo primo Apostolorum, ubi specialiter loquitur de clericis fidem negantibus. Sed de omnibus fidelibus loquitur Concilium Nicænum, canon. 10, 11 et 12; et Concilium Anciranum fere totum est de hac re; et Concilium Eliberitanum, canone 1 et 2; deque ipso Summo Pontifice habemus optimum exemplum in Marcellino, qui, cum ex humana fragilitate fidem in tormentis negasset, Concilium coegit, in quo et delictum suum cognovit, pœnæque se subjecit,ut habetur in primo tomo Conciliorum, et refert Nicolaus Papa, in cap. *Nunc autem,* distinct. 21.

4. *Ex auctoritate Patrum.*—Tertio, docent hanc veritatem sancti Patres; Augustinus, de Fide et symbolo, capite primo : *Fides officium a nobis exigit et cordis et linguæ ;* et libro Contra mendacium, cap. 6, dicit esse perniciosissimum negare fidem ; et tractatu 66 in Joannem, inquit : *Quanta vita est confiteri Christum, tanta mors est negare Christum ;* et in tractatu centesimo decimo tertio, optime declarat non solum negare Christum, illum qui negat ipsum esse Deum aut Messiam, vel quid simile, sed etiam eum qui negat se esse Christianum ; nam Petrus solum negavit se esse discipulum Christi, et nihilominus illi prædixit Christus : *Ter me negabis,* quia qui negat se discipulum, negat magistrum, quia correlativa sunt, et ita ex hoc facto Petri obiter etiam confirmatur catholica veritas. Eamdem veritatem contra dictum errorem docuit Origenes, citatus ab Eusebio cum illo consentiente in citato loco; sic etiam Nazianzenus, oratione quadragesima tertia in nonam Dominicam, dixit in fide non esse utroque poplite claudicandum. Optime vero et frequenter hanc veritatem inculcat Cyprianus, epistola 10 ad Clerum, et 11 ad Martyres, et 12 ad Plebem, ubi peccatum negandi fidem summum ac gravissimum appellat; et in epistola 72 ad Stephanum inquit : *Quid majus possit esse delictum, aut quæ macula deterior, quam adversus Christum stare?* et in epistola trigesima, quæ est cleri Romani ad eumdem Cyprianum, dicitur hoc esse ingens et immensum delictum.

5. *Probatur ultimo ratione.* — Probatur ultimo ratione, quia negatio fidei exterior vel fit ex animo interiori relinquendi internam fidem et confitendi illam esse falsam, et sic est propriissima infidelitas, de cujus malitia infra dicendum est, quia potissime in actu interiori consistit : vel fit animo ficto, et sic etiam est per se mala, et ideo semper et pro semper est prohibita : nunquam ergo licet; et imprimis si id fiat propria sponte, sive cum interrogatione, sive absque illa, nullam habet vel apparentem excusationem, ut a fortiori ex dicendis patebit; si vero fiat per externam coactionem, quantumvis acerba sit, non sufficit ad excusandum. Ratio est, quia talis coactio ex parte subjecti seu operantis non aufert libertatem sufficientem ad peccandum, vel servandum præceptum, ut constat ex 1. 2, quæst. 6, art. 5; ergo ex hac parte non excusat. Deinde ab objecto non aufert deformitatem, quia est illi ita intrinseca, ut sit ab illo inseparabilis : ergo semper talis negatio mala est et prohibita, etiamsi propter vitanda quæcumque mala pœnæ fiat.

6. *Quæ malitia sit in hoc peccato.* — Quod si interrogetur quæ sit hæc malitia, respondetur imprimis esse malitia mendacii, quæ ita est inseparabilis, ut propter nullam causam mentiri liceat, ut late ostendit Augustinus, libro contra Mendacium, capite vigesimo. Neque potest excusari a mendacio talis responsio propter amphibologiam per verba subintellecta, *quod non teneor respondere,* quia revera teneor; nam, ut infra ostendam, in tali casu etiam occultare veritatem malum est; ergo signum est intervenire obligationem manifestandi veritatem. Deinde talis obligatio non recte comparatur cum obligatione rei ad respondendum judici interroganti; nam in judicio obligatio respicit jus ipsius superioris, vel judicis interrogantis, et ideo si ille non habet potestatem interrogandi, nec reus habet obligationem respondendi. At vero in præsenti hæc obligatio non fundatur in potestate tyranni interrogantis, sed in jure ipsius Dei, de

cujus fide et veritate interrogatur Christianus, ideoque, quamvis non juridice, sed tyrannice interrogetur, sive a proprio rege, sive a quocumque alio, tenetur sincere et proprie veritatem fateri, et ideo semper est mendacium in illo articulo fidem negare : unde etiam fit ut sit mendacium valde perniciosum, tum quia est contra ipsum divinum honorem, tum etiam quia est contumeliosum christianæ religioni et Ecclesiæ Christi, et ideo tale mendacium gravissimum peccatum est.

7. *Quale peccatum sit negare fidem in actu externo.* —Sed quæret ulterius aliquis contra quam virtutem sit hoc peccatum; videtur enim esse contra religionem, quatenus est contra honorem Dei, vel contra charitatem, vel contra justitiam legalem Ecclesiæ debitam, quatenus est ipsi Ecclesiæ injuriosum, vel contra fortitudinem, quatenus propter humanum timorem honestas relinquitur; non autem videtur esse contra fidem, cum ipsa semper retineatur corde, ut supponimus; in contrarium vero est, quia hoc præceptum, de quo tractamus, est proprium virtutis fidei; ergo violatio ejus erit contraria fidei, et non aliis virtutibus. Respondeo ad virtutem fidei duo officia pertinere, scilicet credere, et confiteri fidem, et in utroque inveniri propriam honestatem pertinentem ad virtutem fidei, ex ea parte, qua spectat ad piam voluntatis affectionem; quod de actu credendi manifestum est, et ad præsens non spectat. De actu vero confitendi fidem probatur, quia excellentia divinæ veritatis non solum a nobis postulat ut ita sentiamus, sicut ille dixit, sed etiam ut ita loquamur, juxta illud Psalmi, centesimi trigesimi quinti : *Credidi, propter quod locutus sum*, et primæ ad Corinthios quarto : *Credimus, propter quod et loquimur.* Et ita confessio fidei, quasi secundario et consequenter nititur in eadem divina veritate, quia est significativa veritatis a Deo revelatæ; et ideo talis actus propriam et specialem habet honestatem distinctam ab honestate religionis, charitatis aut fortitudinis, quamvis talis actus possit etiam fieri ex motivis illarum virtutum. Sic ergo præceptum hoc, quatenus est de confessione fidei, est proprium hujus virtutis, et consequenter negatio, illi contraria, est etiam per se et proprie contra virtutem fidei, quoad actum secundarium ejus, ut sic dicam, et ideo non est necesse ut per talem actum perdatur interna fides; neque etiam repugnat quod tale peccatum possit esse contra alias virtutes; nam sæpe idem actus habet plures malitias juxta diversas circumstantias : una autem solet esse primaria, quæ repugnat objecto magis proprie virtutis, et talis est in præsenti actu malitia confessioni contraria.

8. *Negatio fidei explicita est, vel implicita.* — *Explicita negatio per verba fit, vel etiam per facta.* — Tertio, interrogari potest quibus modis hæc negatio contingat, ita ut sit fidei contraria. Respondeo varios esse modos, qui varie etiam subdistingui possunt. Primo enim quædam esse potest negatio explicita, de qua nunc tractamus; alia est implicita et quasi indirecta, quæ magis pertinet ad illicitam occultationem fidei, de qua infra dicturi sumus. Secundo, hæc negatio fieri potest vel per verba, et tunc est maxime clara, et directa, quam nunc exponimus; potest etiam fieri et rebus et factis, quatenus etiam signis, in rebus vel factis consistentibus, solemus mentem nostram explicare; sed quia res et facta non sunt signa tam expressa, nec ita ex instituto ad solum significandum imposita, sicut verba, ideo illa negatio obscurior est, et peculiarem habet difficultatem, et ideo de illa proprias sectiones instituemus.

9. *Negatio fidei per verba interdum fit negativis modis.—Negat fidem qui negat se esse Christianum.* — Tertio, potest dividi modus negandi fidem verbis in mere negativum et affirmativum. Prior committitur multis et variis modis : primo, negando Christum vel esse Messiam, vel esse Deum, vel aliud simile mysterium sive ad Deum, sive ad Christum pertinens, et sive in particulari, sive in generali negando veritatem fidei Christianæ; nam hæc omnia sunt manifeste contraria confessioni fidei. Secundo etiam committitur hoc crimen, negando certitudinem fidei aliquo ex dictis modis, vel ostendendo dubitationem circa illam. Ratio est supra facta, quia, ablata certitudine, aufertur vera ratio fidei Christianæ, unde ejus confessio a nobis exigit ut omnem firmitatem in illius assensu ostendamus. Denique eodem modo negatur fides, quando homo negat se esse Christianum, ut supra cum Augustino, tract. 113 in Joan. dicere cœpi : *Debemus*, inquit, *advertere non solum ab eo negari Christum, qui dixit eum non esse Christum, sed ab eo etiam qui, cum sit, negat se esse Christianum.* Et idem tradit Hieronymus super cap. 1 ad Titum, circa finem, et refertur in cap. *Existimat*, 11, quæst. 3. Idem habet Abulensis, Matth. 10, quæst. 130. Estque ratio clara, quia qui negat se esse

Christianum, negat se credere in Christum; nam hoc est quod nomine Christiani significatur; ergo negat fidem Christi; et hac ratione Ecclesia merito ut martyres celebrat, qui, ne negarent se esse Christianos, vitam perdiderunt; et e contrario illos judicat apostatas quoad externam actionem, qui tyranno interroganti an sint Christiani, negando respondent, præterquam quod qui hoc negat, virtute confitetur se aliam religionem profiteri; quia alicujus religionis esse supponitur.

10. *Nota.* — Hoc autem ultimum limitant et merito Theologi moderni, ut intelligatur quando fidelis intuitu religionis interrogatur de christianitate, ita ut qui interrogat, per Christianum intelligat talis rei et religionis professorem; nam contingit ut sub hoc nomine alia conditio personæ intelligatur, ut, verbi gratia, in bello inter infideles et Christianos, infideles Christianorum nomine hostes suos intelligunt, nihil de religione curando; et inter Indos, ipsi per Christianos intelligunt peregrinos homines ad se venientes; ac denique sæpe nomen Christiani accipitur ut nomen nationis, non religionis; et tunc negare se esse Christianum, non est contra confessionem fidei, quia responsio intelligenda est ad mentem interrogantis, et ideo perinde est ac si negaret se esse hostem, vel esse Lusitanum. Ita docent moderni expositores, ad quæst. 2 D. Thomæ, art. 3; Azor., tomo 1 Institutionum moralium, l. 8, cap. 27, quæst. 1 et 2; Sanchez, libro 2 Decalog., cap. 4, num. 8, et alii. Addunt vero isti auctores in illa responsione committi saltem peccatum veniale officiosi mandacii. Dico tamen, si respondens sciat prudenter et recta intentione respondere, etiam posse mendacium excusare, quia cum in eo casu non intercedat divinus honor, et interrogans non habeat jus interrogandi, habet locum intelligentia supradicta, quod non tenetur se manifestare; et ita sentit Navar., lib. 5 Consiliorum, consilio 10, alias 15, numero 2, sub titulo de Hæreticis.

11. *Interdum vero fit modis affirmativis.— Negans se esse clericum vel religiosum, quamvis sit, non peccat contra fidem.*—Alter modus, ad hanc partitionem pertinens, est affirmativus, videlicet quando affirmando unum, consequenter seu virtute negatur aliud, et hoc modo negat fidem qui, interrogatus an sit Turca vel Lutheranus, id audet affirmare; nam cum istæ religiones aut sectæ sint contrariæ, qui unam affirmat, negat aliam, imo in illo actu plus malitiæ esse videtur quam in mera negatione. Est enim duplex malitia: altera negationis veræ fidei, altera superstitionis, profitendo falsam fidem. Est autem hic adhibenda cum proportione limitatio supradicta, quod interrogatio fiat intuitu religionis, illius professorem sub illo nomine intelligendo; nam si accipiatur, ut nomen nationis, vel muneris, sive officii, aut aliquid hujusmodi, cessat negatio fidei propter rationem supra factam, quæ hic facile cum proportione applicari potest : quod autem diximus de nomine *Christiano*, intelligendum etiam est de nominibus æquivalentibus, etiamsi fortasse ab hæreticis inventa sint, et in contumeliam Christianorum imposita, ut sunt hoc tempore nomen *Papistæ*, *Romanistæ*, *Pontificii*, et similes; nam cum per has voces eadem res significetur, parum refert quod ab his vel illis, vel hac intentione, vel illa sint impositæ; nam semper eadem res negatur, ac proinde æque repugnat confessioni fidei. Ulterius vero observari oportet hoc esse intelligendum de nominibus, ut ita dicam, adæquatis religioni christianæ, quia tunc negatio est totius religionis; non est autem idem, si interrogatio fiat sub aliquo nomine inadæquato, ut est nomen clerici, sacerdotis, religiosi, et ideo si sacerdos inter hæreticos interrogetur an sit sacerdos, licet neget, non negat fidem, ut recte observavit Cajetanus, in Summa, verbo *Habitus*, quia potest esse Catholicus, etiamsi non sit sacerdos; et ideo, licet fortasse venialiter mentiatur, nihilominus non erit fidei proditor; imo, si sapiat, venialem culpam poterit etiam excusare modo supra dicto, ut expresse notavit Navar. Et idem est de nomine clerici aut religiosi. Item de quacumque actione, sine qua potest subsistere fides, ut si interrogetur sacerdos an sacrificaverit, vel soleat missam facere, quamvis neget, non negat fidem, et potest excusare mendacium modo dicto; et per hæc poterit de similibus judicari.

12. Ultimo adverto D. Thomam 1. 2, quæst. 13, art. 1, in corpore, et ad tertium, inter alios modos negandi fidem verbis, posuisse blasphemiam, quia vel formaliter vel virtute continet aliquid falsum de Deo, ut ibi notavit Cajetanus. Existimo tamen hoc esse potius materialiter intelligendum, quam formaliter, quod etiam sentiunt alii moderni expositores ibi, quia blasphemia formaliter est peccatum religioni contrarium; et ideo de illa in hac materia nihil amplius dicam, sed videri pos-

sunt quæ dixi in tom. 1 de Religione, tract. 3, l. 1, a cap. 3, usque ad fin.

SECTIO II.

Utrum detur præceptum confessionis fidei, et quando obliget.

1. *Datur præceptum de confessione fidei.*— De substantia hujus præcepti nulla est difficultas; certum est enim teneri fideles, ex divino præcepto, ad confitendam, vel (quod perinde est) ad ostendendam exterius fidem suam. Ita docet divus Thomas 2. 2., quæst. 3, art. 2, et ibi expositores omnes, et reliqui Theologi in 3, dist. 25; Sylvest., Angel., et alii Summistæ, verbo *Fides;* Valentia, in 3 tom., disp. 1, quæst. 3, puncto 2; Azor, tom. 1 suarum Institutionum moralium, l. 8, c. 7; et Toletus, in Summa, l. 4, c. 2. Et probatur sufficienter verbis Pauli ad Roman. 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem,* utique conservandam; nam interna fides est necessaria etiam ut medium ad obtinendam justitiam; confessio autem fidei est necessaria ad eamdem justitiam conservandam, vel (quod perinde est) ad salutem æternam consequendam, quæ est necessitas præcepti. Ratio autem quæ a D. Thoma insinuatur, est, quia illud cadit sub præceptum, quod est necessarium ad finem charitatis Dei et proximi, juxta illud Pauli ad Titum, 1 cap.: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et fide non ficta;* sed confessio fidei interdum est necessaria ad charitatem Dei et proximi, ut ex dicendis patebit; ergo de illa datum est præceptum.

2. *Quæstionis difficultas exponitur.*— Difficultas vero præcipua, quam etiam attigi l. 6 Defensionis fidei, cap. 9, est in designando tempore pro quo obligat hoc præceptum. Ad quam explicandam adverto imprimis hanc fidei confessionem fieri posse tum verbis, tum etiam rebus et actionibus externis, sicut de negatione fidei diximus; est enim eadem ratio, videlicet, quia non solum verbis, sed etiam rebus et actionibus mens manifestatur; confitemur ergo fidem, quando symbolum fidei ore proferimus, et quando Christum exterius adoramus, vel missam audimus; item portando rosarium, vel aliquid simile fidem nostram ostendimus. Unde fit duplicem distingui posse confessionem fidei, materialem scilicet unam, alteram vero formalem; materialis est, quæ fit intuitu alterius virtutis, re ipsa tamen et ex se continet externam significationem fidei internæ, ut verbi gratia, sacrificare Deo, per se actus est religionis; quatenus vero a fideli fit ritu a Christo instituto, est quædam professio Christi, et ita est confessio quædam fidei, materialis tamen: formalis ergo confessio est, quando per se et ex directa intentione verbum, vel signum externum fit ad ostendendam fidem internam.

3. *Pro quo tempore urgeat præceptum confessionis materialis.* — Si ergo loquamur de confessione materiali, facile est tempora illius assignare: nam, quoties actus religionis ex obligatione exercendus est, toties occurrit necessitas confitendi fidem. Item quando occurrit necessitas docendi vel instruendi proximum de mysteriis fidei, vel confortandi illum aut exhortandi ne a fide deficiat, tunc consequenter est necessitas confitendi fidem, quia non possum alium docere, nisi ego fidem meam proferam, ut ex Augustino statim citando sumitur. Hæc tamen non videntur sufficere ad explicandam propriam obligationem præcepti de quo tractamus, quia proprius actus ejus est formalis confessio; nam materialis ad alia præcepta pertinet, ut in priori exemplo illa necessitas spectat ad virtutem religionis; in posteriori vero pertinet, vel ad virtutem charitatis proximi, seu misericordiæ, ex qua teneor subvenire proximo in spirituali necessitate, vel ad justitiam, si ratione proprii officii teneor proximum docere, seu in fide instruere; superest ergo difficultas, quando, seu pro quo tempore obliget hoc præceptum ad formalem fidei confessionem.

4. *Pro quo tempore obliget præceptum confessionis formalis fidei. — Subtractio divini honoris triplex, et quæ sit contra fidei confessionem.* — In quo puncto D. Thomas, supra, et alii Doctores allegati duo tantum tempora hujus necessitatis assignant. Primum est, quando honor Deo debitus ab homine exigit confessionem fidei, quia desistendo ab illa, subtrahit Deo debitum honorem; hic articulus necessitatis optime indicatur illis verbis Christi, Luc. 9 : *Qui erubuerit me et meos sermones,* etc., nam erubescere aliquid minus esse videtur, quam negare: est ergo non confiteri, quando Christi honor periclitatur; et hoc etiam significavit aliis verbis: *Qui non confitetur me coram hominibus,* id est, consulens honori meo; et id exigit, non ut aliquid consilii, sed præcepti, ut ex aliis adjunctis verbis constat. Unde merito dixit Augustinus, in Psalm. 115: *Non perfecte credunt, qui quod credunt nolunt loqui;* et

Chrysostomus, seu auctor imperfecti in Matth., homil. 25, inquit: *Non solum ille proditor est veritatis, qui transgrediens veritatem palam mendacium loquitur, sed etiam qui non libere veritatem pronunciat, quando oportet;* tempus autem hujus necessitatis communiter assignatur, quando fidelis publice et a tyranno de fide sua interrogatur, quia tunc est necesse confiteri, et debitum honorem Deo non subtrahere; de quo temporis articulo iterum in sectione sequenti dicendum occurret; nunc solum adverto subtractionem divini honoris quamdam esse meram negativam, quia, scilicet, non defero Deo honorem, cum possem; et hæc non satis est ad inducendam prædictam necessitatem præcepti, quia non quoties possum, teneor exercere honorem circa Deum, ut per se constat. Alia est subtractio honoris contraria divino honori, quæ contingit quando, ex eo quod nolo confiteri fidem apud infideles, diminuitur notabiliter existimatio de Deo, vel de fide et religione ejus; nam tunc illud imputatur homini non confitenti fidem, tanquam subtrahenti contrarie honorem Deo. Potest etiam intelligi quædam subtractio privativa, ut, verbi gratia, quando confitendo fidem, magnus honor et gloria Deo accresceret, qua privatur propter defectum confessionis meæ fidei; et hoc multi putant sufficere, ut confesssio sit in præcepto pro illo articulo, etiamsi ex carentia confessionis antiquus honor, quem jam Deus habebat apud illos homines, non diminuatur; sed de hoc non potest alia regula certa tradi, nisi obligatio charitatis Dei; illa enim sola potest tunc obligare, et raro, ut existimo, obligabit, nisi vel ob necessitatem proximorum, vel quia fama (ut sic dicam) seu existimatio de Deo simul diminuitur.

5. *Alius articulus necessitatis, pro quo viget confessionis fidei præceptum.* — Alius articulus necessitatis a D. Thoma positus, est utilitas proximi, quæ tanta esse debet, ut moralis necessitas censeatur, qualis est si mea confessio necessaria reputetur, ne alii fideles inconstantes sint, et a fide deficiant, vel fortasse quia exemplo meæ confessionis alii infideles excitabuntur, et convertentur ad fidem, vel denique quia alii fideles indigent mea confessione, ut instruantur et doceantur in fide, quos fere casus posuit Augustinus, serm. 181 de Tempore, et illos postea ad hoc reducit, ut mea confessio necessaria sit propter Ecclesiæ unitatem; et ideo dixit in libro de Fide et Symbolo, in principio: *Salvi esse non possumus, nisi et nos ad salutem proximorum etiam ore profiteamur fidem;* quando vero in particulari tanta sit utilitas, vel necessitas proximi, ut præcisam obligationem inducat, arbitrio prudentis judicandum est, nam regula omnino certa assignari non potest; communiter tamen censetur hæc necessitas urgere, quando fideles publice a tyranno interrogantur; quam regulam tractabo commodius sectione sequenti.

6. Adhuc vero superest difficultas, quia obligatio confitendi fidem in dictis casibus non pertinet ad fidem, sed ad charitatem Dei vel proximi, ut ex declaratione illorum casuum manifeste constat; hic autem inquirimus tempus pro quo ipsummet præceptum fidei obligat. Et explicatur amplius: nam illæ occasiones confitendi fidem, tantum evenire solent per accidens ex persecutione tyranni, vel ex infirmitate aut ignorantia proximorum, ut communiter Doctores explicant; at confessio fidei per se necessaria est ad perfectionem, et honestatem quasi substantialem vitæ Christianæ, ut satis significavit Paulus in dicto loco ad Roman. 10; ergo habere debet suum tempus pro quo per se et ab intrinseco obliget sine alio accidentario eventu.

7. *Assignatur tempus quando præceptum confessionis fidei obligat per se.* — *Nota.* — Propter hoc addendum censeo, primum tempus, in quo per se obligat hoc præceptum, esse tempus recipiendi baptismum; nam inter alia, propter quæ illud sacramentum fuit institutum, unum et ex præcipuis est, ut sit professio exterior fidei, quæ idem valet, vel quid majus est quam confessio fidei. Qui autem ante ætatem adultam baptismum receperunt, quia jam non possunt per illum tanquam per proprium actum ostendere fidem suam (non enim possunt illum iterum recipere), tenebuntur profecto, per se loquendo, aliis actibus exterioribus fidem suam et professionem ejus, quam in baptismo receperunt potius quam fecerunt, aliquibus signis exterioribus ostendere, quam primum moraliter possint; imo existimo hoc fieri debere aliquibus temporibus in discursu vitæ, ita ut unusquisque aliis fidelibus, inter quos vivit, catholicum et fidelem se ostendat. Quia vero, exercendo alios actus exteriores religionis Catholicæ, hæc demonstratio et exterior significatio sufficienter fit, ideo ordinarie, et per se loquendo, non occurrit occasio in qua specialiter obliget illa formalis confessio fidei propter internam fidem ostendendam; sæpe enim contingit in præceptis affirmativis, ut occasio exercendi unum ex obligatione ces-

set, quia per observationem alterius præcepti cessat necessitas, in qua alterum obligare poterat; et ob hanc fortasse causam auctores non assignant tempus hujus necessitatis, nisi in illis occasionibus extraordinariis, et quasi accidentariis. In quibus etiam addo posse obligationem pertinere ad proprium fidei præceptum, vel ex parte Dei, si honor ejus, in quantum est fidei auctor et assertor, periclitetur; ut si propter defectum confessionis fidei, religio Christiana falsa existimari possit, vel auctorem ejus falsum dixisse; vel etiam ex parte ipsiusmet hominis, si propter non confitendam fidem nimio timori locum daret, et se exponeret periculo vel deficiendi a fide, vel ostendendi inconstantiam in illa. In his enim et similibus casibus, ipsamet fides et pia affectio obligare potuerunt ad ejusdem confessionem. Et hæc sunt quæ, stando in jure divino, de tempore hujus obligationis dicere possumus. Ex jure vero ecclesiastico, introducta est obligatio peculiaris confitendi fidem certis temporibus, et juxta præscriptam formam in proprio quodam motu Pii IV, juxta ea quæ præcepta erant in Concilio Tridentino, sess. 24 et 25 de Reformat. De hac vero obligatione nihil in præsenti dicere necesse est; pertinet enim ad alios peculiares casus de iis qui beneficium recipiunt, vel ad episcopatum, prælationem, magisterium, vel alium similem gradum promoventur; qui autem plura de illa videre desideraverit, legat Sanches, in novissimo opere morali super Decalogum, lib. 2, cap. 15, et Garciam, de Benef.. part. 3, c. 3.

SECTIO III.

Utrum occultare fidem sit prohibitum, aut permissum, vel interdum necessarium.

1. Occultatio fidei medium quid est inter confessionem et negationem fidei; nam qui occultat veritatem, nec mentitur, nec verum dicit; potest autem hæc occultatio intelligi quasi mere negative, qualis esse potest in quocumque tempore, etiam quando non occurrit occasio confitendi fidem; et de hac nulla est quæstio, quia non solum permissa, sed etiam humano modo necessaria est, quia non potest homo semper esse in actuali suæ fidei professione: quotiescumque autem a professione cessat, potest dici occultare fidem suam illo modo; alio ergo modo occultatio sumitur quasi positive, vel physice, vel moraliter loquendo, et potest etiam dici occultatio formalis, quia nimirum occurrente morali occasione confitendi fidem, homo non vult ea uti, vel fugit illam, et de hac in præsenti tractamus.

2. *Aliquando prohibitum est occultare fidem. — Aliquando vero non est malum. — Nonnunquam necessarium, et quando.* — De occultatione igitur fidei sic intellecta, tria videntur certa et clara. Primum est, aliquando esse prohibitum : hoc convincitur ex dictis in sectione præcedenti; nam occultare fidem et confiteri fidem, ad minimum sunt privative opposita, tanquam actio et omissio; ergo quoties confessio præcipitur, occultatio prohibetur; sed ostensum est confessionem sæpe præcipi; ergo tunc occultatio prohibetur. Secundum est, occultationem hanc non semper esse malam vel prohibitam, sed esse posse licitam, et honestam. Probatur, quia non prohibetur ex vi præcepti negativi, cum ipsa sit quædam negatio, seu privatio, vel omissio, sed prohibetur consequenter ex vi præcepti affirmativi; sed præceptum affirmativum non obligat pro semper, ut dictum est; ergo neque occultatio fidei est semper, et pro semper prohibita. Tertio, certum est aliquando non solum esse melius, sed etiam esse posse necessarium, seu obligatorium, occultare fidem suam, videlicet, quando id fieri potest sine scandalo, et sine injuria Dei aut fidei, et aliunde, ex manifestatione propriæ fidei, utilitas proximorum non speratur; tunc enim, regulariter loquendo, consilium erit non se prodere; quod si vita periclitetur, et persona sit ad aliorum commodum necessaria, illud erit necessarium. Ita sumitur ex Divo Thoma, dict. art. 2, ad 3; Sylvestro et Angelo, verbo *Fides*, qui dicunt interdum esse reprehensibile se prodere. Toletus autem, lib. 4, cap. 2, dicit esse temerarium. Et ratio est, quia non debet quis exponere vitam suam periculo sine magna causa utilitatis spiritualis, vel propriæ, vel proximorum, vel divini honoris. Item sæpe accidere potest, ut aliquis se exponat periculo negandi fidem, et ideo non facile se debet offerre ad confitendam fidem, quando periculum imminet, nisi necessitas cogat; et ita consulit Cyprianus, epistola 38; et Nicolaus Papa, in capite *Sciscitaris*, septima, quæstione prima, et favet Concilium Eliberitanum, canone 6, ubi, qui ultro irritat infideles frangendo idola, vel aliquid simile faciendo, dicitur non esse ascribendus in numero martyrum, si occida-

tur, *quia neque Evangelium* (inquit) *hoc docet, neque Apostoli hoc fecerunt;* imo, prima ad Corinth. 10, ait Paulus: *Sine offensione estote Judæis et Gentibus;* de quo canone videri potest Ferdinandus Mendoza, libro 3 in illud Concilium, a capite 85, usque ad 50, ubi erudite materiam prosequitur.

3. *Primum dubium, an quoties quis interrogatur de sua fide, teneatur eam palam profiteri. — Rationes dubitandi pro parte negante.* — His ergo existentibus certis, duo supersunt dubia. Primum est, an quoties aliquis interrogatur de sua fide, an Christianus sit, eo ipso teneatur palam confiteri fidem. Et ratio dubitandi est, quia ante interrogationem non tenetur quis se prodere, vel fidem confiteri, ut est per se clarum, regulariter loquendo; ergo neque post interrogationem tenetur. Probatur consequentia, quia interrogatio non poterit inducere obligationem, etiamsi sit a tyranno, vel malo principe, quia non habet auctoritatem præcipiendi confessionem fidei. Secundo, quia potest aliquis subterfugere, utendo verbis ambiguis, seu artificiosis; ergo tunc non peccabit. Probatur consequentia, quia neque negat fidem, neque mentitur, et quamvis fortasse interrogans decipiatur, non ideo tribuitur culpa respondenti, quia ipse non facit neque intendit deceptionem, sed permittit illam, quod sæpe licitum est. Tertio, videtur hoc posse probari exemplo Christi et Sanctorum; nam interrogati sæpe tacuerunt; ergo id etiam nobis licet.

4. *Resolutio dubii.* — Nihilominus communis sententia est teneri fidelem ad confitendam fidem, quando a tyranno infideli interrogatur de illa, quia illud videtur tempus majoris necessitatis, quod potest occurrere ad confitendam fidem. Ita docet D. Thomas 2. 2, quæst. 3, art. 2, et sequuntur auctores supra citati, et sumitur ex illis Christi verbis, Matth. 10, et Luc. 9 : *Qui me erubuerit coram hominibus*, ut supra illa ponderavimus; item sumitur ex Chysostomo et Cypriano , locis supra allegatis, et ex capitulo *Existimant*, et capit. *Nolite timere,* 11, quæst. 3; et in capitulo *Quisquis,* eadem causa et quæstione, hæc ex Augustino verba referuntur : *Qui metu potestatis veritatem occultat, iram Dei super se provocat, quia magis timet hominem quam Deum;* et Isidor., l. 2 de Summo bono seu Sententiarum, c. 2, ait : *Sicut nihil proficit fides quæ ore tenetur, et corde non creditur, ita nihil est profutura fides quæ corde tenetur, si ore non proferatur.*

5. *Variæ opiniones proponuntur.* — In explicanda autem hac veritate, nonnnulla dissensio inter auctores esse videtur: quidam enim indistincte illam docent, ut D. Thomas, dicto art. 2, ubi Aragon. Item Sylvester et Angelus, et alii Summistæ. Alii vero, ut Valent. 2. 2, disp. 1, q. 3, punct. 1, et Sanchez, l. 2 Decal., c. 4, distinguendum putant inter personam interrogantem, publicam vel privatam; quia quando persona est publica, id est habens publicam potestatem, vel illam usurpans, ut tyrannus, tunc resultat obligatio respondendi, quia publice agitur de honore fidei; secus vero esse dicunt quando persona est privata, quia tunc potest fidelis respondere: *Quid tua interest?* vel se nolle de illa re tractare; in hoc enim neque fidei suæ, neque honori divino derogare videtur: cur ergo non licebit? Alii etiam de tyranno distinguunt, an publice vel privatim interroget; nam ratio facta procedit, quando interrogatio publice fit; cessare autem videtur, quando fit privatim, etiamsi persona interrogans publica sit; et ita procedit tunc ratio in posteriori membro facta; imo etiam de persona publica posset distingui an sit superior, ut rex vel princeps proprius, vel extranea persona; nam respectu hujus videtur esse minor obligatio. Alii præterea distinguunt etiam in persona privata; nam si sit vulgaris, seu vilis, procedit quod dictum est; si autem sit persona gravis, videtur urgere necessitas confitendi fidem, quia respectu talis personæ videtur esse gravis injuria, quæ Deo vel religioni Christianæ fit, ostendendo timorem in confitendo fidem.

6. *Expenditur clarius resolutio.* — Hæ vero distinctiones materiales quidem sunt ad explicandam circumstantiam temporis, pro quo obligat præceptum confitendi fidem, et consequenter fit prava occultatio fidei; nam hæc obligatio non nascitur ex qualitate vel potestate personæ rogantis, sed ex occasione, in qua non potest occultari fides sine gravi diminutione divini honoris, aut detrimento spirituali proximorum, ut ex dictis sectione superiori constat. Et ideo parum refert quod rogans sit proprius rex, vel extraneus, cum obligatio ex jurisdictione rogantis non oriatur. Et ob eamdem causam nihil obstabit, quod persona rogantis sit privata ; nam si rogatio sit publica, poterunt eadem incommoda sequi, non confitendo fidem in tali articulo; et simili modo, quamvis rogatio privata sit, atque etiam persona rogans, si tamen illa sit gravis, et possit multum fidei prodesse vel nocere, ad dictam

obligationem sufficiet. Igitur omnes prædictæ distinctiones eo tendunt, ut juxta illas circumstantiæ omnes considerentur ad ferendum prudens judicium de necessitate legitimæ responsionis, et aptæ confessionis fidei, propter debitum Dei honorem, et Christianæ religionis. Quia vero quando tyrannus publica potestate et publice rogat, certa est necessitas, moraliter loquendo, ideo de illa potissimum loquuntur auctores; in reliquis autem casibus, sunt circumstantiæ ponderandæ, ut dixi, et præsertim necessarium est ut persona nominatim, ut sic dicam, et in particulari rogetur; nam si tantum in generali proponatur, ut: Si quis est fidelis se prodat, cum multi adsint occulti, nemo proprie interrogatur, et ideo, regulariter loquendo, nullus tenetur tunc se prodere, ut notavit Tabiena, verbo *Fides*, referens ita accidisse et judicatum esse in facti contingentia, in quo, ut insinuavit D. Thomas, Joan. 10, lect. 3, etiam est considerandum an rogans id faciat in odium fidei, vel tantum in odium personæ, ut inimicum detegat; in hoc enim posteriori casu cessat obligatio respondendi, ut per se constat.

7. *Satisfit rationibus dubitandi in n.* 3. — *Ad primam.* — *Ad secundam.* — *Ad tertiam.*— Neque contra hanc resolutionem obstant rationes dubitandi; ad primam enim respondetur negando consequentiam, quia facta interrogatione obligatio non oritur ex jurisdictione, vel potestate interrogantis, sed ex eo quod per talem occasionem consummatur (ut sic dicam) articulus necessitatis, pro quo præceptum confessionis obligat, ut declaratum est. Ad secundam dicitur, etiamsi in generali loquendo verum sit, licitum interdum esse permittere ut alius ex mea responsione ambigua fallatur, tamen, quando inde resultat scandalum, aut contumelia fidei et religionis, illud fieri malum et prohibitum ex illa circumstantia, et præsertim quia tunc homo præbet specimen ita timendi tyrannum, ut illi obediat, ut recte dicitur in epistola cleri Romani ad Cyprianum, quæ est trigesima: *Hoc ipso* (inquiunt) *paruit, quod videri voluit paruisse.* Ad ultimam respondetur rem esse non physice sed moraliter spectandam; nam si quis tacendo videtur contemnere tyrannum, aut in sua fide esse constans, illa est virtualis confessio et responsio, et ita accidebat in exemplis quæ ibi referuntur.

8. *Secundum dubium: an tempore persecutionis liceat fideli fugere.* — *Tertulliani rationes pro parte negante.* — Alterum dubium ad hunc locum spectans, est an tempore persecutionis liceat fideli fugere, ne interrogetur, et fidem confiteri compellatur. Tertullianus enim librum scripsit de Fuga in persecutione, in quo probare nixus est non esse licitum fugere in illa occasione; quod probat, quia talis persecutio non fit sine divina ordinatione aut permissione; non est autem homini licitum contra divinam providentiam niti. Et confirmari hoc potest exemplo Apostolorum; nam culpa illis tribuitur, quod fugerunt quando Christi hostes illum persequebantur; et in casu illo quadraginta Martyrum, unus, qui aufugit, eo ipso inconstans in fide reputatus est; ergo idem dicendum est de quocumque fugiente tempore persecutionis.

9. *Resolutio dubii affirmativa.* — *Ratio præcipua resolutionis.* — Nihilominus dicendum est hujusmodi fugam per se loquendo licitam esse: quæ assertio de fide est; satis enim expresse illam docuit Christus Dominus, tum exemplo, ut dixit Nicolaus Papa, in dicto capite *Sciscitaris*, 7, quæst. 1; tum etiam verbo Matth. 10: *Si vos persequentur in civitate ista, fugite in aliam.* Quibus verbis etiam Apostolos paruisse legimus, et specialiter Paulus, 2 Corinth. 11, de seipso refert: *Per murum in sporta demissus sum, et sic effugi manus ejus.* Idemque fecerunt multi tum martyres, tum confessores, et præsertim Athanasius, qui eleganter scripsit Apologiam de fuga sua. Idem habet Cyprianus, in libro de Lapsis, aliquanto ab initio, ubi inter alia dicit: *Secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum Domino reservari*; idem optime epist. 56 et 86; Gregorius item Nazianzenus, oratione in laudem Cæsarii: *Malis*, inquit, *temporibus cedit*, id est, tempore Juliani Apostatæ secessit, *in eoque legi nostræ obtemperat*, etc. Et late Augustinus, epist. 180 ad Honoratum, et tract. 46 in Joan., et l. 2 contra Gaudentium, cap. 16, et lib. 2, c. 12; et D. Gregorius, locis infra citandis. Videri etiam potest Nicephorus, lib. 10 Historiæ, cap. 8 et 16. Rationes item sunt evidentes. Prima et præcipua est, quia de hac fuga nullum est datum speciale præceptum quo prohibeatur; neque per se mala est, quia non est fidei contraria; quin potius ipsamet fuga est quædam virtualis confessio fidei, et quædam portio martyrii; nam exilium, quod per fugam assumitur, quædam pœna est, et non parva, quam homo propter fidem suscipit; quod autem illa eligatur ad majora mala vitanda, non est malum, imo potest esse opus

prudentiæ. Primo, quia homo est ignarus imbecillitatis suæ, et ideo humilis cautionis est majora pericula vitare : unde Cyprianus supra : *Qui interim cedit, non fidem negat, sed tempus expectat : nam forte qui non secedit, negaturus remansit.* Secundo, quia, ut Athanasius dixit, homo ignorat tempus mortis suæ a Deo destinatum, et ideo quando altera ratio obligationis expectare non cogit, optime facit fugiendo mortem, donec, Deo permittente, in eas angustias deveniat, ut illam vitare non possit.

10. *Aliquando fugere persecutores est in præcepto et quando?* —His addendum est, aliquando fieri posse ut talis fuga sit in præcepto, nimirum quando persona est publica, et ad utilitatem proximorum moraliter necessaria. Ita docet Augustinus citatis locis, et adducit exemplum de Paulo, qui se utilitati fidelium fugiendo servabat, ut ait dicto tractatu quadragesimo sexto ; et in alio loco, in hoc distinguit pastorem a mercenario, quia mercenarius fugit deserendo oves, ut seipsum custodiat ; pastor autem fugere debet, ut oves custodiat. Quam doctrinam habet etiam Gregorius, trigesimo primo Moralium, capite vigesimo tertio et vigesimo quarto, et secundo Dialogorum, cap. 3. Aliquando etiam potest oriri hæc obligatio ex ipsa ratione propria fidei, ne aliquis se exponat periculo negandi fidem ; et sumitur ex dicto capit. *Sciscitaris*, et ex Gregorio, 18 Moral., cap. 5 ; et ex Petro Alexandrino, in libro de Canonibus pœnitentialibus, canon. 10, in secundo tomo Bibliothecæ Sanctorum ; et ex Cypriano, et aliis supra allegatis. Quando vero tale sit periculum, atque ita proximum et morale, ut obligetur persona ad vitandum illud, ex conditione personæ, et ex circumstantiis colligendum est ; moraliter autem loquendo consulendum est, ut vitetur tale periculum, quando non fuerit certa, vel magna spes, quod non fugere ad magnum Dei honorem vel ad utilitatem proximorum expediat.

11. *Aliquando licet non fugere persecutores.* — *Nota.* — Nihilominus ulterius addendum est, aliquando posse esse licitum non fugere, sed perseveranter expectare, etiam cum periculo vitæ. Probatur, quia imprimis illud non est se occidere, quod nunquam licet, sed est non custodire vitam, quod sæpe licet propter rationabilem et honestam causam. Deinde sicut fugere non est prohibitum, ita etiam non est per se præceptum ; nullibi enim tale præceptum invenitur, nec Christus Dominus verbo proprie præceptivo usus est, quando dixit : *Fugite in aliam*, sed declaravit quod licitum est, et frequentius expedit, ut bene docuit Augustinus, epist. 180 ad Honoratum ; Salmeron, tomo 4 in Evangelium, parte 2, tract. 16 ; Cajetanus, Matth. 10, ubi breviter et optime rem explicavit : *Fugite*, inquit, *in aliam civitatem ; licentia est, non præceptum, et apposuit hoc, ne illicitum existimaretur fugere.* Ex objecto igitur non fugere non est malum, et aliunde potest habere honestam causam et finem, quia potest judicari expediens vel ad utilitatem proximorum, vel ad majorem Dei honorem ; et potest persona talis esse, ut non sit morale periculum negandi fidem ; tunc ergo licitum erit expectare ; maxime vero potest hoc accidere, si homo jam captus et comprehensus detinetur ; imo aliqui putant tunc esse obligationem non fugiendi, præsertim quando confessio fidei postulari cœpta est, et homini tempus est ad respondendum designatum. Sed nihilominus non existimo hoc satis esse ad obligationem imponendam, quia nec Patres hanc limitationem addunt, neque est sufficiens ratio talis obligationis, quia non semper id pertinet ad honorem fidei, et quia etiam tunc habet locum illa ratio, quod ipsa fuga est virtualis quædam confessio. Unde etiam habemus exemplum Petri, qui e carcere fugit ; et alii etiam Confessores seu Martyres sæpe id fecerunt, et consulendum est quoties persona non fuerit satis constans et in fide instructa. Quando vero conditio personæ juvat, illa est, regulariter loquendo, optima occasio expectandi, et confitendi constanter fidem.

12. *Aliquando est prohibitum fugere, pastori præsertim.*—Ultimo addo aliquando esse posse fugam prohibitam. Hoc maxime locum habet in pastoribus ; tempore namque persecutionis tenentur non fugere, juxta illud Joannis 10 : *Bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis, mercenarius autem videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit.* Quod ibi exponens D. Thomas, lectione 3, ponderat dixisse Christum : *Fugit, et dimittit*, quia si pastor interdum fugiat ut se in commodius tempus reservet, et interim non dimittat oves, sed per alios illis sufficienter provideat, non se gerit ut mercenarius, neque contra hanc obligationem delinquit. Si autem sine causa moraliter necessaria recedat, contra suam agit obligationem ; nam ratione sui muneris tenetur assistere ovibus, et maxime in tanto periculo, quod recte docet Augusti-

nus locis citatis; et Nicolaus Papa, in dicto cap. *Sciscitaris*, ubi hanc obligationem declarat exemplo nautæ, qui maxime tenetur non deserere navem tempore tempestatis. Aliquando etiam potest esse hæc obligatio, in his qui non habent curam animarum, sunt tamen necessarii ut alios infirmiores in illo periculo juvent; nam tunc charitas obligat, ex cujus ordine tenemur plus diligere proximos in spiritualibus, quam nos ipsos in corporalibus, ut latius dicetur secunda secundæ, quæstione vigesima sexta, et quæstione 185, art. 5; de qua re vide tract. 3, disput. 9, sect. 2, et tomo de Pœnitentia, disputatione quadragesima quarta, sectione 4. Nam, ut sæpe dixi, hujusmodi obligationes non pertinent proprie ad præcepta fidei, sed justitiæ vel charitatis.

13. *Fit satis argumentis in oppositum in num. 8.*—Superest respondere ad argumenta, et quidem fundamentum Tertulliani valde frivolum est; alioquin neque pestem, neque tentationem, neque alia similia pericula cuipiam liceret fugere, quia non eveniunt sine providentia Dei; non igitur agit contra Dei providentiam, qui suam adhibet, ut hujusmodi mala evitet; nam hoc ipsum est consentaneum divinæ providentiæ, imo per eam nobis injunctum; successus autem et eventus nostræ diligentiæ semper est subordinatus divinæ voluntati et divinæ providentiæ. Ad exemplum de Apostolis, respondetur ipsos non peccasse fugiendo, per se ac præcise fugam spectando; per accidens vero peccare potuerunt, si vel cum scandalo vel cum dubia fide id fecerunt, quod quidem affirmare non possumus, ut etiam insinuavi secundo tomo tertiæ partis, disputatione trigesima quarta, sectione 3. De illo vero socio quadraginta Martyrum, respondemus peccasse, quia fugit eo tempore quo tenebatur fidem confiteri, et quia virtute negavit fidem consentiendo tyranno, et exhibendo signum ab illo præscriptum ad negandam fidem.

SECTIO IV.

Utrum liceat occultare fidem per actiones falsæ religionis, simulate illas exercendo.

1. *Duo omnino certa supponuntur.—Secundum.*—Diximus de confessione, occultatione et negatione fidei, quatenus per verba fieri potest, sub verbis eorum carentiam seu taciturnitatem comprehendendo. Nunc simili modo dicendum est de actionibus, et postea de rebus, quatenus per illas fides exprimi vel occultari potest. In quo duo tanquam clara supponimus. Unum est, nunquam licere per externas actiones negare fidem, quia, ut dixi, hoc semper est intrinsece malum contra negativum præceptum; unde, ad excusandam culpam alicujus actionis, attente spectandum est an excusari possit a significatione continente negationem fidei, quia, si non potest, neque a culpa excusari potest. Secundo, est certum, si occurrat tempus et occasio obligationis confitendi fidem, tunc non esse licitum uti hujusmodi actionibus, quia ad minimum fiunt ad occultandam fidem; occultare autem fidem eo tempore pro quo occurrit obligatio confitendi illam, pravum est; ergo tunc non sunt licitæ hujusmodi actiones.

2. *Sensus quæstionis.*—Quæstio igitur proposita procedit, quando non occurrit obligatio confitendi fidem, an possit tunc per dictas actiones licite occultare fidem. In quo etiam animadvertendum est duplices esse hujusmodi actiones: quædam sunt quæ per se primo, et tam ex natura sua, quam ex usu ordinantur ad corporis sustentationem, vel aliam similem utilitatem; aliquando vero ex circumstantiis et modo ordinantur ad usum religionis, ut est, verbi gratia, usus talium ciborum, vel cum tali ordine et modo qui ad jejunium sufficiat; et in his actionibus, non est dubium quin aliquando liceat illas exercere vel omittere propter occultandum fidem, secluso scandalo, et aliis accidentariis circumstantiis, quia cum habeant proprium finem et utilitatem, possunt propter illam exerceri, et a quacumque alia significatione sacra separari, ut de vestibus latius dicemus, sectione sequenti. Aliæ vero sunt actiones quæ vel natura sua, vel ex institutione, et usu, solum sunt ordinatæ ad significandum cultum religiosum, ut genuflexio, tunsio peccatoris, thurificatio, et similes; et de his procedit quæstio proposita.

3. *Prima sententia affirmans. — Probatur primo ex Hieronymo. — Probatur secundo ex facto Nahamani Syri.—Tertio ex facto Jehu. —Quarto ratione.*—In hac quæstione, sic exposita, est prima sententia, affirmans licitum esse aliquando exercere hujusmodi actiones ad occultandam fidem, si fiat ex gravi causa et sine scandalo et servata fide interna ac religiosa intentione, ita ut operans non intendat religiosum cultum exercere, sed tantum

simulare. Ita docuit Adrianus, in 4, in tractatu de Baptismo, quæst. 1, art. 1, ad 5. Fundatur primo in sententia Hieronymi, ad Galatas 2 et 3, et epistola octogesima nona ad Augustinum, qui dixit cæremonialia legis veteris ab instanti mortis Christi fuisse mortifera et mortua, et nihilominus Apostolos sine peccato interdum illa observasse, quia non intentione cultus, sed per prudentem simulationem illa faciebant. Secundo, adducit exemplum Nahaman et Elisæi, quarto Regum quinto. Nam cum Nahaman, ex gentilitate ad verum Deum esset conversus, petiit licentiam ab Elisæo ut in templo idolorum, comitando regem suum, posset genuflectere vel adorare, utique animo ficto. Et Propheta illi respondit : *Vade in pace,* utique significans potuisse id facere sine peccato. Tertio, adducit exemplum Regis Jehu, 4 Regum 10, qui ad occidendos Prophetas Baal, finxit se velle cum illis sacrificare; cumque id fecisset, videtur Scriptura factum ejus laudare; ergo non est id per se et intrinsece malum. Quarto, addit rationem, quia licet simulatio formalis semper sit peccatum, quia continet mendacium, et animum fallendi, nihilominus simulatio materialis interdum est licita, et fit sine mendacio; sed simulatio in his actionibus potest esse mere materialis; ergo potest esse licita. Major supponitur ex divo Thoma, secunda secundæ, quæstione 3, art. 1; minor supponitur etiam ex facto ipso, nam qui sic operatur, per se non intendit significare falsum, neque alium decipere, sed intendit illam actionem exercere, ut medium utile ad alium finem a se intentum, honestum et bonum, ut supponimus, permittendo ut alius decipiatur, quod sæpe licet. Prima vero consequentia probatur, quia, secluso mendacio et simulatione formali, nulla specialis malitia in illa actione, vel materia invenitur, quia neque ibi est negatio fidei, cum nullum fiat mendacium; neque est occultatio illicita, quia, ut supponimus, illo tempore non urget obligatio confitendi fidem : ergo nulla superest ratio propter quam talis actio semper damnetur.

4. *Secunda et vera sententia negativa.* — *Probatur auctoritate.* — Nihilominus contraria sententia est vera, et omnino tenenda, quia revera prima singularis est, et in re morali potest esse perniciosa. Hæc autem communis est Theologorum cum divo Thoma, dicta quæst. 3, art. 2, ubi Cajetanus et alii expositores, inter quos diligentius etiam tractat Gregorius de Valentia, disp. 1, quæst. 3, puncto secundo, dubio quarto. Tenet etiam Alexander Alensis, 3 parte, quæstione 183, membro secundo; et D. Antoninus, 2 p., titulo 22, cap. 6; Sylvester, verbo *Fides*, quæstione 5, et ibi Armilla, num. nono ; Angel., verbo *Infidelitas,* numero nono; et Navar., cap. undecimo, numero vigesimo tertio, et sequentibus; Toletus, libro 4 Summæ, capite secundo, numero 7; Vasquez, prima secundæ, disput. 182, capite quinto. Et ego multa de hoc puncto dixi in libro nono de Legibus, capite decimo septimo, et in opere Defensionis fidei, libro sexto, capite nono. Estque expressa sententia D. Augustini, epistola decima nona ad Hieronymum, ubi ex professo probat Apostolos non simulasse legalia, sed vero animo illa servasse, quia talis fictio perniciosa esset; et ob eamdem causam, in libro de Bono conjugali, cap. 16, dixit satius esse mori quam idolotitis vesci ; estque hoc consentaneum Paulo, 1 ad Corinth. 10, dicenti : *Non licet vos fieri socios dæmoniorum, non potestis calicem Domini bibere, et calicem dæmoniorum.* Ex quo loco omnes colligunt numquam posse esse licitum exercere superstitiosas cæremonias gentilium, vel infidelium. Ratio etiam id convincit.

5. *Rationes pro eadem sententia.* — Primo, ab inconvenienti, quia sequitur nunc posse aliquem catholicum servare cæremonias legis animo ficto, si subsit causa, verbi gratia, si filius id faciat ut patri condescendat, ex timore reverentiali, et fortasse ne se privet hæreditate ; consequens est falsissimum, et absurdissimum ; sequela autem patet, quia tunc habent locum omnia quæ Adrianus dicit. Unde etiam simili modo posset gentilis nunc ad fidem conversus in Japonia, sub rege infideli incensum offerre idolis, vel aliquid simile facere, ut suam fidem regi occultet, quando ab illo non interrogatur, neque cogitur; consequens autem nullo modo permittendum est ; nam evidenter est contra bonos mores et Christianam sinceritatem. Secundo, ostenditur malitia illius actus ex virtute religionis cui opponitur, quia intrinsece continet actus ille superstitiosum cultum, vel cooperationem ad illud ; omnis autem superstitio intrinsece mala est, ut constat. Antecedens patet, quia actus ille est impositus per se primo ad usum religiosum, et ideo exerceri non potest, quin contineat falsam significationem, ac proinde superstitiosam.

6. Unde arguitur tertio ex virtute fidei, quia ille actus non solum est occultatio veræ fidei, sed etiam negatio. Probatur, quia, ut dixi sectione prima, qui affirmat se esse Turcam, vel Mahometanum, etc., negat se esse Christianum ; sed qui exercet actus falsæ religionis, facto ipso affirmat se esse infidelem illius speciei; ergo negat fidem Christi. Minor, in qua est vis rationis, probatur ex æquiparatione inter verba et ejusmodi facta ; nam verba ideo non possunt usurpari ad protestandam, seu confitendam falsam fidem, quia per se primo sunt usurpata et imposita ad talem significationem, quæ ob eam causam ab illis est moraliter inseparabilis ; sed ita se habent hæ actiones de quibus tractamus, quia per se primo impositæ sunt ad significandum religiosum cultum, neque habent alium moralem usum ; ergo, sicut ille, qui verbo affirmat se esse idololatram, etiamsi ficto animo et ad se occultandum id affirmet, veram fidem exterius negat, ita etiam qui illam actionem exercet, facto ipso affirmat se esse idololatram ; negat igitur veram fidem. Neque satis est respondere illum non intendere talem actionem, ut significativam, exercere, sed tantum materialiter, ut medium utile ad suum finem ; non, inquam, hoc satisfacit, quia illa actio ex usu et impositione primaria inseparabilem habet significationem illam, imo neque est medium utile ad finem intentum se occultandi, nisi quatenus habet significationem ; ergo etiamsi operans nolit, facto ipso utitur actione illa, tanquam signo falsi cultus. Ex quo tandem oritur alia ratio, fidei et charitatis obligationem complectens, nam actio illa habet malitiam scandali ita conjunctam, ut moraliter sit ab illa inseparabilis ; est ergo per se valde nociva fidei, et ideo semper est mala, licet forte in individuo possint aliquando inconvenientia evitari.

7. *Solutio argumentorum in num. 1.* — *Ad primum.* — Neque obstant contra hanc resolutionem motiva Adriani. Ad primum enim respondemus, Apostolos nunquam simulate exercuisse cæremonias lege prohibitas ; nam eo brevi tempore quo post Domini Ascensionem observarunt legalia, licet illa essent mortua, non erant mortifera ; et ideo licitum erat ex animo et vera intentione colendi Deum ea exercere, non ponendo in eis spem salutis, ut Augustinus dixit, quod sine simulatione fieri poterat. Unde non probatur in hac parte sententia Hieronymi, quamvis etiam possit assignari aliqua diversa ratio, quia illæ cæremoniæ non erant per se intrinsece malæ, fiebant enim ex vera fide, solumque erant jam prohibitæ, ex sententia Hieronymi, quasi positivo jure, cum permissione utendi illis, quasi materialiter et ad tempus, et in casu necessitatis, seu ex causa justa ; et ita est limitanda illa sententia, ut sit aliquo modo probabilis ; non est tamen ad casum præsentem extendenda, quamvis etiam, ut dixi, simpliciter vera non sit.

8. *Ad secundum.* — Ad secundum, de facto Elisæi, et Nahaman, quidam respondet Elisæi verba fuisse tantum permittentis, non vero concedentis seu approbantis factum, quod tamen difficile creditu est, tum quia verba illa : *Vade in pace,* in rigore plus significant ; nam sine securitate conscientiæ non posset Propheta veram pacem illi promittere ; tum etiam quia si Elisæus judicasset actionem esse malam, debuisset saltem admonere illum et docere, et quando non posset obtinere ab illo, ut a mala et prava simulatione abstineret, tunc haberet locum permissio ; non autem ita fecit, sed simpliciter concessit. Unde placet sententia Abulensis, eo loco, quæst. 25 ; Cajetani, ibid. ; Lyrani, et Burgensis, in additione 1, Nahaman non postulasse licentiam simulandi adorationem idoli, sed solum ingrediendi templum idoli cum rege, comitando illum, et in suo munere ministrando, quod erat ministerium politicæ observantiæ, non sacræ cæremoniæ, et ideo non erat simulatio, neque actio per se mala, etiamsi fortasse adstantes decipi possent, existimantes Nahaman simul cum rege idolum coluisse : similis enim deceptio interdum ex justa causa permitti potest.

9. *Ad tertium.* — *Ad quartum.* — Ad tertium, de facto Jehu, respondet divus Thomas secunda secundæ, quæst. 3, art. 1, ad 2, non esse necessarium excusare Jehu, quia non erat justus, sed iniquus; quæ fuit sententia Augustini in libro Contra mendacium, capite 2, unde, ut bene advertit Cajetanus, non laudavit Dominus eo loco simulationem, sed zelum illius regis de occidendis Prophetis Baal ; non enim dicit : *Pro eo quod bene locutus es ;* sed *quia studiose egisti ;* sæpe enim Scriptura approbat intentionem operantis, quamvis in facto vel in electione medii aberret. Ad ultimum respondetur, verum quidem esse materialem simulationem posse esse licitam, si debitis circumstantiis, et in usu illarum rerum, in quibus locum habere potest, exerceatur ; neutrum autem in præsenti actione invenitur;

nam imprimis in actione, de qua tractamus, per se loquendo intervenit scandalum, et superstitiosus cultus, vel cooperatio ad illum, ut declaravi. Et deinde cum illæ actiones per se primo sint impositæ ad significandum falsum cultum, non possunt moraliter ab illa significatione sejungi; et ideo, quamvis persona privata intentione non intendat significare, sed simulare, nihilominus actio ipsa semper falsam significationem continet, sicut contingit in vestibus, ut in sectione sequenti magis explicabimus.

SECTIO V.

Utrum liceat occultare fidem, utendo rebus aut vestibus infidelium propriis?

1. *Quibus vestibus infidelium uti liceat ad occultandum fidem.* — Supponendum imprimis est varias esse posse hujusmodi vestes : quædam enim sunt quæ, propter communem usum humanum, neque habent peculiarem significationem, neque ex lege, aut recepta consuetudine, accommodatæ seu appropriatæ sunt hominibus talis fidei vel nationis, sed illis uti solent omnes, qui in tali provincia versantur, sive sint incolæ, sive advenæ, sive hujus sive illius religionis, et de his nulla est quæstio; licitum est enim fidelibus, ubicumque inter infideles versantur, hujusmodi vestibus uti, quia nullo modo hic usus repugnat vel fidei confessioni, vel continet negationem, ut per se manifestum est; si enim ex illo usu aliqua resultat significatio, illa est valde indifferens. Unde etiamsi per legem facta esset distinctio vestium inter infideles et fideles, si illa lex non esset in viridi observantia, sed ex consuetudine promiscuus esset usus vestium, idem esset dicendum, quia jam locum haberet ratio facta.

2. Secundo, contingit esse vestes non quidem specialiter impositas ad significandum, sed tantum ad corporalem utilitatem usurpatas, et nihilominus esse ita proprias alicujus nationis infidelis, ut qui eis utitur infidelis reputetur; vel e contrario possunt esse ita propriæ Christianorum, ut qui illas dimittit et aliis utitur, non Christianus judicetur. Tertio, potest contingere ut vestes, etiamsi propter corporalem usum imprimis fiant, habeant adjunctam specialem significationem, per legem impositam, ad discernendum fidelem ab infideli, vel professores talis religionis, ut est, verbi gratia, Romæ pileus pallidi coloris pro Judæis; et inter Turcas esse dicitur fascia, seu tobalia alba in capite, vel inter aliquos Sarracenos vestis habens depictam lunam, aut effigiem Mahometis, vel idoli inter gentiles. Quarto, possunt esse vestes non institutæ ad communem usum et utilitatem corporis, sed præcise ad aliquem usum sacrum, cum significatione illi accommodata, ut inter Hebræos erant, et nunc etiam sunt vestes sacerdotales.

3. *Dubium primum.* — *Prima ratio dubitandi.* — Est igitur dubitatio prima, an liceat fideli habitanti vel peregrinanti in provincia infidelium, uti vestibus propriis infidelium, scilicet, quibus illi soli utuntur. Ratio dubitandi est, quia tunc videtur fidelis profiteri se infidelem. Probatur, quia per illa signa externa, quantum in se est, facit ut ab aliis infidelis reputetur, quod et contra honorem fidei esse videtur, et esse quædam virtualis negatio fidei. Unde arguitur secundo, quia illud videtur esse quoddam mendacium in materia gravi et perniciosa. Probatur, quia, juxta doctrinam divi Thomæ, secunda secundæ, quæst. 3, artic. primo, mendacium non minus verbis quam rebus committitur; sed verbis se profiteri infidelem est grave mendacium; ergo et externis vestibus se similem exhibere. Tertio, quia alias licitum esset ad libitum et sine urgente necessitate his vestibus uti, quod nullo modo videtur admittendum. Sequela probatur, quia vel illæ vestes habent annexam falsam significationem, vel non; si habent illam, nunquam licet illis uti, etiam propter necessitatem; si vero non habent, licebit illis etiam absque necessitate uti.

4. *Uti vestibus propriis infidelium ex causa justa non est intrinsece malum.* — *Probatur ex usu fidelium.* — *Ratio a priori.* — Nihilominus dicendum est non esse intrinsece malum homini fideli et Christiano uti vestibus propriis infidelium, si id faciat ob necessitatem, vel ex causa justa. In hac resolutione conveniunt omnes auctores citandi in dubio sequenti. Et probatur primo ex usu omnium fidelium, etiam Deum timentium; nam in multis casibus sine ullo scrupulo simili remedio utuntur, vel ad se occultandum, vel ad suas actiones dirigendas. Sic solent Christiani duces mittere exploratores inter infideles, eorum vestibus vel insignibus indutos, et in exercitu vel in classe maris solent ponere vexilla infidelium, quæ facta non damnantur, imo nec mendacia reputantur; et inter fideles ipsos laicus induitur

aliquando vestibus Sacerdotis aut Monachi, et vir habitu fœminæ, ut manus ministrorum justitiæ evadat, quod nullum peccatum reputatur; ergo signum est posse ab ejusmodi usu separari mendacium; ergo etiam in nostro casu fidelis uti poterit habitu proprio infidelis sine mendacio; ergo absque negatione fidei, quia ibi tantum intervenit occultatio fidei : hæc autem non est per se mala, neque in tali casu habet peculiarem malitiam, quia tunc non obligat præceptum confitendi fidem, ut in principio supposuimus; ergo non est cur ille usus semper damnetur. Ratio vero a priori est, quia hujusmodi vestes non sunt impositæ ad significandum, ut diximus; ergo qui illis utitur, ex vi illarum nihil significat vel affirmat expresse aut tacite, sed illa significatio quasi per accidens sequitur ex discursu videntium; quia ex eo, quod communiter accidit, inferunt eum, qui iis vestibus induitur, infidelem esse; ergo ab usu talium vestium separabilis est omnis falsa significatio, quantum est ex parte utentis; ergo potest talis usus esse licitus.

5. *Ad primam rationem dubitandi in num.* 3. — *Ad secundam.* — *Ad tertiam.* — Ex quo facilis est responsio ad rationes dubitandi; negamus enim ad primam, in illo facto esse professionem falsæ fidei, quia ejusmodi vestes non sunt institutæ ad profitendam fidem, neque hoc intendit qui illis utitur; quod vero alii inde concipiant talem hominem esse infidelem, accidentarium est, et præter intentionem hominis fidelis. Et similiter ad secundam, negatur ibi esse mendacium, quia licet in usu aliquorum signorum possit esse mendacium, etiamsi illa signa non sint verba, sed res, non tamen id accidit semper, si res non sint impositæ ad significandum, et absit intentio significandi falsum, ut in præsenti contingit. Propter rationem vero tertiam, addimus necessariam esse justam causam ut hoc prudenter et licito fiat. Ita monent communiter Doctores, et rationem reddunt, quia, licet actio hæc non sit per se mala, habet tamen quamdam speciem mali, et ideo abstinendum ab illa est, nisi necessitas cogat, juxta illud Pauli : *Ab omni specie mali abstinete vos.* Item est optima ratio, quia sicut non licet intendere deceptionem proximi, ita etiam non licet gratis et sine causa id facere, ex quo moraliter sequitur aliorum deceptio. Quod cum in omni materia verum sit, maxime in præsenti, de qua hactenus; pertinet enim ad fidei honorem, ut fidelis non facile et sine causa ita se gerat, ut possit infidelis reputari. Unde fit ut hic usus non possit esse frequens, sed rarus, quia ejusmodi necessitas vel occasio raro occurrit, et ita videtur quasi communi usu Gentium receptum, ut in similibus occasionibus uti liceat ejusmodi industria, et quasi stratagemate, non vero passim, et sine causa.

6. *Secundum dubium.—Prima sententia.*— Secunda et major dubitatio est de vestibus specialiter impositis ad significandos homines infideles, eosque a fidelibus distinguendos, an semper sit malum illis uti propter quamcumque necessitatem. Multi enim auctores ita censent, et damnant hujusmodi usum. Cajetanus 2. 2, quæst. 3, art. 2; D. Antoninus, 2 part., tit. 12, capite 6; Sylvester, verbo *Fides,* quæst. 5, num. 8, verb. *Apostasia,* quæstione 1, et verbo *Infidelitas,* quæst. ultima, et in iisdem verbis Angelus, Tabiena, Armil., atque etiam Cajetanus in Summa, verbo *Habitus;* et Navar., cap. 11, num. 27; Philiarchus, de Officio Sacerdotis, tomo 1, parte 2, lib. 3, cap. 9; et Toletus, lib. 4 Summæ, capite 2, num. 7, qui fatetur duram esse sententiam, non tamen est ausus eam relinquere, quia judicavit eam esse communem. Fundamentum hujus sententiæ est, quia gestatio seu usus talium vestium est quædam fidei abnegatio. Probatur, quia ille homo assumit proprium signum infidelitatis; ergo per illud affirmat se esse Turcam, Judæum, vel aliquid simile : sed affirmatio professionis infidelis continet negationem fidei, ut supra diximus; ergo. Et confirmatur, nam tale signum æquiparatur verbo, quia est impositum ad significandum instar verbi; sed verbo id significare esset negare fidem; ergo perinde est per hujusmodi signum illud indicare. Confirmatur secundo, quia alias si inter Gentiles esset usus vestium, in quibus esset depictum idolum ad discernendam talem Gentem ab aliis, licitum esset viro fideli illic peregrinanti uti tali veste, quod videtur valde absurdum.

7. *Secunda et vera sententia : Vestibus etiam infidelitatem significantibus possumus ex gravi necessitate uti ad occultandam fidem.* — Nihilominus contrariam sententiam, videlicet ex gravi causa licitum esse bona fide et intentione his vestibus uti ad se occultandum, docuerunt multi graves auctores moderni super dictum articulum 2 D. Thomæ, quæstione 3; præsertim Banhes et Aragon. Et idem aperte sequitur Gregorius de Valentia, eadem quæst., puncto 2., § *Et hoc*; tenet etiam Sanchez,

lib. 2 de Præceptis Decalogi, c. 4, num. 19, et Azor., tomo 1, l. 4 Institutionum moralium c. 27, quæst. 4; et Palacios, in 3, distinct. 25, quæst. 4; Rutil. Benzon., in tract. de Fuga, lib. 1, disp. 1, quæst. 4, ad 4; Petr. Ledesm., 2 t. Summæ, tract. 1, cap. 4; Ludovic. Lopez, 1 parte Instruct., capite 41; Manuel Rodrig., 1 tomo Summæ, cap. 119, num. 5. Ratio a priori est, quia hujusmodi vestes multum differunt a verbis; nam verba per se primo sunt instituta ad significandum, neque habent alium usum naturæ suæ consentaneum; vestes autem per se primo non sunt ad significandum, sed ad alium humanum usum, a quo usu non extrahuntur vestes, de quibus tractamus, sed illis adjungitur significatio; ergo quamvis verba non possint nisi propter significationem usurpari, nihilominus hæ vestes poterunt assumi propter suum usum primarium, omissa et contempta significatione; ergo erit licitus talis usus, quia taliter usurpata non continent mendacium, nec falsam significationem, ac proinde nec fidei negationem, sed occultationem tantum cum materiali simulatione. Et confirmatur, quia etiam in verbis, si habeant plura significata, licitum est uti verbo ambiguo in significatione quæ ad occultandum secretum deservit, etiamsi ab audiente in alio sensu sint verba accipienda; ergo multo magis in præsenti licitus est usus talium vestium in necessitate; sunt enim quasi ambigua et æquivoca signa, quæ possunt vel ob solum usum primarium, vel propter significationem sumi. Est igitur in potestate utentis unum ab alio separare, etsi alter fortasse decipiendus sit. Denique hoc confirmari potest exemplis supra adductis, nam vestis monachalis, verbi gratia, præter usum communem, habet suam significationem, et nihilominus in necessitate sine mendacio assumitur ab eo qui monachus non est, et in quo talis significatio locum non habet; ergo signum est esse significationem ab usu separabilem; idem ergo erit in præsenti.

8. *Vera sententia amplius explicatur et limitatur.* — Atque hæc opinio mihi magis probatur, adhibita moderatione; nam imprimis, quæ in primo puncto diximus, multo magis et cum majori rigore in hoc servandum est, nimirum, ut hoc nonnisi rarissime permittatur, et ex causa satis gravi et necessaria: nam præter dicta in primo puncto, hoc etiam persuadet fundamentum contrariæ sententiæ. Addo etiam cavendum esse ne peculiaris honor idolo aut falso prophetæ per gestationem talis vestis deferatur, ut videtur accidere, quando idolum ipsum vel character Mahometis in veste depictum defertur, nam id videtur institutum in honorem ejus; et ideo vel occultandum est, vel alio modo cavendum ne talis demonstratio cultus et honoris deferatur, nam hoc semper superstitiosum est. His autem circumstantiis observatis, recte procedit fundamentum secundæ sententiæ, et ex illo soluta manent argumenta prioris opinionis.

9. *Tertium dubium. — Prima sententia. — Fundamentum.* — Atque hinc facile resolvi potest tertium dubium, quod attingit Cajetanus, dicto art. 2, nimirum, si princeps habens subditos fideles et infideles, legem ferat ut omnes fideles tali veste utantur, habente figuram vel aliud signum, quo ab infidelibus discernantur, et quasi se fideles ostendant, eaque lex communiter ab omnibus observetur, an liceat alicui fideli propter necessitatem non uti tali veste, sed alia qua se occultet. In quo dubio Cajetanus tenet nunquam hoc licere; et idem sentire videtur Tolet., et alii ex citatis in præcedenti dubio pro prima sententia. Fundamentum Cajetani est, quia tunc fideles rogantur de sua fide virtute talis legis, et ideo non possunt illam occultare. Potestque hoc fundamentum ita urgeri; quia vel illa lex est justa, videlicet, quia ad finem politicum sine alicujus injuria ordinata est; vel est injusta et tyrannica, quia fortasse ad persequendos fideles lata est; si sit justa, eo ipso observanda est; si autem sit injusta, licet non sit observanda virtute legis, tamen quia per illam tyrannus cogere vult ad deserendam fidem, eo ipso tenetur fidelis non occultare fidem suam; ergo etiam non exuere talem vestem.

10. *Vera resolutio. — Retorquetur fundamentum primæ sententiæ.* — Nihilominus contraria sententia longe probabilior est, quam tenent Palacios, Valentia, et alii fere citati in secunda opinione secundi dubii; et sequitur aperte ex resolutione ibi tradita, nam multo minus est non uti veste propria fidelium, et ad fidem significandam imposita, quam uti veste propria infidelium, et eorum sectam significante. Nam primum est veluti omissio, secundum autem quasi commissio; item primum solum est non ostendere fidem, secundum autem habet quamdam apparentiam ostentationis infidelitatis; ergo si hoc posterius non est semper malum, multo minus primum; et ratio a priori est, quia ibi non intervenit fidei negatio, nec mendacium, cum homo nihil positive significet, sed tantum quasi taceat

carens tali signo; neque etiam tunc occultatio fidei mala est, quia nihil occurrit quod semper obliget hujusmodi fideles ad semper confitendam fidem per tale signum. Quod possumus hoc modo ostendere, retorquendo fundamentum contrariæ sententiæ: nam vel illa lex est justa, vel tyrannica : si est justa, non est lata in odium fidei, unde non obligat ad confessionem ejus. Cum vero sit lex mere civilis, quamvis regulariter obliget, non tamen obligat ut semper et in omni casu, etiam cum periculo vitæ, observanda sit; nam leges civiles et mere humanæ non obligant cum tanto rigore, ut certum est; ergo, non obstante illa lege, poterit fidelis in casu aliquo hujusmodi vestem non deferre. Si vero lex est injusta, eo ipso non obligat in ratione legis. Neque etiam constituit omnes fideles subditos in continuo necessitatis articulo semper et pro semper confitendi fidem per tale signum. Primo quidem, quia per illam legem non proprie interrogantur de sua fide, quia non ad hunc finem lata est lex. Neque rex humanus habebat potestatem ad ferendam legem propter illum finem, sed tantum propter politicum ordinem; et præterea, quamvis intentio principis ferentis illam legem esset cogere fideles ad se manifestandum, non esset illa sufficiens interrogatio inducens obligationem ad confitendam illo modo fidem, quia nullus interrogaretur; et generalis illa excitatio seu provocatio ad se prodendum, non sufficit ad illam obligationem inducendam, ut supra dixi, quia revera occultare se in illo articulo neque est contra fidei honorem, neque moraliter, ac per se loquendo, scandalum generat qui se occultat, et ita responsum est ad fundamentum contrariæ sententiæ.

11. *Quartum dubium.—Prima sententia.*— Quarto et ultimo movetur dubium de vestibus per se primo deputatis ad superstitiosum cultum alicujus falsæ sectæ, quæ non habent communem et corporalem usum, sed sacrum, vel quasi sacrum in tali secta, an liceat Christiano fideli illis uti per materialem simulationem ad se occultandum. Aliqui enim ex citatis auctoribus, præsertim Azor et Sanchez, numero 10, idem de his vestibus quod de aliis opinantur, videlicet, in necessitate licitum esse talium vestium usum. Fundamentum est, quia quantumvis vestes per homines deputentur ad certum usum etiam sacrum, et ad significationem quæ illum comitatur, semper retinent aptitudinem, quam de se habent, ad communem usum tegendi ac defendendi corpus, et ideo licitum est homini uti quacumque veste propter hunc usum quasi intrinsecum et naturalem, contempta quacumque alia hominum institutione, et permittendo aliorum deceptionem, etiamsi inde sequatur.

12. *Verior resolutio.*—Contrariam sententiam a fortiori tenent Cajetanus, Sylvester, Tolet., et alii allegati in secundo dubio, opinione prima. Tenet etiam Aragon., dicto articulo secundo; Ludovic. Lop., in suis Instit. moral., 1 part., cap. 41; et Bensonius, in tractatu de Fuga, lib. 1, dist. 1, quæst. 4, ad 4. Fundamentum est, quia usus uniuscujusque rei moraliter judicandus est ex primario fine propter quem instituitur, et ideo qui tali veste utitur, moraliter exercet superstitiosum cultum. Et declaratur primo, nam ponere incensum, verbi gratia, in igne, de se indifferens actio est, quæ potest etiam fieri propter corporalem usum; tamen quando fit tali modo instituto ad cultum religionis, inseparabilem habet illam significationem, moraliter loquendo, et ideo non potest simulate fieri ad fidem occultandam, ut supra dictum est; ergo idem est, proportione servata, de usu talium vestium sacrarum, seu potius sacrilegarum.

13. *Explicatur amplius vera sententia.* — Inter has sententias, hæc posterior non solum securior, sed etiam probabilior mihi videtur, si recte explicetur. Dico autem esse securiorem, quia ad minimum talis usus habet regulariter adjunctum scandalum, et ideo saltem ad vitandum illud tenentur fideles ab hujusmodi abstinere usu. Probabiliorem autem censeo tum propter rationem factam, tum etiam quia res hujusmodi fere æquiparantur verbis in significatione sua, quia primario sunt ad talem significationem impositæ; et actionibus sacris etiam sunt similes, quatenus ad cultum per se primo ordinantur; et ideo sicut non licet actiones falsi cultus exercere, nec verba significantia negationem fidei proferre, ita neque usus talium vestium permittendus est; dixi autem, *regulariter loquendo,* quia hoc maxime procedit, quando in ipso servatur modus religiosus, vel superstitiosus, propter quem vestis est instituta; nam si quis uteretur tali veste modo profano et vulgari, tunc magis videretur contemnere superstitiosum usum vestis, ejusque institutionem, quam illam imitari, et tunc posset esse licitus talis usus, quia etiam scandalum et falsa significatio cessaret.

SECTIO VI.

Utrum propter peccatum contra solam externam confessionem fidei, aliqua pœna ipso jure incurratur?

1. *Peccatum contra confessionem fidei potest Ecclesia punire.* — Diximus de obligatione confitendi fidem, et de modis quibus contra illam peccatur; superest, ad complementum hujus materiæ, ut de pœna quæ huic culpæ correspondere potest, breviter dicamus. Est autem sermo de ecclesiasticis pœnis, nam de pœna quæ correspondet in foro Dei non opus est agere; nihil enim peculiare in hoc peccato revelatum est, præter ea quæ cæteris sunt communia; supponimus autem posse Ecclesiam hæc peccata punire, etiam pœna ipso jure lata, quia sunt peccata externa et sensibilia, quæ subjacent foro Ecclesiæ, etiamsi per talia peccata fides interna non negetur; sic enim consuevit Ecclesia punire magos et ariolos, lamias, et similes, qui dæmones colunt, vel pacta cum illis habent, etiamsi hæretici proprie non sint, ut videre licet in Directorio Inquisitorum, part. 2, quæst. 43 et sequentibus; et Simanc., in Catholicis institutionibus, tit. 32 et 37; et Castro, lib. 1 de Justa hæreticorum punitione, cap. 22 et sequentibus; cum ergo de potestate constet, de facto dubium est an talis pœna sit lata.

2. *Quæ pœna sit imposita clerico promoto ad beneficium, si fidei professionem omittat.* — Deinde adverto ex dictis, duobus modis peccari posse contra confessionem fidei, scilicet, omittendo illam tempore debito, vel committendo contrariam negationem. De primo defectu nihil in antiquis canonibus invenio, nec sub censura cautum, nec punitum; solum ergo quoad hoc membrum animadverti potest lex lata a Concilio Tridentino, sessione 24, capite duodecimo, de Reformatione, ubi clericus promotus ad beneficium habens annexam curam animarum, vel ad canonicatum, aut dignitatem in ecclesiis cathedralibus, si intra duos menses a die promotionis suæ non fecerit professionem fidei modo ibi præscripto, privatur fructibus sui beneficii, donec illam faciat. Verba Concilii sunt: *Non faciant fructus suos*, quæ verba inducunt pœnam ipso facto, et obligant in conscientia ante omnem punitionem ad non retinendos fructus, tanquam non suos; et in sessione 25, c. 2 de Reformatione, præceptum ponitur Prælatis, ut in prima Synodo post suam promotionem professionem fidei faciant, quam si omiserint, additur, ut comprovinciales episcopi Pontificem moneant, et interim a talis prælati communione abstineant, quod est veluti quædam censura. Ac denique Pius V, in quodam motu proprio, qui incipit: *In sacrosancta*, excommunicationem ipso facto tulit, non tam contra promotos, quam contra promoventes alios ad beneficia absque fidei professione; sed ille non videtur usu receptus, de quo legi potest Sanchez, lib. 2 in Decalog., cap. 5. Et hæc de prima culpa.

3. *An negantes fidem in solo actu externo pœnas hæreticorum incurrant.* — *Affirmat Cajetanus.* — *Ejus primum fundamentum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Quartum.* — In præsenti vero præcipue agimus de peccato commissionis per externam fidei negationem, quod semper fuit ab Ecclesia gravissime punitum, ut constat ex Concilio Ancyrano, per plures canones; et ex Concilio Eliberitan. 1 et 2, ubi etiam in articulo mortis isti communione privabantur, qui rigor postea temperatus fuit, ut constat ex Siricio Papa, in epistola ad Thimerium, Tarraconensem Episcopum, cap. 3, ubi non latam, sed ferendam excommunicationem illis verbis significat: *Quos a Christi corpore et sanguine abscindi jubemus;* et addit: *Quandiu vivunt, agant pœnitentiam; si tamen resipiscunt, eis est in ultimo fine reconciliationis gratia tribuenda.* Hinc ergo superest nobis quæstio, an sic lapsi exterius sine interna infidelitate ipso facto excommunicationis pœnam, vel alias apostatis impositas incurrant. Nam partem affirmantem docuit Cajetanus 2. 2, quæst. 12, art. 1, et quæst. 94, artic. 2, primo propter multa jura quæ absolute sic puniunt Apostatas, præsertim cap. *contra Christianos*, de Hæreticis, in 6, et alia multa in Decret. 26, quæst. 7; et ex Gregorio XI, lex peculiaris refertur in Directorio inquisitorum, 2 parte, quæstione 45. Secundo, quia Ecclesia non punit actus internos, sed externos; hoc autem delictum exterius factum ejusdem rationis est, sive fiat cum interna infidelitate, sive absque illa. Unde multa similia delicta, ut Magiæ, et similia, puniuntur ab Ecclesia, etiamsi absque interna infidelitate fiant, ut specialiter declaravit Joann. XXII in decretali revelata in dicto Directorio 431. Tertio, quia de facto isti absolvuntur, et Ecclesiæ reconciliantur, et aliis pœnis afficiuntur; ergo signum est incurrisse censuras et

pœnas. Quarto, argumentatur Cajetanus, quia qui furatur, incurrit pœnas contra fures latas, sive ex metu, sive ex alio motivo furetur; ergo similiter in præsenti.

4. *Resolutio quæstionis negativa.* — Nihilominus dicendum est eos, qui vel tormentorum metu, vel propter cupiditatem temporalium bonorum aut honorum, exterius tantum et ficto animo fidem negant, et actiones confessioni fidei contrarias exercent, non incurrere pœnas, seu censuras latas simpliciter contra hæreticos, vel apostatas. Hæc est communior sententia, quam docet Sylvester, verbo *Apostasia*, 1, q. 1, et verbo *Hæresis*, q. 5, 6 et 9; Angel., verbo *Apostata*, q. 6; et Tabien., verbo *Hæreticus*, n. 2, et verbo *Apostasia*, n. 3; Navar., cap. 110, n. 27, c. 27, n. 56; D. Antoninus, 2 part., titulo 18, capite 5 et 6; Tolet., libro 4 Sum., capite 4, numero 6; Azor., tom. 1, lib. 8 Institut. mor., cap. 9, q. 9, 10 et 11, et cap. 21, q. 5 et 6; et plures alios in simili quæstione de externo idololatra retuli in tom. 1 de Religione, libro 2 de Superstitione, capite 6, in fine. Ratio est, quia lex pœnalis est stricti juris, et restringenda ad delictum perfectum et consummatum, quatenus per verba legis significatur; quod principium, ex materia de censuris et ex materia de legibus, tanquam certum supponitur. At vero leges seu canones simpliciter puniunt hæreticos et apostatas, sub quibus nominibus isti sic lapsi in confessione fidei non comprehenduntur. Nam imprimis non sunt simpliciter hæretici, ut patet, quia fidem retinent; nec etiam sunt simpliciter apostatæ, ut recte docuit Alens., 2 part., quæst. 163, membro 2, et innuit divus Thomas 2. 2, quæst. 12, art. 1, ad secundum; et probatur, quia isti simpliciter et vere non recedunt a fide et religione Christiana, sed tantum ficte, et ideo simpliciter non committunt apostasiam veram, quæ est apostasia perfidiæ, sed tantum fictam et simulatam; non ergo incurrunt pœnas latas simpliciter contra hæreticos vel apostatas.

5. *Corollarium secundum ex proxima resolutione.—Ad fundamenta Cajetani in n.* 3 — Ex quo infertur primo, hujusmodi homines propter tale crimen nullam censuram ipso facto incurrere. Probatur, quia non invenitur specialiter contra illos lata. Secundo, infertur tale crimen non esse reservatum Papæ, nec juri communi; probatur, quia secundum commune jus nullum peccatum est reservatum Papæ, quod censuram annexam non habeat, nisi fiat particularis exceptio, quæ in hoc casu non invenitur. Ex dictis colligitur facilis responsio ad fundamenta Cajetani: nam ad primum jam declarata sunt illa jura. Ad secundum vero respondetur Ecclesiam non punire actum internum separatum ab externo; punire tamen externum, ut procedit ab interno, et ejus malitiam induit, et ideo per dictas leges non punit hunc externum actum, quia non procedit ab infidelitate, quam præcipue per illas leges punire intendit. Quod secus est in aliis quæ feruntur contra Magos, verbi gratia, vel ariolos. Ad tertium vero respondetur illam absolutionem dari ad cautelam propter præsumptionem, et peccatum illud propter suam malitiam etiam puniri ab homine; aliter vero quam propria hæresis, vel apostasia, quando in foro externo sufficienter fidelis animus præsumitur. Ad quartum, negatur similitudo; nam furtum in sua malitia non pendet ab interna intentione, eo modo quæ hæresis vel apostasia. Nam furtum est peccatum in sua specie perfectum, quantumvis ex metu fiat; non autem hæresis aut apostasia, si deest falsa existimatio.

DISPUTATIO XV.

DE PECCATIS FIDELIUM CONTRA INTERNUM PRÆCEPTUM FIDEI.

1. *Quotuplex peccatum contra fidem internam committi possit.*—In præcedenti disputatione, propter materiæ brevitatem et commoditatem simul dixi de præcepto exterioris confessionis fidei, et de peccatis quibus violatur; in prioribus autem disputationibus, quamvis præcepta de interna fide explicuerim, tamen tractatum de peccatis contrariis, quia longam disputationem postulant, in hunc locum reservavi. Peccatum autem contra fidem internam duplex in genere distingui potest. Unum est ita repugnans ipsi fidei ut illam excludat, quod generali nomine infidelitas appellatur. Aliud est quod fidem non excludit; et hujusmodi vocamus peccatum, quod in homine fideli esse potest non solum divise (ut sic dicam), sed etiam composite: nam primum peccatum infidelitatis etiam ab homine fideli committi potest; sic enim contingit fidelem hominem in hæresim labi, non tamen retinendo fidem, et ideo dicimus fidelem posse infidelitatem committere, non in sensu composito (ut aiunt), sed in diviso; nam qui erat fidelis potest infidelis fieri, amittit tamen fi-

dem. Nunc autem peccata fidelium vocamus ea, quæ sine amissione fidei, ac proinde in sensu composito in homine fideli esse possunt. Et de iis in præsenti disputatione tractamus, quia materia brevis est, ut postea latissimam materiam de infidelitate disputemus. Denique juxta duas obligationes præcepti fidei supra declaratas, affirmativam, scilicet, et negativam, dupliciter potest fidelis contra præceptum fidei peccare, scilicet, omittendo et committendo, quæ duo genera peccatorum breviter explicabimus.

SECTIO I.

Quibus modis contra internum fidei præceptum per omissionem peccatur, et specialiter de ignorantia.

1. *Prima assertio : grave peccatum interdum committitur omittendo internum fidei actum.* — Ex præcepto fidei affirmativo duplex oritur obligatio, ut supra etiam dixi : una est ad exercendum debito tempore actum fidei ; alia est ad sciendam materiam fidei, ut possit suo tempore actus fidei circa illam exerceri, et contrarius actus vitari. Primo ergo dicendum est, interdum peccari graviter contra fidei obligationem, omittendo interiorem actum fidei quoad exercitium ejus ; de hac assertione, seu de hoc genere peccati vix aliquid in doctoribus invenitur, fortasse quia hoc peccatum nimis occultum est, tam ratione actus interni cui opponitur, quam ratione temporis pro quo præceptum fidei obligat ad exercitium actus, quod difficile designatur, ut supra etiam dixi, disp. 13, sectione 5, num. 6; vel etiam quia hoc peccatum raro committitur, ita ut sit speciale contra hoc præceptum, quia obligatio exercendi actum fidei frequentius oritur ex aliis virtutibus, religionis, pœnitentiæ, aut similium. Unde etiam fortasse factum est ut hoc peccatum non habeat speciale nomen impositum, quia revera non est ignorantia, de qua communiter loquuntur Doctores, nec est simpliciter carentia fidei, sed solum quidam non usus ejus pro certo temporis articulo.

2. *Hoc peccatum omissionis fidei est speciale, et mortale ex genere.*—Sed nihilominus negari non potest quin hoc sit speciale peccatum omissionis contrarium fidei, et ex genere suo mortale. Probatur, quia certum est præceptum fidei obligare ad exercitium sui actus, ut supra visum est. Certum est etiam posse hominem voluntarie non exercere talem actum tempore debito, quia hoc ex libertate hominis pendet ; ergo tunc illa omissio erit speciale peccatum contra virtutem fidei, quia est transgressio specialis præcepti ejus, et privatio moralis honesti actus tunc debiti. Quia vero hoc peccatum mere internum est, non habet peculiarem pœnam impositam, quia de hoc defectu constare Ecclesiæ non potest, nisi quando simul peccatur in confessione fidei, et tunc non habet aliam pœnam, nisi quæ pro peccato commisso circa confessionem fidei imposita est. Unde circa hoc peccati genus nihil aliud notandum occurrit ; nam ad cognoscendum illud, vel multiplicationem ejus, solum sunt consideranda quæ de tempore hujus obligationis superius diximus, sect. 5 citata.

3. *Secunda assertio : peccatum grave est ignorare articulos fidei, quos ex præcepto scire tenemur. — Quando possit esse solum veniale.* — Secundo, dicendum est etiam peccari graviter ignorando articulos fidei, quos ex præcepto scire tenemur, idque intelligendum est de tota materia quæ sub præceptum fidei cadit. Hæc est assertio communis Doctorum, et certa. Ita Sylvester, verbo *Scientia*, numero unico ; Angelus et Tabien., ibidem ; Navar., capite 11, num. 22 ; Medin., libro secundo Summ., capite 7; et Tolet. libro quarto Summæ, capite 2, numero 10, et alii. Probatur, quia contra omne præceptum affirmativum peccatur voluntarie omittendo actum ejus ; sed præceptum fidei affirmativum vere obligat ad sciendam materiam fidei, cui scientiæ per modum omissionis opponitur ignorantia, quam vocant negationis seu privationis, de qua nunc loquimur; ergo talis ignorantia est speciale peccatum omissionis contra præceptum fidei. Unde etiam constat hoc peccatum esse mortale ex genere suo, ut omnes etiam docent. Et ratio est, quia præceptum est gravissimum, et de re valde necessaria ad salutem; gravitas autem peccati ex gravitate materiæ et præcepti judicanda est. Dico autem *ex genere suo*, quia intra suam speciem est mortale ; in individuo autem potest esse veniale, vel ex levi negligentia, seu imperfecta deliberatione, juxta ea quæ paulo post dicam; vel ex levitate materiæ, juxta supra dicta, disputatione 13. Nam ignorare, verbi gratia, substantiam mysteriorum symboli, vel aliquid ex præcipuis illorum, materia gravis est; nescire autem ipsum Symbolum memoriter, vel ordinem

articuli, vel Orationem Dominicam, vel etiam unum articulum minoris momenti, ut descensum ad inferos, non est grave peccatum, quia illa materia communiter gravis non censetur; sicut etiam nescire signo crucis uti ad se signandum more Ecclesiæ consueto, aliqualis certe culpa est, non tamen gravis, ut quidam nimis rigorose censent; erit ergo ad summum peccatum veniale, ut bene Sanchez cum aliis dixit, dicto libro secundo, cap. 3, num. 14; et juxta hæc de aliis judicandum.

4. *Ignorantia articulorum fidei, quomodo sit speciale peccatum.* — Duo vero supersunt explicanda circa hanc posteriorem assertionem. Primum est, quomodo possit hæc ignorantia esse speciale peccatum. Et ratio dubitandi est, primo, quia ignorantia non est omissio actus, sed habitus carentia; peccatum autem omissionis esse debet in omissione actus; nam, sicut habitus non potest esse peccatum commissionis (quia de non habendo habitu nullum est præceptum), ita nec carentia habitus potest esse peccatum omissionis, ideoque peccatum definitur per actum, et D. Thomas addidit sub actu comprehendi carentiam actus. Secundo, quia alias sequeretur eum, qui aliquo tempore ignorat res fidei, continuo toto illo tempore peccare, quia continuo ignorat. Consequens est aperte falsum; ergo. Tertio, quia videtur sequi eum, qui ignorat particulares articulos fidei, plura peccata committere, quia habet particulares ignorantias; privationes enim juxta positivas formas multiplicantur; sed ille particulares veritates ignorat; ergo particulares ignorantias habet; ergo plura peccata committit. Quarto, quia si ignorantia est peccatum, erit in intellectu; unde si sit in materia fidei, erit quidem ejus carentia; ergo erit quædam infidelitas; sed nulla infidelitas potest esse simul cum fide; ergo nec tale peccatum potest esse in homine fideli.

5. *An ignorantia secundum se sit peccatum. — In quo subjecto sit peccatum ignorantiæ. — In qua carentia formaliter consistat hæc ignorantia.* — Hæ objectiones proponuntur, ut, per occasionem earum, nonnulla, quæ ad hoc peccatum pertinent, explicemus. In prima petitur generalis quæstio, an ignorantia secundum se sit peccatum, vel tantum propter antecedentem negligentiam, ipsa vero ignorantia potius sit effectus peccati. Quam dubitationem tractant Theologi, prima secundæ, quæstione 76, articulo 2, et in 2 sentent., dist. 22, ubi Durandus, quæstione 2, docet peccatum ignorantiæ consistere in sola negligentia; et favet non parum D. Thomas dicto articulo 2, ubi etiam Conradus et Cajetanus. Et late defendit hanc sententiam Vasquez ibi, disputatione 118, capite 2; et Corduba, in Quæstionario, lib. 2, quæst. 6. Præcipua ratio est supra facta, quod ignorantia est privatio habitus. Alii nihilominus docent ignorantiam secundum se esse peccatum, quod videtur esse communius Doctorum, quos dicti auctores late referunt, et potest suaderi, quia peccatum ignorantiæ est in intellectu, negligentia autem non est in intellectu, sed in voluntate. Tamen, ut existimo, hæc controversia facile componi potest, si in verbo *ignorantia* non sit æquivocatio. Advertendum est ergo, ex divo Thoma, in illo articulo secundo, ad tertium, quod sicut peccatum commissionis non est tantum in actu voluntatis, sed etiam in actu exteriori volito, et prohibito, ita omissionis peccatum, quod extra voluntatem consummatur, non est tantum in voluntate, sed etiam in carentia actus præcepti; et ideo tale peccatum, ut est externum, id est, extra voluntatem, in ea potentia est subjective ad quam pertinet actus præceptus, licet causaliter sit in voluntate, ut de ignorantia expresse dixit D. Thomas, in 2, dist. 22, quæst. 2, art. 1, ad primum. Quamvis ergo formale peccatum ignorantiæ sit in voluntate ignorandi, externa autem omissio, quæ est proprium peccatum ignorantiæ, in alia potentia esse debet. Et hinc recte concluditur ignorantiam esse in intellectu tanquam in subjecto, et hoc recte docet posterior sententia. Addendum vero ulterius est, hoc peccatum formaliter non consistere in carentia habitualis scientiæ; nam, ut recte dixit divus Thomas, in 2, ubi supra ad secundum et tertium, hoc peccatum actuale est, et ideo debet consistere in privatione actus, non in carentia habitus. Præterea, supra diximus, disp. 13, sect. 5, num. 9, præceptum sciendi res fidei non dari de habituali scientia seu memoria, sed de actibus quibus illa acquiritur; peccatum autem omissionis consistit in carentia ejus, quod præceptum est; ergo hæc omissio, quæ est ignorantia, in carentia actus consistit; in hoc ergo recte dixit prior sententia. Ex his vero tandem concluditur hoc peccatum formaliter esse ignorantiam quamdam actualem, quæ vocari solet inscitia, quia est carentia illorum actuum intellectus, qui ad scientiam, seu cognitionem fidei necessarii sunt. Et hoc modo dixit D. Thomas in prima

secundæ, dicto articulo secundo, ad tertium, ignorantiam, quæ est peccatum, consistere in negligentia, vel inscitia. Ex quibus duobus hoc secundum mihi magis placet; quia ignorantia pertinet proprie ad intellectum, negligentia enim, ut dixi, magis videtur spectare ad voluntatem, vel ad aliquas actiones corporis necessarias ad considerationem mentis, quarum omissio tunc nomen negligentiæ meretur, quando voluntaria est.

6. *An semper is peccet, qui sua culpa ignorat quod scire tenetur.* — In secunda objectione, petitur an semper peccet is qui culpabiliter ignorat. Ad quod respondet D. Thomas, quæstione tertia de Malo, articulo primo, ad duodecimum, non semper peccare, quod est evidens. Primo, quia non semper talis homo cogitat nec advertit se ignorare; sine advertentia autem non est peccatum, utique actuale. Deinde licet pro aliquo tempore advertat, non semper pro eodem tempore tenetur occupari in addiscenda fide, quia præceptum discendi, quod affirmativum est, non obligat semper, et pro semper, sed temporibus opportunis; ac denique fieri potest ut occurrat tempus et cogitatio obligationis, et desit doctor, et tunc etiam homo non peccabit propter impotentiam discendi. Si tamen hæc tria occurrant, et nihilominus homo sit negligens, tunc actu peccabit; et quoties id omiserit, toties peccata multiplicabit, si inter unum et aliud peccatum moralis interruptio intercesserit, sicut dicere solent Theologi de peccato non restituendi, seu de retentione rei alienæ, et similibus.

7. *Utrum peccatum ignorantiæ rerum fidei multiplicetur ad multiplicationem materiæ.*— In tertia objectione, petitur an hæc peccata multiplicentur ex parte materiæ, quia multa sunt quæ ignorantur. Ad quod breviter respondeo, si hoc peccatum consideretur præcise, ut est contra præceptum fidei, non multiplicari ex hoc capite, quia præceptum est unum, et tota illa materia per modum unius præcipitur; et ideo omissio etiam est una, quæ potest esse gravior, vel minus gravis, juxta extensionem materiæ. Est optimum exemplum in præcepto recitandi septem horas canonicas; nam omissio illarum unum est peccatum, juxta communem sententiam, propter rationem dictam; ita ergo est in præsenti. Dixi autem: *Ut præcise est contra præceptum fidei;* nam si per ordinem ad alias virtutes ignorantia hujus vel illius rei sit peccatum, sic juxta diversitatem virtutum poterunt multiplicari peccata, quia tunc etiam præcepta multiplicantur, ut ex præcepto castitatis tenetur quis scire fornicationem esse malam; ex præcepto vero justitiæ, furtum esse malum, et sic de cæteris.

8. *Quomodo ignorantia fidei distinguatur a peccato infidelitatis.* — In quarta objectione, postulatur quomodo differat hoc peccatum a peccato infidelitatis; potest enim aliquis cogitare, distingui tanquam omissionem a commissione, quia hoc peccatum consistit in ignorantia negationis, ut diximus; infidelitas autem videtur consistere in ignorantia pravæ dispositionis, seu erroris. Sed non est adæquata distinctio, quia potest dari infidelitas, quæ sit etiam omissio, unde distingui possunt tanquam omissio partialis et totalis. Sed contra hoc procedit objectio facta, quia tunc hæc omissio esset quædam infidelitas saltem partialis. Unde dicendum videtur distingui hæc duo, quia infidelitas directe et formaliter opponitur ipsi fidei, unde privat honestate credendi et pia affectione ad fidem certam et infallibilem: hæc vero ignorantia, de qua loquimur, non opponitur directe fidei, sed cuidam præparationi ad fidem (ut sic dicam) scilicet, scientiæ, seu apprehensioni materiæ, quæ necessaria est ad usum fidei, et ideo formaliter non excludit piam affectionem ad fidem, ut talis est, neque etiam tollit certitudinem ac firmitatem circa ea quæ sciuntur et creduntur, et ideo talis ignorantia nulla infidelitas est.

9. *An ignorantia mysteriorum fidei possit esse in homine fideli invincibilis.—Prima sententia negat.— Probatur primo.—Secundo.—Tertio.* — Secundo explicandum est, an hæc ignorantia in homine fideli possit esse invincibilis, et a culpa excusari. Aliqui Theologi sentiunt, nunquam posse hanc ignorantiam excusari a peccato: D. Bonaventura, in 3, distinct. 25, articulo primo, quæstione tertia; Gabriel, articulo secundo, post quintam conclusionem; et Durandus, quæstione prima; idemque sentiunt Sylvester, et Angel., verbo *Ignorantia*; et tenuit etiam Gloss., in capite primo de Summa Trinitate, in sexto, verbo *Ignorantia*. Fundamentum est, quia unusquisque tenetur scire ea quæ ad suum statum pertinent, nec in illis cadere potest ignorantia invincibilis; sed hæc scientia rerum fidei, de qua tractamus, pertinet ad statum Christianum, quem nullus fidelis ignorare potest; ergo neque etiam potest excusari de ignorantia illarum rerum, quæ ad hunc statum generaliter pertinent. Secundo, quia si

homo faciat quod in se est, Deus illuminabit illum, vel providebit modum quo ignorantiam depellat. Propter quam rationem aliqui existimant etiam in infidelibus non posse hanc ignorantiam esse invincibilem; ergo multo minus esse poterit in fidelibus. Tertio, quia articuli fidei solemni ritu celebrantur ab Ecclesia, et feruntur in ore omnium; quomodo ergo possunt ab aliquo fideli invincibiliter ignorari? Propter quam rationem videtur in hanc sententiam inclinasse D. Thomas, 1 ad Corinth. 11, lect. 4.

10. *Resolutio quæstionis affirmativa.* — Nihilominus dicendum est hanc ignorantiam aliquando esse posse inculpabilem. Ita sentiunt communiter moderni scriptores: Navar., capite undecimo, numero 22; Vasquez, Azor, et alii, quos refert et sequitur Sanchez, libro secundo, capite tertio, num. 20. Ratio est, quia ignorantia non est culpa, nisi sit voluntaria; hæc autem etiam in homine fideli potest esse multis modis involuntaria circa unum vel alterum fidei articulum, vel etiam circa plures. Primo, quia ipsamet obligatio sciendi tales articulos potest ignorari; fieri enim potest ut multi fideles nunquam fuerint de hac obligatione edocti, neque in eorum mentem talis cognitio ascenderit, quod est optimum signum ignorantiæ invincibilis; ignorata vero obligatione sciendi, consequenter excusatur a culpa negligentia discendi, et consequenter etiam ignorantia. Secundo, fieri potest ut aliquis sciens obligationem caruerit doctore, etiamsi illum diligenter quæsiverit, de qua diligentia, quanta esse debeat, prudenti arbitrio relinquendum est, et fieri optime potest ut talis homo judicet prudenter se fecisse quod moraliter poterat. Tertio, sæpe contingit ut, licet aliquis habeat doctorem, propter incapacitatem non addiscat, neque percipiat ea quæ traduntur; quam excusationem aliqui admittere recusant, quia cum fides sit necessaria ut medium, non videtur admittenda incapacitas ejus in aliquo homine adulto. Dico tamen in multis esse posse sufficientem et maximam excusationem, præsertim in rebus obscurioribus fidei, quod ipsa experientia satis docet. Neque tota fides quæ præcipitur est necessaria necessitate medii: imo, ut supra dixi, aliqua sunt necessaria necessitate medii, quæ non semper in re postulantur, sed sufficere possunt in voto. Unde, licet verum sit nullum adultum esse incapacem totius fidei actualis, nihilominus multa mysteria fidei possunt aliquibus esse ita obscura ad percipiendum, ut facile in illorum ignorantia a culpa excusentur. Et hinc fortasse aliqui excusant ab hac culpa omnes pueros ante pubertatem, et ideo dicunt pro illo tempore non obligari hoc præcepto; sed non est vera regula, nec fundata in jure, nec est juxta consuetudinem Ecclesiæ, ideoque non potest ætas assignari, sed capacitas prudenti judicio spectanda est.

11. *Solvuntur argumenta.* — *Ad primum.* — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Unde facile patet responsio ad rationes contrariæ sententiæ. Ad primam, dicitur aliquando posse cadere ignorantiam invincibilem in his quæ pertinent ad statum, quia vel obligatio earum rerum potest etiam ignorari, ut dixi, vel ex aliis capitibus jam insinuatis, quod maxime accidere potest in hominibus rusticis et simplicibus, ut est communis turba fidelium. Ad secundam, dicitur etiam falsam esse illam sententiam de infidelibus, ut infra dicemus, et illam regulam de faciente quod in se est, non habere hic locum, quia hæc scientia, de qua tractamus, non est necessaria simpliciter ad salutem necessitate medii in re ipsa adhibendi, ut dixi. Ad tertiam, dico recte illo argumento probari hanc ignorantiam raram esse, præsertim inter Christianos, qui in communitate fidelium vivunt, et communiter instruuntur; in quo sensu locutus est ibi D. Thomas; non tamen probat talem excusationem esse absolute impossibilem.

SECTIO II.

An possit esse in homine fideli peccatum commissionis contra hoc præceptum fidei.

1. *Richardi opinio de peccato commissionis contra præcepta fidei.*—Richardus in secundo, distinct. 22, articulo secundo, quæst. secunda, etiam in ipsa ignorantia distinguit peccatum omissionis et commissionis: nam ignorantiam affectatam, commissionem vocat; ignorantiam autem crassam aut supinam, omissionem appellat; utique distinguens illa duo peccatorum genera ex actu voluntatis. Nos autem supponimus potius distingui commissionem ab omissione ex actu volito, quam ex actu volendi; nam omittere sacrum, etiamsi directo voluntatis actu sit voluntarium, peccatum omissionis est, ut suppono ex 1. 2, ideoque in præsenti omnem ignorantiam negationis, quomodocunque voluntaria sit, omissionem appellamus; peccatum ergo commissionis

contra fidem solum esse potest in ignorantia, quam appellant pravæ dispositionis, et in actu positivo intellectus consistit : duplex autem potest esse in præsenti, scilicet, vel aliquis error contra fidem, vel deliberata dubitatio fidei ; nam hæc etiam vel formaliter, vel virtualiter includit assensum de incertitudine fidei.

2. *Ratio dubitandi pro parte negativa quæstionis.* — Hinc ergo nascitur ratio dubitandi in præsenti puncto; aut enim judicium contra veritatem vel contra certitudinem fidei, est voluntarium, vel involuntarium : si involuntarium, nullum est peccatum, ac proinde, etiamsi sit in homine fideli, non potest dici peccatum ejus, nisi valde materialiter; si vero sit voluntarium, erit quidem peccatum commissionis contra fidem, non tamen erit hominis fidelis : quia, ut supra dixi, illud vocamus peccatum fidelis hominis, quod non constituit illum formaliter infidelem, neque fidem expellit; hoc autem peccatum per se ac formaliter facit hominem infidelem, quia fidem expellit; ad expellendam enim fidem unus actus erroris sufficit, ut communiter asseritur, et in superioribus tactum est.

3. *Prima assertio : cum peccato commissionis contra fidem stare potest fides in homine fideli* — Nihilominus dicendum est posse in homine habente fidem, et retinente illam, inveniri peccatum contra præceptum fidei per errorem positivum commissum, quod in hac materia peccatum commissionis appellamus. Hæc assertio latius probanda est infra tractando de hæresi, et ibi constabit esse communem Scholasticorum. Nunc ergo probatur breviter ex dictis in sectione præcedenti, quia fidelis potest ignorare culpabiliter aliquas veritates fidei : ergo cum illa ignorantia potest vel de illis dubitare, vel etiam contrariis propositionibus assentire, quia quod ignoratur potest etiam incertum judicari, et contrarium potest sub aliqua ratione apparente vel humana auctoritate repræsentari, et ideo potest homo assentire : tunc autem ille assensus non est sine aliqua culpa ; ergo ex culpabili ignorantia procedit. Est ergo illud peccatum commissionis; nam, licet ignorantia sit omissio, operari ex ignorantia est commissio; hoc ergo peccatum in homine fideli inveniri potest; tale autem peccatum non sufficit ad excludendam fidem, quia non est ex pertinacia, sed ex ignorantia, vel inadvertentia culpabili, et ideo non est hæresis, seu infidelitas propria, quæ sola fidem excludit. Potest ergo hoc peccatum commissionis inveniri in homine fideli, retenta fide.

4. *An possit dari error in fide in homine fideli sine ulla culpa.—Opinio Altisiodorensis. — Aliorum sententia.*— Inquiri etiam potest, an e contrario possit talis error inveniri in homine fideli sine ulla culpa. Nam Altisiodor., libro 3 Summ., tract. 3, capite 2, quæstione tertia, circa finem, simpliciter negat; et potuit fundari, quia si talis error procedit ex ignorantia vincibili, peccatum est, ut diximus; si vero procedit ex ignorantia inculpabili, etiam hoc modo non excusatur a culpa cujusdam temeritatis, quia magna imprudentia est in rebus divinis et supernaturalibus judicium ferre sine sufficienti illarum notitia. Et confirmatur, quia, priusquam homo judicet de ejusmodi rebus, debet quod in se est facere, et diligentiam adhibere ut veritatem assequatur; si autem hoc faciat, Deus illum errare non permittet. Alii distinguunt inter actus fidei, quos omnes fideles scire tenentur, et alias res fidei, quas subtilitates fidei appellant; et in prioribus negant posse fidelem errare sine culpa, in posterioribus autem concedunt. Ita sumi potest ex D. Thoma 2. 2, quæst. 2, art. 6, ad secundum; et Cajetano, ibidem; Sylvest., verbo *Fides*, quæst. 4, num. 6. Hi tamen auctores partem affirmantem de subtilitatibus fidei expresse docent; quia vero de illis specialiter loquuntur, alteram partem negantem indicare videntur.

5. *Secunda in ordine assertio.* — Mihi alia distinctione utendum occurrit; aut enim homini fideli nunquam fuit aliqua veritas ita sufficienter proposita, ut per fidem infusam illam credere potuerit et debuerit; vel de facto illam credidit, aut habuit ejusmodi propositionem sufficientem fidei aliquando. Dico igitur posse fidelem sine culpa aliquando errare circa veritatem fidei nunquam sibi satis propositam; hoc imprimis certum est in subtilitatibus fidei, id est, in omnibus quæ non tenentur fideles ex præcepto scire. Probatur, quia hæc invincibiliter ignorantur, ut per se patet, et stante illa ignorantia, potest occurrere ratio vel auctoritas, quæ probabiliter et sine temeritate hominem decipiat, ut contingit in quacumque materia non evidenti; ergo in tali assensu nulla tunc erit culpa, quia ignorantia invincibilis tunc excusat a culpa contra fidem; motivum autem occurrens excusat a temeritate judicii, et ita solvitur ratio Altisiodorensis. Nec in his rebus (ut dixi) est regula certa, quod Deus errare non permittat

eum qui diligentiam facit; nulla enim extat de hoc promissio, et convincitur aperte, quia Sancti interdum errarunt in rebus ad fidem pertinentibus, quas postea Ecclesia definivit, ut de Cypriano et aliis constat. Et hinc sequitur idem posse contingere circa aliquem articulum fidei, licet rarius, et in hominibus rudioribus et omnino indoctis. Probatur, quia in eis potest esse aliquando ignorantia invincibilis, ut dixi; ergo etiam possunt alia concurrere, quæ illum actum in talibus personis a peccato excusent, quia illud solum pendet ex facto contingente; imo interdum evenire potest; et sæpe forte accidit, ut homo rusticus, audiens explicationem alicujus articuli fidei, loco veritatis errorem concipiat, a quo sine dubio per ignorantiam, seu per quamdam incapacitatem excusatur.

6. *Tertia assertio.* — Deinde addo circa ea quæ saltem sufficienter proposita sunt, vel credita ex vera fide, et Ecclesiæ auctoritate, non posse hominem inculpabiliter errare, aut dubitare cum deliberatione, nisi fortasse ita fuerit oblitus prioris cognitionis, ac si nunquam illam habuisset. Hoc posterius manifestum est, quia, intercedente tali oblivione, præcedens cognitio nihil confert, et ideo idem judicium est de tali homine ac de alio, qui semper caruit illa cognitione. Ratio autem prioris partis est, quia, ut Paulus ait, ad Galat. 1 : *Etiamsi Angelus de cœlo evangelizet*, contra id quod ex fide semel creditum est, non est illi credendum; per quam exaggerationem significare voluit Paulus, propter nullam auctoritatem vel rationem recedendum esse ab eo, quod semel creditum est. Item quia, ut dicit Joan., 1 Canon., capite 3 : *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se*; contra testimonium autem Dei nihil credi potest sine culpa; ergo qui hoc testimonium semel habuit, nunquam potest ab illo sine culpa recedere. Denique, qui semel credit, ita debet esse affectus, ut certissimus sit, illud quod credit, non posse esse falsum; ergo fieri non potest ut postea aliquando sine culpa erret circa illud quod semel credidit. Neque in hoc admittenda est aliqua exceptio, neque aliquis casus in quo liceat, propter quorumcumque hominum auctoritatem, a veritate semel credita recedere, aut de illa dubitare, cum Dei et Ecclesiæ auctoritas omni humanæ auctoritati præferenda sit. Difficultates vero, quæ hic occurrere poterant, infra in materia de hæresi tractabuntur.

DISPUTATIO XVI.

DE INFIDELITATE.

Duplex acceptio infidelitatis exponitur. — Diximus de peccatis fidei contrariis, quæ in hominibus fidelibus inveniri possunt; sequitur dicendum de alio genere peccatorum, quæ propria sunt infidelium, et generali appellatione incredulitatis nomine significantur : prius autem, quam ad alia procedamus, generalis quædam hujus vocis æquivocatio tollenda est. Nam, sicut duplex est fides, una moralis, et altera theologica, ita infideles etiam in Scriptura interdum dicuntur ab infidelitate virtuti morali contraria, interdum vero ab altera, quæ fidei catholicæ opponitur. Priori modo dicitur Isaiæ 1 : *Principes tui infideles*, utique in muneribus suis præstandis; unde Hieronymus inobedientes vertit; sic etiam Ecclesiastes 5 : *Displicet Deo infidelis, et stulta promissio.* Posterior vero significatio frequentior est, præsertim in novo Testamento, 2 ad Corinth. 4 : *Excæcavit mentes infidelium*; et 1 ad Corinth. 7 : *Si infidelis discedit, discedat*; 1 ad Timoth. 5 : *Factus est infideli deterior.* In præsenti ergo solum de infidelitate Theologicæ fidei opposita tractamus, et prius generali ratione de illa dicemus, postea vero ad peculiares modos ejus, et ad diversos gradus infidelium, præsertim ad illos qui ante baptismum vel post baptismum in hoc vitium inciderunt, descendemus. Tractat autem præsentem materiam D. Thomas 2. 2, quæst. 10; et illius expositores ibidem; reliqui Scholastici nonnulla disputant in 3, dist. 24 et sequentibus.

SECTIO I.

Quale peccatum sit infidelitas, et quibus modis generatim committatur.

1. *Infidelitatem esse peccatum de fide est.* — *Ratione etiam evidenter ostenditur.* — In hoc titulo supponitur infidelitatem esse peccatum; modum autem ejus inquirimus. Et quidem assertio ipsa quam supponimus, certa est de fide; habetur enim expressa in variis Scripturæ locis, Marci ultimo : *Qui non crediderit condemnabitur*, utique non solum propter alia peccata, sed etiam propter ipsam

infidelitatem. Unde dicitur Joannis 3 : *Qui non credit jam judicatus est*, utique ex ipsa incredulitate; unde subditur : *Hoc est autem judicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem;* Joannis decimo quinto : *Si non venissem*, etc., *nunc autem excusationem non habent de peccato suo*, scilicet infidelitatis, ut recte Augustinus exponit, imo ipse Christus, cap. 16. Nam cum de Spiritu Sancto dixisset : *Arguet mundum de peccato,* illud exponit, dicens : *De peccato quidem, quia non crediderunt in me.* Rationes etiam sunt evidentes ex superius dictis. Primo, quia diximus datum esse præceptum divinum et supernaturale, et valde etiam consentaneum rationi naturali credendi ea quæ Deus dixit; sed infidelitas est contraria huic præcepto, ut ex ipsa vocis interpretatione jam data manifestum est; ergo est peccatum. Secundo, dictum est fidem esse necessariam ad salutem; contemnere autem media necessaria ad salutem, peccatum est, quia est ipsam salutem contemnere; ergo infidelitas, per quam hoc medium abjicitur, peccatum est. Tertio, dictum est fidem esse Deo debitam propter infallibilem veritatem ejus; per infidelitatem autem veritas prima despicitur, ac si esset capax deceptionis aut mendacii, quod est gravis ejus injuria; ergo est etiam grave peccatum; de hac ergo veritate nulla est controversia nec difficultas. Ut autem hoc peccatum intelligatur, nonnulla explicare necesse est.

2. *In quo differat infidelitas a peccato alio commissionis contra fidem, quod est in homine fideli.* — Et primo, quia sectione præcedenti diximus aliquod peccatum fidei contrarium posse esse in homine fideli, in quem non cadit infidelitas, necessarium est exponere in quo differat, vel quid addat hoc peccatum infidelitatis supra illum defectum fidei, qui in homine fideli esse potest. Ad quod breviter respondeo, de ratione infidelitatis esse ut sit peccatum ita fidei contrarium, ut omnino fidem infusam ab homine ex natura sua excludat, quæ potest esse quasi generalis descriptio infidelitatis, quæ tametsi per effectum detur, non potest aut clarius aut brevius tradi. Et declaratur breviter primo ex ipsa voce; nam est quasi privativa, et ideo absolute dicta significat carentiam veræ fidei; talis autem carentia omnino excludit fidem. Secundo, ex ipsamet ratione dubitandi posita; nam propterea ignorantia culpabilis fidei, quæ in homine fideli esse potest, non est infidelitas, quia simul esse potest cum vera fide, et ideo non constituit hominem infidelem, neque illum ab Ecclesia excludit; ergo e contrario de ratione infidelitatis est, ut hunc habeat effectum, et sine illo nunquam potest rationem infidelitatis attingere; cum illo autem jam erit infidelitas, et hominem infidelem constituit, et ab Ecclesia apud Deum illum excludit.

3. *Prima divisio infidelitatis.*— Oportet autem advertere duobus modis posse hoc peccatum infidelitatis ita consummari, ut prædictum gradum attingat, potestque hæc esse prima divisio infidelitatis. Unus modus excludendi fidem dici potest materialis, alter formalis, seu unus ex parte materiæ, et alter ex parte objecti formalis. Priori modo invenitur infidelitas in eo qui totam fidei materiam ignorat, etiamsi nihil de prima veritate aut de divina revelatione audierit; ille enim formaliter non potest dici recedere a prima veritate, aut illi discredere, cum ei non sit proposita; et nihilominus, quia tanta est ignorantia, ut omnino fidem excludat, illa est vera infidelitas. Unde si attente res consideretur, hoc peccatum, quantum ad modum formalem suum, et quantum ad speciem malitiæ, non differt ab illo peccato ignorantiæ vincibilis vel erroris, quod potest esse in homine fideli, sed differt quoad totalem vel partialem materiam, et hoc satis est ut ab uno excludat fidem primæ veritatis, et non ab alio. Posterior modus infidelitatis contingit, quando quis habens sufficientem notitiam propositionis et revelationis fidei, ab ejusmodi fidei veritate discedit. Nam qui sic delinquit, etiamsi in una tantum parte vel propositione fidei discredat, infidelitatem committit, et omnino fidem amittit, quia nihil potest credere ex testimonio primæ veritatis, et ita hoc peccatum longe differt ab ignorantia fidei, quæ in homine fideli esse potest; atque eadem est prima et præcipua differentia inter hos duos modos infidelitatis.

4. *Quæ sit infidelitas negativa, quæ privativa.* — Potest autem alia differentia obiter notari. Nam hic posterior modus infidelitatis nunquam contingit sine peccato, quia nunquam est sine sufficienti advertentia et voluntate. Prior autem modus aliquando esse potest sine culpa. Unde distingui solet duplex infidelitas : una culpabilis, quæ privativa vocari solet, alia inculpabilis, quæ solet vocari negativa; de qua an detur, postea dicemus; negari tamen non potest quod sit possibilis, absolute

loquendo. Ratio autem est, quia hæc infidelitas exludit cognitionem; et ideo, si tanta sit carentia cognitionis, ut etiam voluntatem excludat, infidelitas continget sine peccato. Et ratio est clara, quia nec voluntarium esse potest sine aliqua cognitione, neque peccatum sine aliquo voluntario; hæc enim sunt principia nota in moralibus. Contingere autem potest ut aliqui, ignorantes totam fidem, habeant aliquam notitiam professionis seu prædicationis illius, et negligentes sint in quærenda et investiganda sufficienti propositione fidei, et ideo carentia eis sit voluntaria, et ad culpam imputetur; et hæc est propria infidelitas privativa, et quæ est peccatum. Quapropter, cum in assertione dictum est infidelitatem esse peccatum, vel subintelligenda est conditio generalis et necessaria ad peccandum, scilicet, si sit voluntaria; vel intelligendum est esse peccatum ex se, et nisi excusatio impotentiæ intercedat.

5. *An infidelitas privativa peccatum commissionis sit, an omissionis.* — Ex resolutione hujus puncti oritur aliud necessario exponendum, scilicet, an hoc peccatum infidelitatis omissionis sit vel commissionis, vel utriusque modi; nam quod sit tantum omissio, suaderi potest, quia consistit hoc peccatum in quadam ignorantia; at vero ignorantia consummatur in carentia cognitionis, quæ est quædam omissio. Deinde infidelitas est peccatum oppositum affirmativo præcepto credendi; peccatum autem contra præceptum affirmativum est omissio; ergo. In contrarium videtur esse D. Thomas 2. 2, quæstione 10, articulo 1; indicat enim infidelitatem in sola commissione consistere; distinguens enim infidelitatem secundum negationem, et secundum contrarietatem, addit hanc posteriorem esse quando aliquis repugnat auditui fidei; et in hoc, inquit, proprie perficitur ratio infidelitatis, et secundum hoc infidelitas est peccatum; at vero resistere auditui fidei commissio est. Idem indicat Cajetanus, in art. 3, dum ait infidelitatem consistere in dissensu contrario fidei, et adjungit omnes infideles falsam opinionem de Deo habere, quod ad commissionem pertinet. Ratione item suaderi potest, quia omissio, quæ respectu fidei mala esse potest, solum excludit exercitium fidei; hæc autem non est infidelitas, nam hoc peccatum etiam in homine fideli esse potest; ergo non est peccatum infidelitatis, donec concipiatur error contra fidem; tale vero peccatum commissionis est.

6. *Infidelitatis peccatum, et omissione, et commissione committi potest.* — Dicendum nihilominus est infidelitatis peccatum, et omissionis et commissionis esse posse. Probari potest primo ex distinctione Aristotelis, primo Posteriorum, text. 37, de duplici ignorantia, negationis, scilicet, et pravæ dispositionis, quarum prima similis est omissioni, quia per se actum non requirit; secunda vero similis est commissioni, quia in actu contrario consistit; at vero infidelitas potest utroque modo haberi, scilicet, vel ignorando tantum, vel errando; ergo priori modo est omissio, et secundo est commissio. Secundo declaratur a priori et ex propriis, quia præceptum fidei duplex est, ut supra vidimus, scilicet affirmativum, audiendi et credendi; et negativum, non discedendi a fide, nec credendi aliquid contrarium revelatis : infidelitas vero contrahi potest ad unum et aliud præceptum; ergo potest contrahi per omissionem et commissionem. Probatur consequentia, quia transgressio præcepti affirmativi est omissio, negativi autem commissio. Denique explicatur, et confirmatur in hunc modum : nam duobus modis potest quis resistere auditui fidei scilicet vel nolendo audire, vel nolendo audita credere, et utroque modo potest contrahi infidelitas, ut ex dictis patet; prior autem modus per se pertinet ad omissionem; secundus vero ad commissionem.

7. *Infidelitas privativa ad peccatum omissionis per se primo spectat.* — Ut autem hoc melius intelligatur, simulque alios modos peccandi in hoc genere explicemus, supponenda est distinctio proxime data de duplici infidelitate, una privativa, et altera contraria, quarum prima invenitur in his hominibus quibus vera fides nondum est sufficienter proposita. Secunda vero in illis infidelibus reperitur, qui post sufficientem propositionem fidei illi resistunt. Dico igitur prius genus infidelitatis, per se loquendo, esse peccatum omissionis, quia proxime opponitur præcepto audiendi fidem, et per solam negligentiam, seu voluntariam carentiam cognitionis fidei sufficienter committitur. Contingit autem cum hac ignorantia conjungi errores contra veritates fidei vel supernaturalis, vel etiam naturalis; imo nunquam hujusmodi errores ab illa ignorantia separantur. Et quoad hanc partem, illud peccatum est commissionis vel contra fidem, vel etiam contra rationem naturalem, quia consistit in actu indebite vel negligenter facto, quod satis est ad commissionem; quia vero tota malitia istius actus ex voluntaria igno-

rantia seu carentia cognitionis provenit, ideo malitia illius peccati formaliter in omissione consistere videtur, quamvis materialiter sit commissio.

8. *Infidelitas contraria quomodo ad peccatum commissionis spectet.*—Circa alterum vero modum infidelitatis, Cajetanus, dicta quæst. 10, artic. 2, tres modos peccandi distinguit. Primus modus est discredendi, seu credendi falsa esse quæ proponuntur, aut credendi contraria esse vera. Secundus est nec credendi, nec discredendi, sed quasi suspendendi omnem actum intellectus. Tertius modus est dubitandi; et subdistinguit hunc in tria membra, quæ vocat per opinionem, vel per suspicionem, vel neutraliter, ut ait. Primus modus principalis hujus infidelitatis a Cajetano propositus verissimus est et clarissimus, et in eo apertissime cernitur peccatum commissionis, et sine dubio in hoc genere peccati infidelitatis est maximum, quia valde directe primæ veritati opponitur. Secundum modum videtur Cajetanus proponere per modum omissionis, quia in illo non intercedit actus fidei contrarius, sed tantum carentia actus credendi præcepti; quomodo vero hoc intelligendum sit, statim dicam. In tertio autem modo difficilis mihi est subdivisio, quam Cajetanus adjungit, et distinctio illius a cæteris membris. Nam opinio quam primo loco ponit, esse potest aut de falsitate rei propositæ, vel quod contraria vera sit, et in hoc sensu hoc membrum coincidit cum primo modo peccandi per dissensum; nam hæreticus non aliter dissentit rebus fidei, quam opinando esse falsas, aut contrarias esse veras; et idem est de quolibet infideli, cui fides sufficienter proposita est; vel potest intelligi de opinione ejusdem veritatis propositæ, ut si quis illi assentiatur opinando, nondum tamen firmiter credendo; et talis opinio per se loquendo non est peccatum contra fidem, nam homo fidelis potest interdum assentiri rebus fidei per fidem humanam ex auctoritate hominum, et non propterea peccat; fides autem humana quædam opinio est. Neque necessarium est ut qui hujusmodi assensum habet, circa veritatem fidei dubitet, vel formidet de certitudine ejus, quia licet formido, quantum est ex parte formalis objecti, sit de ratione opinionis vel fidei humanæ, non tamen ex parte subjecti; unde potest aliquis ita assentiri nihil formidando, nec de incertitudine cogitando : quod si quis opinetur, ut etiam formaliter dubitet judicando rem illam non esse veram, sed incertam, aut dubiam, tunc jam habebit judicium contrarium dogmatibus fidei, quia non solum est de fide, revelata esse vera, sed etiam esse certa et infallibilia; atque hac ratione hic modus opinandi seu dubitandi includit propositam infidelitatem per dissensum contrarium fidei, et ita reducitur ad primum modum infidelitatis Cajetani; atque idem est de suspicione, quam secundo loco posuit Cajetanus in hac subdivisione, quia, ut ex Tullio docuit divus Thomas 2. 2, quæst. 60, art. 3, suspicio nihil aliud est quam opinio mali ex levibus conjecturis. Unde in præsenti, suspicio in materia fidei erit etiam opinio falsitatis ex levibus conjecturis; talis ergo suspicio judicium includit fidei contrarium, quia sine aliquo judicio non est opinio; ergo etiam hic dubitandi modus includit dissensum contra fidem, ac proinde reducitur ad primum modum infidelitatis ab eodem auctore positum.

9. Denique tertius modus neutralis dubitationis videtur consistere in suspensione omnis assensus vel dissensus; nam tunc maxime dicitur intellectus neutraliter se habere. In hoc autem sensu coincidit hic modus cum secundo principalis divisionis, in quo dicebatur aliquis deficere a debita fide, quando neque credit neque discredit; nam hoc est (ut dixi) neutraliter se habere ; hæc autem dispositio præcise spectata non videtur sufficere ad infidelitatem , neque ad dubitationem, quia potest quis suspendere actum circa illam materiam. Quapropter, nisi quis abstineat ab hujusmodi actu ex aliqua cogitatione incertitudinis vel dubitationis, non videtur illa dispositio sufficere ad propriam speciem infidelitatis. Quod si illa suspensio ex tali cogitatione proveniat , jam dubitatio non habetur sine aliquo actu veritati aut certitudini fidei contrario, quod sufficit ad positivam infidelitatem. Unde concludo omnem propriam infidelitatem, quæ post sufficientem fidei auditum committitur , esse peccatum commissionis includens virtute hoc judicium, quod res sic proposita potest esse falsa.

10. *An infidelitas privativa et contraria sint peccata ejusdem speciei.* — Ex quo tandem breviter resolvi potest alia dubitatio hic occurrens, an infidelitas his duobus modis commissa , scilicet , omittendo et committendo, sit peccatum ejusdem speciei, vel diversæ. Et ratio dubitandi sumitur ex divo Thoma 1. 2, quæst. 72, art. 6, ubi simpliciter docet omissionem et commissionem esse peccata ejusdem speciei. Nihilominus assero in hac mate-

ria illa peccata esse specie diversa, sicut sunt in materia charitatis, non amare Deum tempore debito, vel odio habere illum, quia talia peccata manifeste habent distinctissimas deordinationes et malitias ; ita enim est in præsenti : nam infidelitas, quæ est per solam omissionem, non opponitur directe formali objecto fidei, et veritati Dei, sicut opponitur infidelitas commissionis, quæ propterea infert injuriam longe majorem, et diversæ rationis ; ille autem locus D. Thomæ habet suam difficultatem, quæ ad hunc locum non spectat, et ideo breviter dico intelligendum esse permissive, non universaliter, id est, omissionem et commissionem non includere semper specificam differentiam, non quod aliquando illam habere non possint ; nam hoc etiam sumitur ex eodem D. Thoma 2. 2, quæst. 79, art. 2 et 3.

SECTIO II.

Quam grave sit infidelitatis peccatum.

1. *Status quæstionis.* — Non inquirimus an peccatum hoc eam gravitatem attingat, quæ ad peccatum mortale ex genere suo sufficiat; id enim tanquam manifestum supponimus, sicut proposuisse videtur Christus, cum dixit : *Qui non credidit, jam judicatus est ;* et alibi : *Qui non crediderit, condemnabitur*, et ex dicendis a fortiori comprobabitur; inquirimus ergo inter peccata ex suo genere mortalia, quem gradum seu locum obtineat infidelitas quoad gravitatem suam : hoc autem a nobis potest duobus modis tractari aut explicari, scilicet, vel absolute rem ipsam in se spectando : vel comparate, conferendo vitium hoc cum peccatis, aliis virtutibus oppositis.

2. *Peccatum infidelitatis est unum ex gravissimis.* — *Peccatum infidelitatis maximum omnium est in nocumento quod infert.* — *Infidelitatis peccatum difficilius quam cætera curatur.* — Priori modo solum dicere possumus hoc peccatum ex genere suo esse unum ex gravissimis peccatis. In hoc conveniunt divus Thomas, et omnes, atque hoc significare voluit Augustinus, tractatu 85 in Joann., et libro tertio contra duas epistolas Pelagianorum, capite 3, cum dixit peccatum absolute dictum, quasi per antonomasiam pro peccato infidelitatis accipi, sic interpretans illud Joan. 15 : *Si non venissem*, etc., *peccatum non haberent ;* et illud cap. 16 : *Arguet mundum de peccato ;* hic vero modus significationis per antonomasiam non solet usurpari, nisi quando res significata per nomen habet singularem excellentiam, vel excessum in ea ratione qua significatur per vocem ; imo non solet dici nisi de eo quod est maximum in tali genere, quod aliqua ratione convenit huic peccato, ut jam explicabo. Secundo declaratur hæc gravitas a priori, quia virtus fidei, licet non sit maxima, est una ex præcipuis ; ergo peccatum illi oppositum, ut est infidelitas, erit unum ex gravissimis, juxta regulam Aristotelis, 8 Ethicor., cap. 5, probatam a D. Thoma 1. 2, quæst. 73, art. 4, in moralibus illud esse pessimum, quod optimo contrariatur. Tertio, ab effectu declaratur ex nocumentis quæ secum affert infidelitas ; nam in hoc excedit omnia peccata ; et ideo existimo in hoc esse antonomasiam fundatam. Primo, quia infidelitas radicitus evellit justitiam ; nam, cum fides sit fundamentum justitiæ, quod alia peccata non auferunt, juxta definitionem Concilii Tridentini, sess. 6, illud destruit infidelitas expellendo fidem, ut idem Concilium tradit ; et ita omnino privat hominem justitia a fundamentis ejus. Unde fit secundo quod notavit divus Thomas, 1 ad Timoth. 5, ut infidelitas constituat hominem in eo statu, in quo nihil Deo placitum facere possit, quia sine fide impossibile est placere Deo, non solum quoad personam, sed etiam quoad singulas actiones ejus, ut in superioribus declaravi ; quod tanta exaggeratione solet tradere Augustinus, ut docere videatur nihil boni moralis posse facere infidelem, ut maxime videre licet libro 4 contra Julianum, cap. 3 ; sed id temperandum est, et nunc sufficit quod nihil facere potest infidelis quod apud Deum valeat, vel ad impetrandum, vel ad aliquo modo merendum. Unde fit tertio ut hoc peccatum difficilius curetur quam cætera ; quia cætera peccata relinquunt fidem, per quam potest homo aliquid impetrare, quo tandem ad meliorem mentem redeat ; nam, ut est vulgare apud Augustinum. epist. 105, et alibi : *Fides impetrat quod lex imperat.* Infidelitas autem cum tollat fidem, tollit omne principium quasi intrinsecum obtinendi auxilium et remedium contra peccata. Quarto denique, sicut fides est radix cæterarum virtutum, ita infidelitas infinita secum affert vitia, præsertim contra Deum, ut irreligiositatem, superstitionem, ingratitudinem, et similia : his ergo modis potest gravitas hujus peccati absolute declarari.

3. *Infidelitatem odium Dei excedit in ra-*

tione peccati. — Infidelitas gravius peccatum est desperatione. — Alius modus declarandi hanc gravitatem, est per comparationem ad alia peccata : triplex autem comparatio potest hic fieri, scilicet, vel ad peccata contraria directe charitati, vel contraria spei, vel contraria virtutibus moralibus. In prima comparatione, dicendum est infidelitatem non esse gravissimum peccatum, majus enim est odium Dei. Ita docet D. Thomas 2. 2, q. 34, art. 3, et probatur optime ex regula posita Aristotelis; est enim charitas optima virtus, et odium Dei est summum peccatum illi contrarium; ergo est majus peccatum quam infidelitas. Item est optima ratio D. Thomæ, quia in omnibus peccatis mortalibus maxima gravitas est, quam ex aversione a Deo habent, quæ aversio est virtuale quoddam odium Dei, quod etiam in ipsa infidelitate verum habet; ergo ipsum formale odium Dei, quod (ut ita dicam) est per essentiam tale, est sine dubio multo gravius peccatum. Secundam comparationem in speciali facit D. Thomas 2. 2, quæst. 20, art. 3, et resolvit, infidelitatem esse gravius peccatum desperatione, et reddit optimam rationem, quia infidelitas opponitur bono divino, ut in se est, nimirum veritati ejus, quia, quantum in se est, facit Deum auctorem mendacii; at vero desperatio opponitur bono divino, ut participabili a nobis, et ideo minorem injuriam Deo infert, ac proinde non est tam grave peccatum. Quæ resolutio licet vera sit, non caret aliqua difficultate; quia vero pendet ex notitia virtutis spei, et ex comparatione ejus in perfectione cum virtute fidei, illam remitto in materiam de spe [1], nam præsenti loco dicta sufficiunt.

4. *Utrum infidelitatis peccatum sit gravius omnibus peccatis contra virtutes morales.* — Tertiam comparationem præcipue facit div. Thomas in hac materia, quæst. 10, artic. 3, et resolutio est, infidelitatis peccatum esse gravius ex suo genere cæteris peccatis oppositis virtutibus moralibus. Probatur primo ex eodem principio Aristotelis, nam fides est virtus excellentior omnibus moralibus; infidelitas autem est maxime opposita huic virtuti; ergo superat alia peccata, quæ tantum virtutibus moralibus opponuntur. Secundo ex objecto, ex quo maxime solet gravitas peccatorum accipi; infidelitas enim est directe contra Deum ipsum; virtutes autem morales directe habent deordinationem suam circa materiam creatam : nam, licet religio aliquo modo attingat Deum, et ideo peccata illi contraria formalem Dei injuriam continere possint, ut blasphemia, idololatria, et similia, nihilominus non ita immediate et directe attingunt Deum ipsum, et in propriis ejus bonis internis illum offendunt, sicut peccatum infidelitatis. Tertio argumentatur D. Thomas, quia vitia moralia proxime versantur circa objecta creata, et ita solum virtute et implicite avertunt hominem a Deo, et tantum secundum affectum; infidelitas autem de se directe avertit hominem a Deo, etiam quoad intellectum, quia veram Dei cognitionem aufert, vel per se ipsam, quatenus infidelitas est, ut Cajetanus exponit, nam licet in infideli possit manere aliqua cognitio Dei, non tamen manet in eo quatenus infidelis est; vel certe infidelitas etiam aufert omnem cognitionem Dei supernaturalem, et quæ ad salutem possit conducere : ac denique licet in infideli possit aliqua ex parte manere veritas circa cognitionem Dei, nihilominus tota cognitio, quam de Deo habet, et quasi componit ex variis judiciis, seu propositionibus quas de Deo format, non habet absolute veram cognitionem de Deo, quia nullus est Deus, qualis ab ipso concipitur, et quasi componitur, quod est gravissimum hominis nocumentum.

5. *Objectio prima. — Objectio secunda.* — Contra dictam vero resolutionem objici potest primo, quia ex illa sequitur omne peccatum contra fidem esse, secundum suam speciem, gravius quocumque peccato contra virtutem minus nobilem, quod videtur incredibile; nam peccatum culpabilis ignorantiæ fidei, quod etiam in homine fideli inveniri potest, est peccatum contra fidem, et tamen non est gravius quam homicidium, vel quam peccatum contra naturam, ut videtur per se notum. Ex quo enervatur fundamentum positum, quod, scilicet, vitium oppositum nobiliori virtuti sit gravius, quod aliis etiam exemplis ostenditur falsum; nam ebrietas gravius peccatum est quam mendacium, et tamen veritas nobilior virtus est quam temperantia; item timiditas est levius peccatum quam intemperantia, ut D. Thomas tradit 2. 2, q. 142, art. 3; et tamen fortitudo, cui timiditas opponitur, est nobilior virtus quam temperantia. Ac denique fornicatio est majus peccatum quam furtum, teste D. Thoma 2. 2, q. 154, art. 3, et tamen justitia, cui opponitur furtum, est major virtus quam castitas. Secundo objicitur, quia fideles in peccatis mor-

[1] Videndus auctor disp. 2 de Spe, sect. 2, num. 5.

tui gravius puniuntur quam infideles; ergo signum est peccata mortalia posse esse graviora infidelitate. Antecedens traditur expresse ab Urbano Papa, et habetur in c. *Scimus*, 12, quæst. 1. Consequentiam probat Augustinus, 4 de Baptismo, c. 20; imo in cap. 5, sentit avaritiam ex certa scientia in homine fideli esse gravius peccatum infidelitate saltem ex ignorantia. Similia sumuntur ex Chrysostomo, hom. 30, et similiter in id Matth. 18: *Sit tibi tanquam ethnicus et publicanus;* et D. Thoma, 1 ad Timoth. 5, lectione 1.

6. *Tripliciter comparatur infidelitas cum aliis peccatis virtutibus moralibus oppositis in gravitate.— Quid de simili comparatione inter individua.* — Circa primam partem, advertendum est hujusmodi comparationem tribus modis posse intelligi, scilicet, vel ex genere, vel in omni specie, vel etiam in omni individuo. Ex genere vocatur peccatum gravius, quando maxima species illius generis superat gravissimam alterius, etiamsi non singulæ species unius generis comparatæ ad singulas alterius sint illis graviores. In specie vero dicitur peccatum esse gravius, quando comparatum ad aliam speciem, illam excedit, et idem est de excessu in individuo cum proprietate. Aliqui ergo in eo rigore intelligunt illud principium, quod peccatum, nobiliori virtuti contrarium, sit majus, ut verum sit non solum ex genere, sed etiam in omni specie, imo et in omni singulari individuo peccato contrario nobiliori virtuti; quod de individuis sentit Durandus, in 4, dist. 22, q. 1, num. 8; et tam de specie quam de individuo, Vasquez 1. 2, q. 73, art. 3 et 4. Contraria vero sententia est communis Theologorum, quam ego indubitanter sequor; nam quoad species videtur sufficienter probari prima objectione facta; et in naturalibus speciebus existimo sub nobiliori genere posse esse speciem aliquam minus nobilem, quam sit sub genere minus perfecto; et in virtutibus, cum una virtus possit habere actus specie distinctos, ut nunc suppono, fieri potest ut perfectissimus actus inferioris virtutis excedat actum infimum virtutis nobilioris. Unde, cum peccatum oppositum virtuti non semper opponatur toti virtuti, sed alicui actui ejus, inde fieri potest ut peccatum contra inferiorem virtutem sit majus in specie, quam aliud contrarium superiori virtuti; et ita credo hæresim esse majus peccatum quam odium proximi, etiamsi opponatur charitati. De individuo autem, licet verum sit, speculative et quasi physice loquendo, omne peccatum gravioris speciei, etiam in individuo esse essentialiter gravius, nihilominus moraliter loquendo, et in ordine ad offensionem Dei, simpliciter gravius esse potest in individuo, etiamsi sit in inferiori specie; cujus signum est, quia gravius punitur in inferno, et consequenter in judicio divino, in quo tantum quis punitur quantum deliquit. Item est optimum signum, quod peccatum gravioris speciei in individuo potest esse veniale, et in minori specie esse mortale; nam, licet differentia mortalis et venialis peccati sumatur ex aversione a Deo, nihilominus supponit diversitatem in gravitate conversionis, prout in re ipsa et individuo committitur.

7. *Fit satis primæ objectioni in num.* 5. — Ad primam ergo objectionem, respondeo peccatum infidelitatis dici gravius comparatione vitiorum moralium ex genere suo; hanc enim particulam semper addidit D. Thomas, quæ in sensu prædicto intelligenda est, sicut communiter intelligitur. Unde optime fit, maximum peccatum in specie infidelitatis, quod est infidelitas commissionis (ut supra illam explicavi), et præsertim hæresis, ut infra dicam, hoc, inquam, peccatum esse gravius omnibus speciebus vitiorum moralium; nihilominus tamen recte fieri potest ut infidelitas minus gravis, scilicet ignorantiæ et omissionis, excedatur ab aliquo vitio morali, sumpto etiam in specie; et similiter fieri potest ut in individuo aliquod vitium morale sit gravius infidelitate, etiam in specie graviori, et ita satisfactum est ad cætera exempla, quæ in illa objectione afferebantur.

8. *Satisfit secundæ ibidem.* — Circa alteram vero objectionem, advertendum est ex D. Thoma, dicta quæst. 10, art. 3, ad argumenta, et in lect. 1, in cap. 5, 1 Canonicæ Joannis, inter fidelem et infidelem triplicem posse fieri comparationem: una est simpliciter in statu secundum ordinem ad salutem æternam. Secunda est in infidelitate, comparata ad alias species peccatorum contra mores. Tertia est, in eadem specie peccati moralis ab infideli et fideli commissi. In prima comparatione, sine dubio sunt deteriores infideles, tum ob gravitatem peccati, tum maxime propter specialia nocumenta quæ secum affert, et supra notata sunt, præsertim quia infidelitatis status caret omni principio intrinseco piæ operationis, et constituit hominem in summo periculo et damnationis, et quorumcumque peccatorum. In secunda comparatione excedit quidem infidelitas ex genere suo, ut dixi; nihilominus tamen potest sæpe fidelis esse pejor simpliciter et majo-

ris demeriti apud Deum quam infidelis, tum ob multitudinem peccatorum, tum ob gravitatem eorum in individuo. Et hoc expresse intendunt Patres citati, qui præcipue tertiam faciunt comparationem, et in ea dicunt, regulariter et moraliter loquendo, gravius peccare fidelem, tum propter modum peccandi cum majori cognitione, ac subinde majori cum voluntate, ut sumitur ex 2 Petri 2; tum etiam propter majus scandalum, et quamdam fidei injuriam, et alias circumstantias quæ facile considerari possunt; et ita illi objectioni satisfactum est.

SECTIO III.

Utrum infidelitas sit in intellectu vel voluntate.

1. *Resolutio.— Falsitas infidelitatis est subjective in intellectu. — Malitia in voluntate.* — Hanc quæstionem proponit D. Thomas, d. q. 10, art. 2, et in Summa respondet peccatum infidelitatis esse in voluntate, tanquam in generali principio peccatorum; esse autem in intellectu ratione suæ speciei, tanquam in proprio principio. Ut autem hæc resolutio intelligatur et explicetur amplius, explicandum est in infidelitate duo posse distingui: unum est falsitas, vel (ut ita dicam) cæcitas mentis; alterum moralis malitia, et aversio quæ constituit infidelitatem in ratione peccati, juxta quæ duo alia etiam duo certa sunt. Primum est, falsitatem et ignorantiam infidelitatis esse subjective in intellectu, vel in actu ejus. Hoc manifestum est, quia contraria seu opposita versantur circa idem subjectum; fides autem, cui opponitur infidelitas, est in intellectu; ergo in eodem est infidelitas. Item solus intellectus versatur circa verum, ut verum est, et solus etiam est capax luminis, seu visionis intellectualis; ergo solus est capax erroris, falsitatis, aut mentis cæcitatis. Secundo, est certum infidelitatem quoad malitiam, ac proinde in ratione peccati, esse in voluntate. Probatur, quia sine voluntate non peccatur; nam, ut dixit Augustinus, 1 Retract., cap. 9: *Voluntate peccatur aut recte vivitur.* Item quia contrariorum, ut dixi, eadem est ratio; fides autem, ut est actus humanus, est in voluntate, ut supra dictum est; ergo et infidelitas; denique quia infidelitas potest excusari a peccato, etsi habeat defectum in intellectu, juxta illud: *Si non venissem, et locutus eis fuissem, peccatum non haberent*; ergo tale peccatum per voluntatem committitur, juxta illud Joannis 3: *Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem.*

2. *Primum dubium: utrum infidelitatis malitia sit etiam in intellectu. — Pro resolutione notandum primo.* — Ex his autem duo alia dubia oriuntur. Primum est, an malitia infidelitatis, atque adeo infidelitas, ut peccatum est, sit etiam in intellectu. Quod dubium tractavit in dicto artic. 2 Aragon., et constanter defendit malitiam infidelitatis esse in ipso intellectu, imo in illo esse primario, et ab illo derivari in voluntatem, et explicat se loqui de malitia non tantum objecti, sed etiam actus moralis, ut talis est. Fundamentum est, quia, licet actus intellectus habeat a voluntate quod voluntarius sit et liber, non tamen habet ab illa quod sit malus; nam voluntas discredendi mala est, quia ipsum discredere malum est, et contra rationem, et contra Deum; ergo malitia prius est in intellectu ipso, et inde ad voluntatem derivatur. Nihilominus contrariam sententiam veram censeo; pendet vero hæc quæstio ex alia generali, quæ tractatur in 1. 2, q. 20, a. 1, 2 et 3., an malitia moralis sit formaliter et intrinsece in solo actu voluntatis, an etiam in exteriori actu ab illa imperato; et ideo brevissime illam expediam. Et imprimis adverto quod, licet infidelitas dividi soleat in externam et internam, et externa proprie dicta, et secundum communem usum, sit illa quæ per aliqua signa sensibilia manifestatur, interna vero, quæ omnino in animo latet, ut latius dicemus tractando de hæresi, nihilominus in ipsa interna infidelitate duo distinguenda sunt, scilicet, id quod pertinet ad voluntatem, et quod ad intellectum spectat; nam hæc duo inter se comparando, actus intellectus est tanquam actus externus, quia, sicut homicidium, verbi gratia, ut per manum consummatur, est actus imperatus a voluntate, et solum est voluntarius per denominationem ab illa, ita actus intellectus, quo aliquis fit infidelis, est imperatus a voluntate, et voluntarius ac liber solum per denominationem ab actu voluntatis; quia, ut suppono, intellectus non est formaliter liber, sed sola voluntas; igitur sub ratione actus humani infidelitas intellectus est quasi actus externus in peccato infidelitatis; internus autem actus ejus est in voluntate.

3. *Notandum secundo.* — Unde ulterius considerandum est actum intellectus (sub quo carentiam actus semper comprehendo) duobus modis spectari posse, scilicet, ut objectum actus voluntatis, et ut actus elicitus ab intellectu, et a voluntate imperatus, a qua habet quod actus liber moralis seu humanus sit, et sub utra-

que ratione potest actus intellectus habere bonitatem, vel malitiam; nam actus fidei, verbi gratia, priusquam ametur, est bonum objectum honeste amabile a voluntate, et idem actus, prout in re fit ex imperio voluntatis, est actus moralis honestus; et e contrario, actus hæresis de se est pravum objectum, et prout exercetur voluntarie, est pravus actus moralis.

4. ***Resolutio : malitia objectiva infidelitatis est in intellectu ; moralis in sola voluntate formaliter residet. — Prima pars probatur :*** — Dicendum ergo est infidelitatem, prout est in intellectu, de se et non ab actu voluntatis habere objectivam malitiam; prout vero est moralis actus, non habere aliam malitiam, nisi quam participat denominative a voluntate, atque ita, simpliciter loquendo, malitiam moralem, quæ moraliter constituit infidelitatem, in ratione peccati intrinsece esse tantum in voluntate, in intellectu vero per solam denominationem ab actu voluntatis. Primam partem probat ratio contrariæ sententiæ, quia actus fidei contrarius de se habet malitiam objectivam, ut explicavi, et optime intelligitur per illam causalem propositionem : *Quia dissentire a fide malum est, ideo velle dissentire est malum, et non e contrario.* Denique hæc malitia sumitur ex eo quod talis actus intellectus est dissentaneus rectæ rationi, vel divinæ legi, vel naturæ rationali; hanc vero disconvenientiam non habet a voluntate, sed ex se et natura sua, sicut videre est in aliis actibus externis, præsertim intrinsece malis, ut in fornicatione, verbi gratia, quæ mala est, quia dissona rationali naturæ; imo et in formis naturalibus idem cum proportione invenitur; nam calor, verbi gratia, malum est aquæ, quia est disconveniens illi ex natura sua, et sic de aliis.

5. *Probatur pars secunda.* — Altera vero pars probatur, quia actus infidelitatis, prout ab homine exercetur, tantum est unus actus moralis simul cum actu voluntatis; sed ille actus habet totum esse morale a voluntate, a qua habet libertatem; ergo habet ab eadem moralem malitiam actionis, ut actio est, atque ita tota illa malitia formaliter est in voluntate. Secundo declaratur amplius, quia in illo actu, ut composito ex actu voluntatis et intellectus, tantum est una malitia; ergo vel est intrinsece in actu voluntatis, in intellectu autem extrinsece, vel e contra; sed hoc posterius non potest dici; ergo primum. Antecedens probo ex alio principio morali, quod actus externus non addit malitiam vel demeritum actui interno; non enim minus peccat qui vult occidere, et illud non facit quia non potest, quam qui occidit, juxta D. Thomam 1. 2, quæst. 20, art. 3; ergo signum est unam esse malitiam in toto illo actu homicidii voluntarii, cum tota indivisibiliter maneat in voluntate occidendi; idem ergo est in peccato hæresis, vel cujuscumque infidelitatis. Et ex eodem principio atque eodem exemplo probata manet altera pars antecedentis, seu minoris, quia illa unica malitia tota potest manere in solo actu voluntatis, et non potest manere in solo actu intellectus, vel cum proportione in alio externo; ergo signum est esse intrinsece in actu voluntatis. Et ratio a priori est, quia sola voluntas tendit in objectum bonum, ut bonum est; et ideo in illa est tota formalis malitia, quod ex præsenti etiam patet a contrario; nam in actu credendi veritas quidem est in intellectu, formalis autem bonitas moralis est in voluntate; et ideo fides prout est in intellectu est virtus intellectualis, non moralis, nisi per denominationem a voluntate; ita ergo est cum proportione in infidelitate.

6. *Secundum dubium : utrum infidelitatis peccatum possit committi sola voluntate.*—Hinc vero nascitur aliud dubium, an hoc peccatum infidelitatis possit interdum committi sola voluntate, ita ut in intellectu nullo modo consummetur, aut existat; quod dubium attigit Gregor. de Valentia, in suo tertio tomo, disput. 1, quæst. 10, propositione prima, dubio 3, et sentit posse in aliquibus casibus ita accidere. Et probat primo a simili ex aliis peccatis, quæ extra voluntatem consummatur et interdum sola voluntate committuntur, etiam cum plena malitia, ut constat in proposito mentiendi; ergo idem poterit contingere in infidelitate, quandoquidem actus intellectus est quasi externus respectu propositi voluntatis, ut declaravi. Secundo, affert casus in quibus ita peccari potest per infidelitatem. Unus est, si quis credens habeat propositum, si contrarium melius probetur illud credendi. Item si quis, demonstratione convictus, credat animam esse immortalem, habeat autem propositum conditionatum, quod non crederet nisi demonstraretur : nam in utroque casu ille est infidelis quoad voluntatem, et nondum quoad intellectum, quia adhuc credit. Tertium casum adjungit de illo qui proposita fide vult non credere, nec discredere; nam ille jam est infidelis voluntate, nondum autem intellectu, quia per intellectum nondum fidei resistit.

7. *Vera resolutio.—Infidelitas actualis nunquam est in sola voluntate.* — Mihi autem distinguendum occurrit inter peccatum infidelitatis actuale, id est, quod actuali usu libertatis committitur, actu considerando, et volendo, et habituali, id est, de culpa, seu macula infidelitatis, quæ manet cessante actu; de priori enim dico nunquam esse in voluntate, quin aliquo modo transeat ad intellectum, et in illo quasi consummetur. Probatur primo, quia peccatum infidelitatis tale est, ut fidem excludat, sicut supra illud descripsi : ergo si est actuale peccatum infidelitatis in voluntate, de se excludit fidem ab intellectu; ergo necessario illa infidelitas, quæ actualiter voluntaria est, in intellectu invenitur; ergo a voluntate infideli nunquam separatur infidelitas intellectus. Secundo, est optima ratio, et differentia inter peccatum infidelitatis, quatenus extra voluntatem in intellectu consummatur, et alia peccata exteriora, quæ per corporis membra executioni mandantur; nam hæc posteriora peccata non semper sunt in hominis potestate quoad executionem externam, vel non semper imperantur, etsi desiderentur, propter varias occasiones; at vero intellectus in credendo, vel non credendo seu discredendo, ad nutum obedit voluntati; et si voluntas est efficax, non potest non sequi in intellectu, quod ipsa vult; ergo si voluntas actu peccat volendo infidelitatem, non potest non esse infidelitas in intellectu. Tertio, id confirmari potest ex iisdem exemplis, quæ in contrarium afferebantur; nam qui ita credit, vel potius assentitur animam esse immortalem, quia per demonstrationem convincitur, habens voluntatem sine demonstratione non credendi, ille revera caret in intellectu vera fide illius veritatis; imo habet errorem, existimans non esse credendum, nisi quod demonstratur, nam sine hac existimatione tale propositum non haberet : hoc autem judicium hæreticum est. Similiter, qui paratus est ad dissentiendum rebus fidei propter aliquas rationes, si afferantur, eo ipso non credit ut fidelis, seu certitudine fidei; et ideo etiam in intellectu infidelitatem habet vel omissivam, quia non credit sicut oportet, vel commissivam, quia judicat res fidei non esse infallibiles, nec dignas tanta certitudine. Denique, de illo qui vult suspendere assensum et dissensum, jam supra dixi, si id faciat, solum quia non vult exercere actum eo tempore quo non tenetur, non solum non committere peccatum infidelitatis, verum etiam simpliciter non peccare; quod si id velit eo tempore pro quo tenetur exercere actum fidei, peccabit quidem non infidelitate, sed sola omissione exercitii actus fidei, et tunc etiam illa omissio in intellectu erit : si vero id faciat ex dubitatione fidei, necessario illud dubium in intellectu existit; nunquam ergo voluntas actu peccat proposito infideli, quin infidelitas ipsa in intellectu existat. Et hæc quidem de infidelitate simpliciter intelligenda sunt; nam imperfectius quoddam infidelitatis genus posse in sola voluntate reperiri, infra dicemus, disput. 19, sect. 4, in fine.

8. *Infidelitas habitualis in voluntate stare potest cum actuali fide intellectus.* — Altera pars de habituali culpa infidelitatis breviter declaratur et probatur, quia peccatum infidelitatis semel commissum, postea non tollitur sola fide, sed necessaria est pœnitentia cum dilectione, vel sacramento; unde fieri potest ut qui per hæresim peccavit, retractet errorem, et ita tam voluntate quam intellectu ad fidem redeat, et sufficientem pœnitentiam prioris peccati non concipiat; tunc ergo in intellectu infidelitatem non habebit, imo poterit habitum fidei infusæ recuperare, et nihilominus in eadem habituali culpa infidelitatis commissæ permanebit; sic ergo sine infidelitate in intellectu potest illa quasi habitualis aversio in voluntate durare; quia revera illa duo inter se formaliter non opponuntur; neque in hoc alia difficultas occurrit.

SECTIO IV.

Utrum infidelitas recte dividatur in paganismum, judaismum et hæresim.

1. *Ratio dubitandi pro parte negativa.* — Divisio hæc utilis nobis futura est ad doctrinam spectantem ad varios infideles distincte tradendam, et ideo illam hoc loco præmittimus, duoque præcipue circa illam explicanda sunt, videlicet, quomodo membra distinguantur, et quomodo sufficienter exhauriant divisum; utrumque enim obscurum est, et ratio difficultatis est, quia in his tribus infidelitatibus duo inveniuntur, scilicet, varii errores positivi, ut sic dicam, seu opiniones falsæ, in quibus versantur; et renitentia contra fidem divinam, seu contemptus, vel abnegatio illius; et juxta hæc duo potest dari divisio; neutro autem modo videtur esse posse conveniens aut sufficiens; ergo. Probatur prima pars minoris de distinc-

tione errorum. Primo, quia illa distinctio est valde materialis in ordine ad infidelitatem; nam, licet illi errores possint distingui vel materialiter ex rebus opinatis, vel formaliter in ratione fidei humanæ, si ex diverso humano motivo fiat, nihilominus tota illa diversitas est materialis, et physica, non formalis et moralis in ratione infidelitatis, ut constat in diversis hæresibus circa Trinitatem, verbi gratia, vel Incarnationem; nam peccata sunt ejusdem speciei in iisdem materiis. Unde etiam fit ut in illo sensu non possit divisio esse doctrinalis et sufficiens, quia errores contra fidem possunt in infinitum multiplicari, ut cum Augustino, lib. de Hæresib., in fine, dixit D. Thomas, d. q. 10, art. 5.

2. *Evasio.* — *Excluditur.* — Quod si quis dicat, licet hoc sit verum de erroribus in specie, posse tamen ad quædam generalia capita reduci, etiam hoc modo non sufficienter videntur illa tria capita numerari; quia præter illa est atheismus, qui maxima infidelitas est; item erit aliquando Antichristianismus ab Antichristo, qui non solum christianam fidem, sed etiam paganam persequetur sectam, et legem Judæorum non servabit; erit ergo aliud infidelitatis genus: imo addi potest pura quædam infidelitas, quæ philosophica dici potest, ut erit in illo qui nec Paganus, nec Judæus, nec Christianus esse velit, sed tantum unum Deum ratione cognitum colat. Altera vero pars minoris de distinctione formali patet, quia non invenitur inter illa membra, ut postea videbimus.

3. *Prima assertio: paganismus, judaismus et hæresis apposite dividunt infidelitatem.* — Nihilominus dicendum est partitionem esse optimam et necessariam. Ita tradit D. Thomas, dicto articulo quinto, et communiter Theologi; habetque divisio fundamentum in Scriptura: nam Paulus, 1 ad Corinth. 1, illa membra distinguit, dum de Christi passione dicit esse, *Judæis scandalum, et gentibus stultitiam*, et prius hæreses posuerat, et aliis locis frequenter illa tria ut distincta ponuntur: habet etiam fundamentum in usu Ecclesiæ, nam in die Parasceves, volens pro infidelibus orare, distincte orat pro hæreticis, paganis et Judæis; et in Concilio Ephesino, tomo primo, capite sexto, quod continet librum secundum D. Cyrilli Alexandrini de Fide, ad reginas, in ultima ejus sessione, tres illæ infidelitates numerantur. Damasus etiam Papa, in Professione fidei ad Paulinum Thessalonicensem, dixit hæreticos male sentientes de Filio aut Spiritu Sancto cum paganis et Judæis sentire, ubi aperte ponit illa tria membra; et fere eadem distinguit Augustinus in oratione quam scripsit contra Judæos, paganos et Arianos; et in Patribus sunt varia opuscula distincte edita contra has infidelitates. Præterea divisio hæc virtute continetur in jure civili et canonico; nam in Codice, libro primo, titulo octavo, duodecimo, et sequentibus, distincte traduntur leges ad hæc tria genera infidelium pertinentes, et idem observarunt leges Hispaniæ in parte septima, titulo 24 et sequentibus; solum differunt, quia loco paganorum Mauros proponunt, qui sub paganis continentur, et idem fere observant jura canonica, libr. 5 Decret., et Clement. titulis de *Hæreticis* et *Sarracenis*.

4. *Prædictæ divisionis rationes variæ morales.* — *Ratio alia theologica.* — Ex quibus imprimis facio conjecturam, divisionem hanc in principio datam esse doctrinali modo (ut sic dicam), vel etiam juridico, propter commoditatem ferendi leges pertinentes vel ad pœnas infidelium, vel ad eorum distinctionem, quatenus subditi erant principibus christianis; vel ad dirigendos ipsos fideles circa communicationem cum infidelibus, ut postea videbimus. Similiter dari potuit propter commoditatem doctrinæ vel moralis, quæ circa homines infideles magnam habet diversitatem; vel dogmaticæ, quia ex aliis principiis agendum est contra hæreticos, et ex aliis contra Judæos, ex aliis denique contra paganos. Propter has ergo rationes utilis est hæc divisio et accommodata. Postea vero Theologi rationem magis propriam hujus divisionis tradere conati sunt, et præcipua est illa D. Thomæ, dicto articulo quinto; quia infidelitas esse potest vel contra fidem jam susceptam in ipsa manifestatione veritatis, vel contra fidem susceptam minus perfecte, et in figura, vel contra fidem nullo modo receptam. Primo modo constituitur hæresis; nam hæretici admittunt Evangelium, et Christi et Apostolorum doctrinam, in qua est manifestatio veritatis, et nihilominus ab illa recedunt; nam, ut de illis dixit 1 Joan. 2: *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis*; illorum ergo infidelitas est hæresis; in secundo ordine constituitur infidelitas Judæorum, nam illi admittunt doctrinam et legem Moysis, et promissiones Christi seu Messiæ repræsentari in sacrificiis et figuris veteris Testamenti, et ideo dicuntur recepisse fidem in figura; tamen quia resistunt manifestationi veritatis, speciali mo-

do infideles sunt; pagani autem nullam fidem, nullam Scripturam, nullamque divinam revelationem recipiunt, et ideo contradicunt fidei nullo modo receptæ; hac ergo ratione illi tres modi infidelitatis distinguuntur.

5. *Modus unus explicandi hanc rationem Theologicam. — Impugnatur primo.* — Oportet tamen circa hanc rationem advertere duobus modis accipi posse quod dicitur, infidelitatem opponi fidei receptæ hoc vel illo modo, vel nullo modo receptæ, scilicet, vel subjective, vel objective, ut ita rem breviter comprehendam. Subjective appello, si quis existimet ad hæresim, verbi gratia, necessarium esse ut aliquis prius in se receperit fidem infusam supernaturalem et Christianam, et postea illam a se abjiciat illam negando, ut sic hæreticus constituatur; et simili modo judaismus supponat fidem prius receptam, saltem in figura, et postea negatam; paganismus autem nullam fidem receptam et negatam supponat. Et hunc sensum indicant aliqui Thomistæ, quos statim referam. Dico tamen esse sensum plane falsum. Primo, quia potest esse hæresis etiam in illo qui nunquam vere credidit, ut in filiis hæreticorum qui ab infantia in hæresi educantur, qui nunquam credunt fide infusa, et licet aliquo tempore excusari possint a peccato per ignorantiam invincibilem, tamen, quando postea sufficienter instruuntur, et in suis erroribus permanent, veram hæresim committunt.

6. *Evasio excluditur. —Impugnatur secundo. — Alter modus explicandi recipitur.* — Dices: illi saltem habuerunt fidem quoad habitum infusum per baptismum; sed hoc parum refert, quia illud fortasse conferre potest ad circumstantiam apostasiæ, de quo in sectione sequenti; ad modum autem infidelitatis parum conducit, cum ex illo capite per se non varietur modus recedendi a fide; præsertim quia contingere potest ut etiam talis sit hæresis, ut in substantia baptismi errorem committat, et tunc neque habitus infusus in tali hæretico præcedit; et præterea etiam a fide catholica aliquando professa transire quis potest ad judaismum et ad paganismum; unde, etiam illæ infidelitates esse possunt per desertionem fidei receptæ subjective, in persona secundum manifestationem veritatis aliquando credente: ergo non possunt in illo sensu distingui istæ infidelitates. Secundo, simile argumentum fieri potest de Judaismo. Nam omnes Judæi non baptizati non habent fidem infusam, neque illam unquam habuerunt, etiam circa illam partem legis veteris quam retinent, sed per quamdam fidem et traditionem humanam illam retinent ex parte, et in pluribus errant; ergo in illis etiam non datur infidelitas contra fidem dicto modo in ipsis receptam. Superest ergo alius sensus verus, quem objectivum appellavimus; quia ex parte objecti, et revelationis divinæ susceptæ aliquo modo, saltem per fidem humanam, illa diversitas invenitur; nam hæretici recipiunt revelationem fidei prout nobis propositam per Christum et Apostolos; recipiunt, inquam, admittendo Scripturas novi et veteris Testamenti, et Christum, ut Messiam promissum, jam nobis datum; et ideo proprie hæretici sunt, ut dixit Augustinus, qui sub nomine christiano a vera fide Christi recedunt; Judæi autem admittunt Scripturas veteris Testamenti, et promissiones Messiæ, et ideo dicuntur admittere Christum in figuris et promissione, negant autem in veritate exhibitum, et consequenter Scripturas novi Testamenti non admittunt, et hoc modo habent specialem modum infidelitatis; Pagani vero nullo modo admittunt Christum, vel ullas Scripturas divinas. Et ita ratio est optima, et sufficienter declarat distinctionem illorum trium membrorum.

7. *Quomodo inter se distinguantur paganismus, judaismus et hæresis.— Esse tres species essentialiter distinctas affirmat Cajetanus.— Fundamentum. — Confirmatur.* — Ex dictis, facile explicari possunt duo puncta in principio proposita. Primum erat, quomodo hæc membra inter se distinguantur; in quo Cajetanus 2. 2, q. 10, art. 5, sentit has tres infidelitates proprie et in rigore esse specie distinctas, quod ibi Banhes et Aragon. sequuntur, et ita D. Thomam exponunt. Ratio est, quia distincta vitia possunt eidem virtuti opponi, si diverso modo ejus honestatem destruant, ut si unum per excessum, et aliud per defectum virtuti contrarientur; sed illæ tres infidelitates corrumpunt fidem diversis modis, ut explicatum est: ergo differunt inter se specie. Et confirmatur, quia deficere a fide semel suscepta, et in baptismo professa, habet specialem malitiam et deformitatem, quam non habet paganus qui fidem non suscipit; sicut deficere in castitate vel paupertate promissa specialem deformitatem habet, quæ non invenitur in eo qui non promisit.

8. *Secunda assertio: rigorosæ species non sunt nec essentialiter distinguuntur.—Probatur primo.— Satisfit fundamento in num.* 7. —Nihilominus dico illas tres infidelitates non

esse proprias et rigorosas species, sed lato modo ita vocari propter accidentalem diversitatem, et quia quasi diversos status constituunt, de quibus, ut supra dicebam, doctrina moralis diversa est. Ita sentit Valentia, citato loco, et est sententia communis recepta inter modernos Theologos. Et probatur contrario fundamento, quia illæ tres infidelitates opponuntur primæ veritati, et privant eadem honestate, et in modo non habent essentialem diversitatem; ergo non est unde distinguantur specie. Antecedens quoad priorem partem clarum est; quoad ultimam, probatur veluti inductione quadam, quia illa peccata non distinguuntur tanquam vitium per excessum, et defectum, quia uterque modus peccandi potest in omnibus illis infidelitatibus inveniri; nam hæreticus deficit non credendo quæ tenetur credere, et excedit credendo quæ non sunt credenda, et uterque modus facile potest in pagano et Judæo considerari. Deinde non possunt distingui tanquam omissio et commissio fidei contraria, nam, licet hæ duæ infidelitates distinguantur specie, ut supra dixi, tamen illa distinctio non potest ad hæc membra applicari, quia in pagano potest uterque modus peccandi inveniri; nam si non habeat fidem sufficienter propositam, et solum per culpabilem ignorantiam et negligentiam erret, vel non credat, erit infidelis omittendo; si autem post sufficientem propositionem fidei resistit, jam peccabit committendo, et idem cum proportione in Judæo invenitur; hæresis autem proprie dicta semper est peccatum commissionis; nam requirit pertinaciam, ut infra videbimus. Tandem etiam in homine Christiano potest inveniri culpa contra fidem per modum omissionis, ut supra dictum est; ergo non distinguuntur illæ infidelitates, si cum proportione comparentur, secundum illos duos modos, et, proprie loquendo, distinguuntur prout sunt commissiones contra fidem; hoc autem modo non habent essentialem differentiam in resistendi modo fidei. Quod probatur, quia idem contemptus divinæ revelationis et injuria primæ veritatis in omnibus his infidelitatibus, si post sufficientem propositionem doctrinæ Fidei committantur, invenitur. Nam quod una infidelitas istarum magis vel minus resistat Scripturæ aut revelationi divinæ solum indicat distinctionem in accidentali gravitate peccati, non in specie; nam eadem fere diversitas inveniri potest in hæreticis inter se, vel inter Judæos, et suo modo inter paganos, si majorem Dei notitiam, vel fidei propositionem habeant, et ita responsum est ad principale fundamentum contrariæ sententiæ.

9. *Probatur secundo eadem assertio. — Ad confirmationem in num. 7.* — Secundo, principaliter argumentor expendendo confirmationem illius opinionis; nam in illa videntur dicti auctores supponere has infidelitates distingui, quia opponuntur fidei receptæ ex parte subjecti, cujus contrarium nos ostendimus. Unde videntur etiam supponere hæresim tantum esse posse in homine baptizato, quia in solo illo invenitur fides professa seu promissa (si tamen dicenda est promissio, quæ fit in baptismo, de quo aliquid dicam sectione seq.); illud autem falsum est, nam catechumenus potest esse hæreticus, si Christi fidem in generali admittat, et aliquam partem ejus neget, quia ille est infidelis, et non est Judæus nec paganus, ut constat; ergo hæreticus. Et patet, quia sub nomine christiano recedit a fide; ergo non est de ratione hæresis quod sit contra fidem promissam. Deinde etiam paganus et Judæus potest peccare contra fidem promissam, ut si Christianus baptizatus ad illas sectas deficiat. Respondet Cajetanus illum simul esse paganum, verbi gratia, et hæreticum; sed hoc est confundere apostasiam cum hæresi, quod non recte fit; nam apostasia potest esse circumstantia omnium infidelitatum, ut recte dixit D. Thomas, q. 12, art. 1, ad 3, sive sit aggravans in eadem specie, sive mutans speciem, de quo sect. seq. Christianus ergo transiens ad paganismum profecto non habet duas infidelitates, quia unum tantum assensum vel dissensum habet contra fidem, et proprie tantum unam injuriam primæ veritati infert; et quamvis deficiat a professione fidei, illa non est nova infidelitas, sed apostasia, sicut in exemplo contrariæ sententiæ in peccante contra votum castitatis non est duplex malitia luxuriæ, sed uni malitiæ contra castitatem adjungitur alia contra religionem; et similiter furtum religiosi non est duplex injustitia, sed una habens adjunctam aliam malitiam sacrilegii; sic ergo in præsenti malitia, si qua est contra promissionem fidei, adjungi quidem potest malitiæ infidelitatis in quolibet illorum membrorum; tamen sine dubio habet difformitatem diversæ rationis ab ipsa infidelitate.

10. *An sit sufficiens prædicta infidelitatis divisio. — Dicta sufficientia declaratur primo. — Declaratur secundo.* — Secundum punctum erat de sufficientia illius partitionis, quæ

etiam sufficienter patet ex ratione distinguendi illa membra, prout a nobis explicata est, quia duo tantum sunt testamenta divinarum Scripturarum, novum scilicet et vetus, contra quæ peccari potest, vel neutrum admittendo, et hoc pertinet ad paganismum; vel admittendo vetus, et non novum, et hoc spectat ad judaismum; vel admittendo utrumque, non tamen illis, vel juxta illa integre credendo, et sic committitur hæresis. Dices : etiam aliqui errarunt admittendo novum, et non vetus, ut Faustus, et alius, quem Augustinus adversarium legis et Prophetarum appellavit; et in universum Manichæi, contra quos omnes Augustinus scripsit. Respondetur ipsos fuisse hæreticos, et ut tales ab Augustino et Patribus damnati, quia refutando vetus Testamentum, etiam a novo recedebant, in quo illud confirmatur et probatur, vel certe quia profitentes Christum, prophetias et figuras de Christo negabant. Unde modo magis generali potest eadem sufficientia declarari : nam omnes qui Christum Dominum recognoscunt ut auctorem fidei et salutis, et ejus fidem integre non retinent, sunt hæretici; qui vero illi non credunt, admittunt autem prophetias et figuras de Messia promisso, sunt Judæi; reliqui vero omnes, qui fidem Christi vel Messiæ nullo modo admittunt, sub paganismo continentur : præter hæc autem membra nullum excogitari potest; est ergo divisio sufficiens.

11. *Declaratur tertio et generalius dictæ divisionis sufficientia.*— Solum video posse dubitari, quia hoc modo explicata divisio solum videtur habere locum post lucem Evangelii, cum tamen infidelitas et hæresis semper esse potuerint etiam in lege veteri, vel naturæ. Propter hoc potest divisio ejusque sufficientia abstractiori modo declarari per ordinem ad revelationem Dei, cui infidelitas opponitur; aut enim aliquis nullam Dei revelationem sibi propositam suscipit, et hic est paganus, et talis esse potuit a principio mundi; vel aliquis, accepta revelatione sibi expresse proposita, illi ex parte credit, saltem materialiter, non tamen integram fidem adhibet quoad omnia revelata, et iste incidit in hæresim. Unde hoc modo potuit Judæus etiam ante adventum Christi fieri hæreticus negando aliquem articulum ex his qui cadebant sub fide explicita illius temporis, ut, verbi gratia, articulum Resurrectionis; et hoc nomine solet in Scriptura talis error etiam inter Judæos appellari, et illi etiam sic credentes inter hæreticos ab Epiphanio et aliis numerantur; et eadem ratione, si Judæus tunc totam fidem Moysis abnegaret, et ad ritus Gentilium ex animo transiret, in paganismum incideret, et idem est cum proportione dicendum de tempore legis naturæ; hoc ergo modo potuerunt illæ duæ species infidelitatis esse antiquiores lege evangelica; at vero judaismus ante adventum Christi locum non habuit, quia nondum manifestata veritate, neque impleta promissione adventus Christi, nondum poterat speciali infidelitate peccari contra fidem adventus ejus, admittendo promissiones ejus, in quo judaismus proprie consistit.

12. *Opinio Banhes contraria.—Refellitur.* — Contra hanc vero partem et hunc discursum videtur sentire Banhes 2. 2, q. 10, art. 5, et ab illo potest sumi objectio, quia Judæus a sua fide deficiens in lege Moysis non resistebat fidei expresse revelatæ, sed tantum in figura; ergo non incidebat in hæresim, sed in judaismum, et ita ipse Banhes fatetur : imo idem asserit de infideli errante in fide in lege naturæ, et de gentili, qui esset fidelis ante adventum Christi, et postea fieret infidelis, non admittendo prædicationem Evangelii; nam de illo dicit infidelitatem ejus pertinere ad judaismum, non ad paganismum, quantum ad rem spectat, quamvis quoad nomen non ita illi accommodatur, quod ex natione sumptum est. Sed hæc sententia probari certe non potest, nam judaismus proprie consistit in infidelitate adversus Christum, qui jam venit, expectando futurum; item quia Judæi nunc non sunt infideles propria et speciali infidelitate, quia resistunt legi Moysis in seipsa (ut sic dicam), sed quia resistunt veritati revelatæ, quæ in lege Moysis figurate et prophetice continebatur, qui modus infidelitatis non inveniebatur in Judæo deficiente in ipsamet lege Moysis. Denique illa sententia et ratio ejus ex quadam æquivocatione procedit, quam vitare oportet. Diximus enim supra fidem implicitam non inveniri nisi in aliqua explicita. Unde fides quæ erat sub lege Moysis, licet esset implicita, et in figura respectu mysteriorum legis novæ, tamen erat explicita respectu veritatum quæ tunc expresse credendæ proponebantur; et ideo qui tunc deficiebat in aliqua illarum veritatum, non resistebat fidei implicitæ, sed explicitæ illius temporis, et ideo in veram hæresim incidebat; nam si quis recte consideret, eamdem proportionem servabat illa infidelitas ad propositionem fidei, quæ tunc erat, quam servat nunc infidelitas hominis christiani sub illo nomine deficientis a

fide expresse proposita in lege Evangelica. Et eadem proportione loquendum est de simili infidelitate in lege naturæ, seu in homine gentili fideli. De ultimo vero casu Gentilis prius fidelis, et postea non admittentis Evangelium, distinguendum censeo; nam si ille haberet fidem Christi venturi, et illam expectationem ejus conservaret, merito censeretur incidere in judaismum; si vero nullam fidem de Christo haberet, neque illius fidem omnino vellet admittere, paganus censendus esset, et ratio utriusque satis constat ex dictis, et magis statim explicabitur.

13. *Utrum hæresis, judaismus et paganismus possint in eodem homine simul inveniri, et quæ illorum sit gravior? — Opinio Cajetani et aliorum. — Vera resolutio.* — Ex dictis, aliud hic expediendum est dubium, quod Cajetanus et alii attingunt, nimirum an istæ infidelitates possint in eodem homine simul inveniri. Dico autem *simul*, nam per successionem, et transitum ab una ad aliam, nulla potest esse dubitandi ratio, quin non solum possit, sed etiam aliquando ita fiat. Quod autem possint esse simul saltem duæ illorum, scilicet hæresis et judaismus, et hæresis ac paganismus, affirmat Cajetanus et sequuntur alii, et probat in homine Christiano transeunte ad paganismum vel judaismum; non sic autem sentiunt de paganismo et judaismo inter se, quia manifestam involvit repugnantiam et contradictionem, quod verissime dicunt. Ego autem eamdem invenio per se loquendo inter hæresim et quamlibet aliarum infidelitatum; quia hæresis proprie non est nisi sub nomine Christiano, id est, in eo qui credit Christum venisse, ut Redemptorem, quod tam paganismo quam judaismo repugnat. Exemplum autem in quo contraria sententia nititur, procedit ex alia falsa opinione, quod apostasia sit species infidelitatis, quod falsum esse statim ostendemus. Unde respondemus Christianum transeuntem ad paganos vel Judæos esse simul infidelem specie, et apostatam, non autem proprie hæreticum. Dixi autem per se has species non posse simul inveniri, quia per accidens et ex conscientia erronea posset in uno casu hæresis conjungi judaismo; ut si nunc infidelis Judæus non solum repugnaret christianæ fidei, sed etiam inter credenda in lege veteri aliquid negaret, et esset Judæus propter priorem causam, et in conscientia hæreticus propter posteriorem; non quidem eo modo quo nunc dicitur hæreticus, qui sub nomine christiano hæresim profitetur, sed eo modo quo diximus etiam sub lege veteri potuisse per hæresim peccari; nam ex conscientia erronea ita homo ille se gereret.

14. *Quænam harum infidelitatum sit gravior. — Species infidelitatis necessario aperienda in confessione.* — Secundo, intelligitur ex dictis, quomodo illa tria membra differant, saltem in gravitate accidentali; quantum enim ex div. Thom. 2. 2, dicta q. 9, art. 6, colligitur, se habent tanquam excedens et excessum; nam intensive (ut sic dicam) hæresis est gravior, quia committitur cum majori contemptu, ex genere loquendo; quia hæreticus habet majorem cognitionem divinæ fidei, cum Christi et Apostolorum, et Ecclesiæ Christi doctrinam admittat. Unde etiam fit, ut majorem habeat propositionem materiæ fidei, et ideo gravius peccat proprio judicio errando circa eamdem doctrinam, juxta illud 2 Petri 2 : *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti.* Et Augustinus, 21 de Civit., cap. 25 : *Pejor,* inquit, *est desertor fidei, et ex desertore oppugnator ejus effectus, quam ille qui non deseruit, quam nunquam tenuit;* et Chrysostomus, homil. 50, ad Populum, id optime explicavit dicens, qui sub nomine christiano recedit a fide, esse pejorem Gentili : *Quia impietas Gentilium quamdam* (inquit) *habet consecutionem; hæc autem impietas neque consequentiam habet;* nimirum quia in eadem fide quam profitetur, errat, Deum (ut ait) confitendo, et in iis quæ dicit, illum fide dignum non censendo. Idem docet D. Hieronymus, Isaiæ 18. Et eadem ratione ac proportione, judaismus est gravior paganismo, scilicet intensive, ut declaravi; at vero extensive pagani plus peccant, quia in pluribus errant, et eadem est comparatio judaismi ad hæresim. Unde obiter annotare oportet, quamvis istæ species in rigore non sint diversæ, nihilominus declarandas esse in confessione, quando Christianus baptizatus in aliquam illarum inciderit, quia notabiliter differunt in modo et in gravitate, et diversis remediis indigent; quin potius etiam intra eamdem speciem hæresis, verbi gratia, declarandi sunt errores, in quos peccator incidit, propter easdem rationes; quod prudenter annotarunt Valent., 2. 2, q. 10, punct. 3, et q. 11, punct. 1, difficult. 1; Sanch., lib. 2 Decal., c. 7, n. 17.

15. *Fit satis rationi dubitandi propositæ in n. 1 et 2.* — Ultimo, ex dictis patet responsio ad rationem dubitandi in principio posi-

tam; concedimus enim partitionem non esse omnino materialiter intelligendam, ut recte probant quæ ibi adducta sunt, et omnes Doctores fatentur, neque etiam distinguuntur secundum rigorosam formalem rationem specificam; nihilominus tamen, ut divisio sit sufficiens, satis est ut ad modum specierum per quosdam particulares modos inter se repugnantes et fidei contrarios, membra distinguantur, ut dictum est; neque exempla ibi adducta extra divisionem inveniuntur; nam quicumque vel revelationem divinam, vel Christum Dominum non credunt, ad paganismum pertinent, sive sit atheus, sive Deum verum per rationem aliquo modo cognoscat, imo etiamsi nullum errorem contra rationem naturalem habere contingat, quod certe in paganis nunquam continget : infidelitas autem Antichristi, et sub illo facta ad judaismum pertinebit, ut ex alibi disputatis de Antichristo patet (tom. 2, in 3 part., disp. 54, sect. 2 et 4).

SECTIO V.

Utrum apostasia sit species infidelitatis vel circumstantia ejus, et qualis.

1. *Quid sit apostasia.* — De apostasia separatim disputavit divus Thomas 2. 2, quæst. 12 ; quia tamen cum infidelitate in jure conjungitur, et easdem fere habet pœnas, ac proinde doctrina moralis ad illas pertinens fere eadem est, ac denique quia apostasia circumstantia est infidelitatis valde illi conjuncta, ideo propter brevitatem et claritatem, commodius visum est illam huic adjungere. Apostasia ergo idem est quod retrocessio, seu desertio instituti semel suscepti cum animo vel obligatione permanendi in illo; nam apostatare idem est quod deficere, seu retrocedere, semperque in malam partem sumitur pro desertione iniqua et inconstanti; et aliquando, juxta usum Latinorum, dicitur etiam de rebus civilibus, ut apostatare a rege, vel imperatore, ut bene advertit Decian. in tract. Crimin., lib. 5, cap. 7, num. 1. Jam vero ex usu ecclesiastico proprie dicitur respectu Dei vel rerum divinarum, juxta illud Ecclesiastici 2 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.*

2. *Divisio apostasiæ in triplex membrum.* — Præterea hæc apostasia a Deo in tria membra distinguitur a D. Thoma, q. 12, art. 1, et Gloss. in cap. 1 *de Apostatis,* ubi Innocent., Hostiens. et alii; dividitur igitur in apostasiam a religione, ab obedientia et a fide, et prima dividitur in apostasiam ab ordine, et a professione religiosa, de quibus principaliter tractat titulus Decretalium *de Apostatis, et iterantibus baptisma*, et pertinent ad materiam de ordine et statu religionis. Secunda apostasia ab obedientia in uno sensu generalissima est, et dici potest de omni peccato mortali, præsertim quando ab homine, qui ante justus erat, committitur, quomodo Angeli, qui peccarunt, apostatæ et rebelles solent a Patribus dici, ut videre est in Gregorio Nazianz., orat. 18 et 42 ; et sic etiam Anacletus Papa, in epistola 1 Decretalium, dixit sponte transgredientes legem apostatas nominari. Speciali autem modo possunt in hoc ordine dici apostatæ, qui a Pontificis obedientia recedunt, et hoc modo se ab Ecclesia separant. Verumtamen etiam hæc apostasia, licet cum hæresi frequenter sit conjuncta, tamen ad infidelitatem non spectat, sed sub vitiis charitati oppositis ponitur a D. Thoma 2. 2, q. 39. Sola ergo apostasia a fide ad præsentem tractationem spectat, de qua primo dicendum est quid sit necessarium ut illa committatur, deinde quomodo ad infidelitatem comparetur.

3. *Ad apostasiam requiritur, ut fides jam suscepta deseratur.* — *Dubium : quantus esse debeat iste recessus a fide.* — *Prima et communior sententia.* — *Fundamentum.* — Circa primum, conveniunt omnes ad apostasiam requiri ut fides jam suscepta deseratur; itaque juxta distinctionem datam sectione præcedenti, sicut ibi diximus ad hæresim non esse necessarium ut ex parte subjecti præcesserit fides in hæretico, ita nunc e contrario dicimus ad apostasiam hoc esse necessarium ; ita enim docet Divus Thomas citatus, et omnes Theologi cum eo; item juris canonici interpretes, quos late refert Farinac., tractat. de Hæresi, quæstione 183, § 2. Et ipsum nomen ac ratio id præ se fert; nam apostasia consistit in recessu ; nemo autem recedit nisi a termino, in quo prius existebat. Dubium autem est qualis et quantus esse debeat hic recessus, ut apostasia sit; in quo est communis opinio, necessariam esse totius fidei et ipsiusmet Christi abnegationem, juxta quam sententiam apostasia solum invenitur in illo homine, qui ex christianismo ad judaismum vel paganismum transivit, non vero in illo qui sub eodem christiano nomine hæreticus

fit. Ita tenuit Guido Carmelita, in libro de Hæresibus; Turrecremat., in Summ. de Ecclesia, lib. 4, part. 2, cap. 13; consentit Sylvest., verbo *Apostasia*, in principio; Cajetanus, dicta q. 10, art. 5, et q. 11, art. 1; et ibidem Banhes, et q. 12, art. 1; iisdem locis Aragon.; Cano, lib. 12 de Locis, cap. 9, ad 2; et Castro, lib. 1 de Justa hæreticorum punitione, cap. 7, et lib. 1 de Hæresib., cap. 4; tenet etiam Valentia, in dicta quæst. 10, punct. 1, dub. 3, et quæst. 11, punct. 1, et quæst. 12, punct. item 1; et Sanch., dicto lib. 2. c. 7, num. 15; et Azor., tom. 1 Institut. moralium, lib. 8, cap. 17, q. 3; et Hugolinus, de Censuris Pontifici reservatis, 2 part., cap. 1, sect. 1, num. 7, et alii quamplures juris canonici interpretes, quos refert ac sequitur Farinacius, tract. de Hæres., q. 183, § 2. Theologi vero in confirmationem communiter adducunt modum loquendi Patrum, qui Julianum imperatorem non hæreticum, sed apostatam nominarunt, ut ex Ambrosio et Hieronymo refertur in cap. *Julianus*, et in cap. *Imperatores*, 3, q. 7, quia omnino Christum negavit; alios vero, qui sub nomine christiano a fide defecerunt, ut Constantium, et alios, vocarunt hæreticos, non apostatas; quod ex Nazianzeno notavit Jacob. Bilius, in vita ejus metro scripta, num. 54. Ratio autem solum reddi potest, quia illa sola est perfecta rebellio, et separatio a Christo, quæ nomine apostasiæ simpliciter dictæ significatur.

4. *Secunda sententia.* — Nihilominus contraria sententia videtur sumi ex divo Thoma, dicta quæst. 12, art. 1, nam ibi in corpore ad apostasiam solum requirit, ut ille qui erat Deo conjunctus per fidem, ita ab illa separetur, ut per fidem non maneat illi conjunctus, quod fit etiam per hæresim. Unde in solutione ad secundum, ita exponit verba Proverb. 6: *Homo apostata vir inutilis*, quia, inquit, nihil facere potest quod Deo placeat, quia sine fide impossibile est placere Deo; ergo, ex mente D. Thomæ, et juxta sapientiam Sapientis, quia ita deficit a Deo, ut fidem etiam amittat, vere est apostata; hoc autem contingit hæreticis, etiamsi sub nomine Christiano a Deo recedant. Secundo, favet huic sententiæ Cyprianus, lib. 1, epist. 2, alias epist. 54, ubi inter apostatas numerat tam Gentiles, quam eos qui ad hæreticos transeunt. Tertio, facit quod in jure, sub titulo *de Apostatis* poni solent etiam hæretici, ut videre est in lege ultima, cap. *de Apostatis*, et in cap. *Quodam de Apostatis*, ubi illi dicuntur apostatæ, qui cum professione christiana legalia conjungunt, qui profecto hæretici sunt.

5. *Judicium auctoris inter prædictas sententias.* — In hoc puncto potest fortasse quæstio de nomine misceri, et ideo prius breviter de re dicam, et statim de modo loquendi: quod ergo ad rem attinet, videntur mihi posteriora argumenta convincere, in hæretico deficiente a fide inveniri propriam malitiam apostasiæ, ejusdem speciei et essentiæ cum apostasia, quæ per judaismum vel paganismum committitur, quamvis non sit ejusdem integritatis ex parte materiæ. Probatur præter dicta, quia sicut Christianus transiens ad infidelitatem Judæorum vel paganorum, præter malitiam infidelitatis, quam habet communem cum similibus infidelibus, qui nunquam fuerunt Christiani, committit peculiarem malitiam, et injuriam contra fidem, quam professus est, ita etiam Christianus qui transit ad hæreticos, præter malitiam infidelitatis, habet illam peculiarem malitiam, seu gravitatem, quæ committitur in desertione fidei receptæ; et ideo merito divus Thomas, dicta quæst. 12, art. 1, ad tertium, indefinite et universaliter dixit apostasiam esse circumstantiam infidelitatis: probatur ergo consequentia primo, quia apostasia transeuntis ad judaismum vel paganismum non consistit formaliter in illa specie infidelitatis, sed in injuria, quam apostata facit fidei receptæ, seu professioni ejus, et consequenter Ecclesiæ et Christo; sed hanc eamdem injuriam facit hæreticus professioni fidei, et Ecclesiæ Christi; ergo quoad malitiam habet apostasiam ejusdem rationis; item formaliter æque recedit a tota fide, et ideo totam amittit, et consequenter a Deo apostatat; differentia vero in majori vel minori materia fidei accidentaria est, neque potest essentialem diversitatem facere, quod etiam ex dictis sectione præcedenti ostendi potest; diximus enim tres infidelitates non distingui specie essentialiter, etiamsi in materia habeant illam eamdem inæqualitatem; ergo eadem ratio est in apostasia, supposito quod deformitas ejus etiam inveniatur in recessu a fide per hæresim, quod videtur evidenter probatum.

6. *Hæreticus etiam proprie dicitur apostata.* — Sic ergo declarata re ipsa non est de nomine contendendum, nec videtur posse negari quin nomen apostatæ sub aliqua vera et propria significatione hæretico conveniat; propter auctoritatem vero tot Doctorum, dicere possumus apostasiam per antonomasiam

in solis illis inveniri, qui Christum negant, generice vero sumptam etiam ab hæretico committi; vel aliter distingui potest, ut apostasia quædam sit a Christo, et hæc conveniat pagano et Judæo; alia vero ab Ecclesia, et ab ejus obedientia et unione, et hæc etiam in hæreticis reperiatur; ut vero distinctius procedamus, de utraque sigillatim dicemus.

7. *Utrum apostasia sit species distincta a paganismo et judaismo.* — *Prima opinio.* — *Ejus fundamentum.* — In secundo puncto, de comparatione apostasiæ ad infidelitatem, an sit species ejus, multi ex Doctoribus allegatis affirmant apostasiam totalem, seu per antonomasiam dictam, esse speciem infidelitatis distinctam a judaismo et paganismo; unde, ne species infidelitatum multiplicent, dicunt esse hæresim. Ita sentiunt Cajetanus, Banhez, Aragon., Valentia, et Sanchez, et Azor, locis citatis; et Sylvester verbo *Apostasia*, in principio; et late Castro, ubi supra, qui etiam citat Ochamum, 1 part. Dialog., lib. 4, cap. 11; citant etiam D. Thom. sed immerito. Fundatur primo, quia iste apostata est hæreticus, quod non habet similis infidelis non apostata; ergo est hæreticus ratione apostasiæ; ergo apostasia ipsa est hæresis. Antecedens probatur primo; quia pœnæ hæreticorum comprehendunt hujusmodi apostatam, ut est certissimum ex communi omnium sententia, et ex cap. *Contra Christianos*, de Hæreticis, in 6, et ex lege 2, cap. *De apostatis*; ergo talis apostata est hæreticus. Secundo, quia hæresis consistit in abnegatione fidei receptæ; sed hic deserit fidem receptam; ergo est hæreticus. Tertio argumentatur Castro, quia alias sequeretur hæreticum, augendo hæreses, fieri non hæreticum, quod videtur absurdum. Quod si quæratur an in hujusmodi homine sint duæ species infidelitatis, Cajetanus affirmat; Banhes autem dicit esse tantum infidelitatem hæresis, quia apostasia in tali homine est ultima differentia contrahens infidelitatem ejus ad speciem hæresis.

8. *Vera sententia.*—Nihilominus dico talem apostasiam non esse speciem infidelitatis, neque hæresis. Ita tenet Cano supra, cum Turrecremat., quos sequitur Simanc.; tenuit etiam Sylvester, verbo *Hæresis*, 1, quæst. 2; Angelus, verbo *Apostasia*; et Paludanus, in 4, distinct. 13, quæst. 3; et Alexand. Pezant. 2. 2, ad quæst. 12 D. Thomæ, disputat. sua 1; et aliqui Canonistæ, capit. 7 de Apostatis; et est clara sententia D. Thomæ, quæst. 12, art. 1, ad tertium, ubi ait apostasiam non esse speciem infidelitatis, sed esse posse circumstantiam specierum infidelitatis. Et probatur primo, quia talis apostata non est hæreticus; ergo nec peccatum ejus est hæresis. Probatur antecedens ex communi descriptione Patrum; dicunt enim hæreticum esse, qui sub nomine Christiano, et retinendo Christi confessionem, fidem ejus corrumpit; at vero iste apostata omnino deserit Christum, et nomen ac fidem ejus; ergo non est hæreticus. Major est divi Augustini, in libro 18 de Civitate Dei, cap. 51; et D. Gregor., lib. 3 Moral., cap. 14, alias 18, et sequentibus, et libro quinto, capite decimo, alias undecimo, et libr. 23, capit. primo; et Ambrosio ac Origene ad Tit. 3; et Bedæ, Lucæ septimo; et tradit expresse D. Thomas 2. 2, quæstione undecima, articulo primo, dicens hæresim esse speciem infidelitatis, pertinentem ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt, et ex sectione superiori id etiam satis constat. Secundo, probatur a priori, quia apostasia non consistit in nova fidei abnegatione, vel errore; nam Judæus apostata non magis negat fidem Christi, nec plures errores habet, quam Judæus non apostata; ergo propter apostasiam non habet specialem infidelitatem. Probatur consequentia, quia infidelitas directe opponitur veritati fidei, et testimonio primæ veritatis. Tertio, quia in hæretico apostata illa apostasia, quam committit, non spectat formaliter ad malitiam hæresis, sed ad aliquam gravitatem ejus, quam statim declarabo; ergo neque apostasia totalis in Judæo vel pagano ad hæresim spectat. Probatur consequentia, quia apostasia utriusque est ejusdem rationis quoad speciem, ut paulo ante probavi. Denique illa apostasia non potest esse nova species integra infidelitatis, quia præcise spectata non opponitur specialiter virtuti Theologicæ, aut primæ veritati, ut probavi, nec etiam potest esse differentia contrahens alteram infidelitatem, ut dicebat Banhes, quia alia infidelitas est in specie ultima judaismi vel paganismi; nam est ejusdem speciei cum simili infidelitate alterius hominis non apostatæ; species autem ultima non est ulterius contrahibilis.

9. *Solvitur fundamentum contrarium in numer.* 7. — Neque obstat fundamentum contrariæ sententiæ; nego enim illum hominem esse proprie hæreticum, sed Judæum apostatam, vel paganum apostatam, et ita solent sub his appellationibus condemnari. Unde ad primam probationem concedo istum incurrere pœnas hæreticorum, quia non sunt latæ solum con-

tra hæreticum, ut hæreticum, sed contra omnem apostatam infidelem, ut recte dixit Cano, et sumitur ex toto titulo Cod. de Apostatis. Unde, in dicto cap. *Contra Christianos,* non dicitur hic apostata hæreticus, sed dicitur puniendus tanquam hæreticus. Ad secundam probationem, nego hæresim consistere in negatione fidei jam receptæ ex parte subjecti, quod jam supra probavi, et tractando de hæresi iterum dicam. Ad tertium inconveniens, quod Castro inferebat, dico nullum esse reputandum; quia sicut puer crescendo desinit esse puer, nam fit vir, ita quoque hæreticus crescendo in infidelitate non desinit quidem esse infidelis, potest tamen desinere esse hæreticus, quia fit pejor quam hæreticus, si ad negationem Christi pervenit.

10. *Quid addat apostasia super alias infidelitatis species.* — Concludimus ergo apostasiam esse circumstantiam quæ aggravat quamcumque speciem infidelitatis quando illi adjungitur; quæri autem potest an sit circumstantia mutans speciem. In quo dico breviter, in ordine ad confessionem semper esse reputandam tanquam mutantem speciem, quia semper notabiliter aggravat, et ideo semper confitendam esse; speculative autem distingui potest. Nam apostasia interdum esse potest contra fidem receptam, nondum autem per baptismum professam; aliquando vero et ordinarie est contra professionem factam in baptismo. In primo casu, non videtur mutare speciem, quia non invenitur alia virtus distincta a fide, vel præcepto ejus, quod per illam violetur, sicut etiam peccare contra charitatem jam habitam, vel contra castitatem, non est circumstantia mutans speciem; erit ergo aggravans, quia tunc cum majori cognitione peccatur, et propter ingratitudinem saltem materialem; imo fere semper adjungitur scandalum etiam materiale. In ultimo vero casu, valde probabile est esse circumstantiam mutantem speciem, quia est contra promissionem quæ fit in baptismo, ut Patres loquuntur, seu contra pactum cum Ecclesia initum, et obedientiam illi præstitam, quod pertinet ad quoddam injustitiæ genus; ex utroque autem membro optime declaratur et confirmatur, quod diximus apostasiam non esse speciem infidelitatis.

DISPUTATIO XVII.

DE INFIDELIBUS NON APOSTATIS QUOAD PECCATA EORUM

Infidelium duo sunt genera.—Apostasia duplex in infidelibus reperitur. — Quamvis apostasia non sit species infidelitatis, ut in superiori disputatione dictum est, tamen est talis circumstantia, ut doctrina moralis, quæ de infidelibus tradenda est, multum ex illa pendeat; et ideo, ad majorem doctrinæ claritatem et distinctionem, visum est infideles omnes in duo capita distinguere, et prius dicere de illis qui nunquam fidem susceperunt, sed in sua infidelitate semper vixerunt et permanserunt, qui nomine infidelium simpliciter appellantur, quia, regulariter loquendo, nihil de nostra fide credunt aut crediderunt. Postea vero dicemus de infidelibus apostatis, qui communiter vocantur hæretici, quia regulariter hæresim profitentur. Unde notare etiam oportet ex supra dictis apostasiam duplicem esse posse, unam a sola fide nondum professa in baptismo, et aliam post baptismum receptum commissam; et hæc posterior sola est quæ ad præsentem considerationem spectat, quia, ut dixi, illa sola potest addere infidelitati malitiam specie distinctam, et illa etiam sola supponit personam spirituali jurisdictioni Ecclesiæ subjectam, et ideo ex illa pendent actiones tam ipsorum infidelium erga Deum et Ecclesiam, quam Ecclesiæ circa illos; atque ita in titulo disputationis sub infidelibus non apostatis omnes non baptizatos comprehendimus, in quibus distingui possunt et ipsorum peccata, et pœnæ ac remedia peccatorum, de quibus suo ordine dicemus.

SECTIO I.

Utrum in his infidelibus possit interdum carentia fidei a peccato infidelitatis excusari.

1. *Status quæstionis aperitur.* — Quamvis infidelitas ex suo genere peccatum sit, ut diximus, nihilominus in re ipsa potest aliquando a peccato excusari, si voluntas desit, quia, ut supra etiam diximus, infidelitas, ut sit peccatum, voluntaria esse debet; inquirimus ergo an in his infidelibus possit aliquando infidelitas excusari a peccato ex defectu voluntatis;

tractatur autem quæstio de adultis; nam in parvulis, et in cæteris omnibus perpetuo amentibus, clarum est infidelitatem non esse specialem culpam, quam propterea negativam vocant. Deinde cum tria sint quæ in adultis voluntarium impediant, scilicet metus, concupiscentia et ignorantia, de duobus primis nulla est in præsenti dubitatio, quia illa duo, si usum rationis non impediant, non causant involuntarium simpliciter, sed tantum secundum quid, et ideo non possunt excusare infidelitatem, si cætera necessaria ad credendum adsint; nam voluntas credendi omni humano amori et timori præferenda est; tota ergo difficultas est circa ignorantiam. Et ratio difficultatis est, quia ignorantia omnino tollere potest voluntatem, si ipsa etiam involuntaria sit; in his autem infidelibus, sæpe contingit ut neque auditus, neque cogitatio fidei ad eos pervenerit. Unde videtur carentia fidei nullo modo cadere in voluntatem eorum, ac proinde a culpa excusari.

2. *Prima sententia negans.* — Nihilominus est prima sententia negans, valde recepta, docens hos infideles nunquam excusari a culpa infidelitatis. Solet attribui hæc opinio D. Thomæ, Quodlib. 3, art. 10, et 3 cont. Gent., cap. 159, sed immerito; nam in primo loco non loquitur de infidelibus, sed de fidelibus et non omnino imperitis, sed discentibus doctrinam fidei, et de his dicit non excusari a peccato credendo præceptori docenti erronea, quod longe diversum est; in secundo vero loco, non loquitur de peccato infidelitatis, sed generatim de aliquo peccato; quod qua ratione verum sit, postea dicam. Communiter tribuitur hæc sententia Hugoni de S. Victor., l. 2 de Sacram., p. 2, c. 5; sed si attente legatur, solum dicit hos infideles non salvari, non vero dicit propter proprium et speciale peccatum infidelitatis condemnari. Tenuit ergo hanc sententiam Altisiodor. in Summa, lib. 3, tract. 3, cap. 2, quæst. 3, circa finem; et Guillelmus Parisiensis, tract. de Fide, c. 2, et tract. de Legib., c. 21, qui incipit: *Quoniam autem;* Alexand. Halens., 2 p., q. 112, alias 127, memb. 8, et idem significat q. 153, memb. 3; Bonavent., in 3, dist. 25, art. 1, q. 2, ad ult., et quæst. 3, ad penultimum, ubi idem sentit Gabriel, sed clarius in 2, dist. 22, q. 2, a. 3, dub. 1; Adrian., Quodlibet. 2, q. 1, sine argumentis in fine, et Quodlibet. 4, quæst. 1, § *Ad secundum autem;* Gerson., tractatu de Vita spirituali, lectione 2, in principio, et lect. 4, corollario 3, alias 3 part., alphabeto 61 et 62, lit. I; Sylvest., verbo *Ignorantia*, num. 13; et ex modernis, Corduba, lib. 2 Quæstion., quæst. 4, conclus. 2 et 3; et Castro, lib. 2 de Lege pœnali, cap. 14. Inter hos autem auctores est aliqua diversitas; nam aliqui eorum expresse dicunt non posse hujusmodi infidelem, postquam pervenit ad usum rationis, excusari a culpa infidelitatis, etiam per breve tempus, quod dicit expresse Alensis, et sequitur Adrian. cum aliis; hoc autem reprobat Castro, dicens posse quidem pro aliquo tempore brevi durare negativam infidelitatem in hujusmodi homine, quamvis non possit durare pro toto tempore vitæ. Aliqui ulterius extendunt dictam sententiam negativam etiam ad infideles non apostatas, imo et ad ignorantiam fidelium, quando in utrisque est cum errore. Sed hoc secundum impugnavimus supra [1], tractando de peccatis fidelium contra fidem; illud vero primum a fortiori impugnabitur ex dicendis, et ipsa experientia docet esse falsum in hominibus baptizatis, natis, et educatis inter hæreticos, qui in vera fide nunquam instructi fuerunt.

3. *Fundamentum hujus sententiæ.* — Fundamentum hujus sententiæ ponitur in illo axiomate: *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, quod ab his auctoribus et a multis aliis intelligitur de omni homine etiam infideli, qui nullam supernaturalem illuminationem vel inspirationem recipit, sed per lumen naturæ et bonum usum libertatis facit quod potest et debet, secundum rectam rationem ex quo fundamento sic colligunt: vel homo perveniens ad usum rationis facit quod in se est, vel non facit; si facit, illuminabitur, juxta illud: *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem*, etc., Joan. 1, utique si non ponat impedimentum: ergo vel non manebit infidelis, vel non sine culpa infidelitatis; si vero homo non faciat quod in se est, ponit impedimentum divinæ illuminationi et inspirationi; ergo jam non excusabitur a culpa infidelitatis. Probatur consequentia, quia ille homo tenetur credere, et potest, quia si velit non ponere impedimentum, illuminabitur; sed non illuminatur, quia voluntarium impedimentum ponit; ergo carentia fidei illi imputatur, quia qui potest et tenetur facere, et non facit, eo ipso voluntarie omittit, saltem indirecte.

4. *Confirmatur primo.* — *Confirmatur se-*

[1] Disp. 15, sect. 2, n. 5 et 6.

cundo. — Confirmatur hæc ratio primo ex illo Pauli ad Roman. decimo, ubi, cum dixisset: *Quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit;* et: *Quomodo invocabunt eum in quem non crediderunt?* proponit statim excusationem: *Quomodo credent si non audierunt, aut quomodo audient sine prædicante?* statim excludit illam dicens: *Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum;* ergo non admittit Paulus ullam excusationem. Secundo confirmatur ex Augustino, epistola 180, dicente: *Ecclesiam Catholicam ignorare nulli licet, quia abscondi non potest;* et libro de Gratia et libero arbitrio, capite tertio, dicit, ignorantiam rerum fidei neminem sic excusare, ut sempiterno igne non ardeat, etiamsi propterea non credidit quia omnino non audivit: *Sed fortasse,* inquit, *excusabit, ut minus ardeat.* Ex quo testimonio potest etiam formalis ratio sumi; nam adultus sine fide moriens punitur non tantum pœna damni, sed etiam sensus, quæ non datur nisi propter peccatum actuale; ergo infidelitas in tali homine semper est actuale peccatum.

5. *Secunda, et communior sententia.* —Nihilominus contraria sententia communis est hodie, et fere ab omnibus recepta; docet illam D. Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 1, ubi Cajetanus, Valentia, et alii moderni expositores, et 1. 2, quæst. 76, art. 1; ubi Medina, Vasquez, disput. 120, cap. 3, et alii; Durandus, in 3, distinct. 25, quæst. 1, ad primum; Conrad., de Contractibus, quæst. 100, argumento quarto contra conclusionem; Almainus, tract. 1 Moralium, cap. 4; Armacanus, lib. 8 de Quæstion. Armenorum, cap. 39; Vega, lib. 6 in Concilium Tridentinum, cap. 18; Victoria, in Relectione de Indis Insulanis, 1 parte, propositione 1, a num. 32; Petrus Soto, tractatu de Ratione medendi peccata, lect. 2; Sot., in 4, distinct. 1, quæst. 1, art. 2; Cano, in Relectione de Sacrament. in genere, part. 2; Azor, tom. 1, lib. 1, cap. 13, quæst. 2; et Sanchez, libro primo Decalog., capite decimo sexto, num. 32, et hanc sententiam omnino veram censeo.

6. Ut probemus hanc sententiam, oportet aliquid de facto ipso supponere, distinguendo tres ordines infidelium; quidam enim sunt, quibus fides sufficienter annuntiata et proposita est, et credere noluerunt, et de iis nulla est quæstio; nullam enim habent excusationem, ut constat ex supradictis de præcepto fidei; alii sunt in alio extremo, quia nihil prorsus de fide audierunt, nec sufficienter, nec insufficienter, nec per prædicationem, neque per rumorem aut famam. Quamvis enim de hoc facto videatur olim fuisse aliqua controversia inter antiquos Patres, nam Chrysostomus, Theophylactus, Euthym., et alii Græci, Matthæi 24, dixerunt tempore Pauli annuntiatum fuisse Evangelium in universo orbe; Augustinus tamen, epistola 80, Anselm., Matt. 24, et multi alii, ad Roman. 10, contrarium tradiderunt. Quin etiam hodie experimento cognitum est, multas fuisse et nunc esse provincias, et regna orbis, ad quæ nec prædicatio nec fama Evangelii pervenerat. Imo recte addidit D. Thomas, lect. 4, supra, ad Roman. 10, etiamsi vera esset sententia Chrysostomi quoad provincias vel regna, nihilominus non debere nec posse intelligi quoad singulas personas, quia sine dubio etiam in illis regnis, ubi prædicatur fides, inveniri possunt multæ personæ singulares quæ nihil de fide audierunt. De hoc ergo facto dubitari non potest, et id nobis satis est. In tertio et medio ordine possunt esse infideles, qui de christiana fide aliquid audierunt, vel per famam et rumorem, vel per aliqualem prædicationem, non tamen sufficientem, ut inter Turcas et Saracenos, et in provinciis Indiæ, quando in eis cœpit prædicari fides, facile inveniri potuit.

7. *Prima assertio: infidelitatem negativam sine culpa habent hi qui de fide nihil audierunt.* — Dico ergo primo, in illis infidelibus, qui nullum omnino auditum sensibilem fidei habuerunt, infidelitatem esse negativam, et cum excusatione a culpa, regulariter et ordinarie loquendo, seu quantum ex lege communi nobis constare potest. Probatur primo ex verbis Christi, Joan. 15: *Si non venissem, et locutus eis fuissem, peccatum non haberent;* quæ verba Augustinus ibi, tractat. 89, de peccato infidelitatis merito interpretatur. Neque enim dicere potuit Christus Judæos nullum omnino habituros fuisse peccatum, si ipse eis non prædicasset; loquitur ergo de aliquo speciali peccato, quod non potest esse aliud nisi infidelitatis. Unde etiam recte colligit Augustinus regulam illam generalem esse omnibus hominibus, quibus Christus non prædicavit, vel per se, vel per Ecclesiam; ergo illi excusationem habent de peccato infidelitatis. Et eamdem doctrinam habet Augustinus, epistol. 115 ad Sixtum, quæ potest confirmari ex allegatis verbis Pauli, ad Rom. 10: *Quomodo credent sine prædicante?* qui-

bus significat ordinarium modum prædicandi fidem esse per auditum et per externam doctrinam, ideoque excusari posse ab infidelitate, qui nullam fidei doctrinam habuerunt. Unde Clemens Papa, epistol. 2, dixit, priusquam audiat quis quod ei expedit, etiamsi ratione talis ignorantiæ aliquid velit aut faciat, quod non expedit, per hoc non judicari; et D. Augustinus (si ejus est opus), libro Quæstionum veteris et novi testamenti, quæst. 67, ait illum excusari ignorando, qui a quo disceret non habuit; et loquitur manifeste de externo doctore, ut ex contextu constat.

8. *Probatur assertio ratione.* — Ratione probatur assertio, quia hujusmodi infideles nullam cogitationem habuerunt unquam de obligatione credendi mysteria nostræ fidei. Unde multo minus cogitare potuerunt de obligatione adhibendi media ad consequendam illam fidem; ergo non potuerunt peccare, non quærendo talem fidem, vel faciendo aut omittendo aliquid, quamvis illud fortasse in re ipsa illis esset impedimentum ad talem fidem obtinendam. Antecedens manifestum est ex facto quod supponimus; nam isti non potuerunt cogitare de hac fide vel de mysteriis ejus, nisi supposita aliqua apprehensione illarum rerum; quæ apprehensio per sensus ingredi debet, secluso miraculo, quod sine fundamento affirmandum non est; ergo multo minus cogitare aut dubitare potuerunt de obligatione credendi res hujusmodi. Consequentia autem evidens est, juxta communia principia de ignorantia inculpabili. Unum est, non posse esse ignorantiam culpabilem, nisi præcedat aliqua cogitatio vel dubitatio obligationis sciendi, quia præceptum non ligat hominem, nisi mediante cognitione, quæ nulla est, quandiu cogitatio obligationis in mentem hominis non ascendit. Aliud principium est, non posse peccari omittendo aliquid quod in re ipsa conduceret, seu esset medium ad consequendam cognitionem, quando ratio vel utilitas talis medii prorsus ignorata est, quia tunc non potest homo ordinare tale medium in talem finem; ergo omissio talis medii, ut medium est, non potest illi esse voluntaria, ac proinde neque ignorantia fiet culpabilis propter talem omissionem. Quæ principia et per se evidentia sunt, et communiter traduntur a Doctoribus allegatis, et aliis quos refert et sequitur Sanchez, libr. 1 in Decalog., cap. 16, num. 30 et sequentibus; et optime præsenti instituto accommodantur, ut respondendo ad argumenta magis explicabimus.

9. *Secunda assertio: infideles qui aliquid de vera fide audierunt, aliquando a culpa excusantur.* — Dico secundo: illi infideles, qui aliquid de fide nostra audierunt sine sufficienti tamen propositione, et in sua infidelitate permanent, interdum excusari potuerunt a culpa, aliquando vero et sæpius non potuerunt. Hanc assertionem latius et per plures conclusiones tradit Victoria, in dicta relectione de Indis; breviter tamen sic illam explico, et confirmo. Nam imprimis illi non peccant non credendo cum sola illa insufficienti propositione, ut recte docuit Cajetanus 2. 2, quæstione prima, articulo quarto, et in superioribus sæpe dictum est, quia præcepta divina sunt rationabilia, et obligant prudenti modo; credere autem sine sufficienti propositione, non est opus prudentiæ; nam *qui cito credit, levis est corde,* et facile decipi potest. Deinde qui sic audit, licet non teneatur statim credere, potest nihilominus obligari ad diligentiam adhibendam circa illam doctrinam, ut perfectam illius notitiam, seu propositionem habeat, et examinet an credenda sit necne. Probatur, quia illa propositio insufficiens ad credendum potest esse sufficiens ad dubitandum, tam de antiqua secta quam talis infidelis profitetur, an falsa sit, quam de doctrina fidei, an vera et necessaria sit ad salutem; ergo etiam est sufficiens illa propositio, seu auditio fidei, ut ex illa oriatur obligatio inquirendi vel addiscendi veritatem; igitur si hujusmodi infideles omnino negligant hujusmodi diligentiam adhibere, jam eorum infidelitas non erit negativa tantum, sed culpabilis. Probatur, quia jam est voluntaria per culpabilem negligentiam. At vero si diligentiam adhibeant, et quod in se est faciant, et nihilominus sufficientem fidei propositionem habere non possint, in sua infidelitate negativa permanebunt. Probatur facile contraria ratione, et ex probationibus primæ assertionis.

10. *Quam diligentiam teneatur infidelis adhibere ad veram fidem consequendam.* — Sed quæret aliquis quam diligentiam teneantur in eo casu hujusmodi homines facere, ut excusabiles sint? Duæ namque essent actiones quibus hæc diligentia fieri potest : quædam sunt internæ, et apud Deum, ut orare petendo illuminationem veritatis, abstinere a peccatis, pœnitere de commissis, et se ad justificationem præparare. Aliæ sunt actiones exteriores,

quales sunt quærere pium et eruditum doctorem, audire, expendere, et examinare quæ dicuntur, et similes. Multi ergo Doctores utrumque genus actionum requirunt ad hanc sufficientem diligentiam, præsertim Altisiodor., Adrian. et Cordub. supra citati ; alii vero solum posteriores actiones judicant esse necessarias, quod sensit Durandus, et tradunt Conradus, et alii. Et mihi quidem videtur, per se loquendo, necessarium esse quærere doctorem visibilem, qui exterius doceat; tum quia hæc est via, et lex ordinaria per quam Deus homines docet, ut Paulus in verbis allegatis ad Roman. 10 docuit; tum etiam quia fides nostra proxime niti debet in auctoritate Ecclesiæ visibilis, quam in omnibus sequi tenemur; Ecclesia autem non docet nisi per homines; supposita autem hac diligentia exteriori, si inveniatur doctor eruditus et fide dignus, qui sufficienter fidem proponat, non videtur esse necessaria tota illa præparatio, vel diligentia interior, quam illi auctores tradiderunt, quia neque ex natura rei necessaria est, neque potest ostendi positiva lex quæ sit præcepta. Probabile tamen est orationem et petitionem ad Deum esse necessariam, quia est medium per se ordinatum ad obtinenda a Deo auxilia, quæ et ad credendum, et ad vitandos errores contrarios necessaria sunt. Dices : vera oratio supponit fidem : quomodo ergo ad obtinendam cognitionem totius fidei prævia oratio postulari potest? Respondetur, quamvis perfecta oratio sine fide haberi non possit, nihilominus cum inspiratione fidei, et aliqua divina motione, quæ aliquando antecedit fidem, posse etiam esse aliqualem petitionem et invocationem Dei; ad hanc ergo teneri potest ille qui jam habuit aliquam notitiam fidei, licet nondum perfecte propositam : et ob eamdem rationem obligabitur talis persona, ut quod in se est faciat, ne ponat impedimentum divinæ gratiæ, saltem non multiplicando peccata; nam de præteritis justificari non potest antequam fidem habeat; et ideo repugnat quod perfecta pœnitentia, seu dispositio ad justitiam, sit præparatio debita ad illuminationem fidei obtinendam; satis ergo erit habere intentionem et desiderium salutis, quod tunc etiam ex prædicta inspiratione divina concipere potest.

11. *Fit satis fundamento contrariæ sententiæ posito in num.* 1. — *Explicatur axioma illud :* Facienti quod in se est, etc., *de quo videndus auctor in Opusc., l.* 3 *de Auxiliis, c.* 2, *et* 1 *p., l.* 2 *de Prædest., cap.* 18, *ac latius in* 2 *tom. de Grat., l.* 4, *a c.* 12 *usque ad* 16. — Superest ut fundamento contrariæ sententiæ respondeamus, quod nitebatur in illo axiomate : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* de cujus intelligentia magna hodie versatur controversia ; sed, quia ad materiam de gratia spectat, brevissime illam perstringam : dicunt ergo aliqui illud esse intelligendum de gratia sanctificante, et consequenter de faciente quod in se est per auxilium gratiæ, ita ut sensus sit, præparanti se sicut debet ad remissionem peccati et gratiam obtinendam, Deum non denegare illam. In quo sensu verissima et catholica est assertio ; nihil tamen ex illa in præsenti inferri potest, quia, ut dicebam, præparatio ad justitiam non potest postulari ab homine infideli, ut fidem obtineat; quamvis ergo ille sensus verus sit, non potest esse adæquatus, quia etiam de homine infideli in ordine ad gratiam divinæ inspirationis et illuminationis Theologi illud intelligunt, et specialiter divus Thomas 3 contra Gentes, cap. 159, et lect. 4, in capit. 10 ad Romanos. Quia etiam in hoc sensu est necessarium ad salvandum auxilium sufficiens ad credendum quod Deus ex se nulli homini adulto negat, cum omnium velit salutem. Nam cum Deus de facto non omnibus conferat auxilia supernaturalia immediate necessaria, et sufficientia ad fidem, oportet ut saltem illa offerat sub aliqua conditione dependente ab ipso homine, quæ non potest esse alia, nisi ut quod in se est faciat, saltem ut obicem divinæ illuminationi non opponat. Hoc ergo posito, ad argumenta respondendum est, negando illationem, quod, licet ille homo infidelis non faciat quod in se est, nihilominus in hoc non peccat contra præceptum fidei, sed tantum contra aliquod naturale præceptum. Et ratio est supra dicta, quia ille tunc habet ignorantiam invincibilem præcepti fidei, et a fortiori etiam ignorat illud peccatum, quod committit, esse impedimentum divinæ illuminationis, et ideo inde nullam specialem malitiam infidelitatis talis actus assumit; sicut qui facit aliquid ex quo grave nocumentum vel proprium vel alienum sequitur, si nullo modo prævidet nocumentum, non committit ex illo capite specialem malitiam, ob defectum voluntarii. Ita ergo in præsenti, quamvis infidelis peccando incurrat nocumentum carentiæ fidei, seu auxilii ad illam, quia tamen non prævidet nec prævidere potest talis nocumenti consecutionem, ab speciali malitia infidelitatis excusatur.

12. *Ad primam confirmationem ex Paulo, ad Rom. 10. — Prima expositio.* — In prima confirmatione petitur intelligentia verborum Pauli ad Romanos decimo : *Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum*, quæ usurpat vel allegat ex Psalmo centesimo octavo, in quo illa verba ad litteram intelliguntur de cœlis, qui, ut in principio ejusdem Psalmi dicitur, enarrant gloriam Dei, et ideo aliqui dixerunt etiam Paulum de cœlis loqui in illis verbis, quia non debuit allegare testimonium, nisi in sensu litterali, quam expositionem refert ibi Jansenius, et non improbat, quamvis etiam non approbet; illam vero tanquam unicam et necessariam defendit Vasquez, 1 part., quæst. 97, art. 5, juxta quam expositionem, dicendum est sententiam Pauli reduci ad dictum axioma : *Facienti quod in se est*, etc.; dicit enim Paulus infideles etiam Gentiles excusari non posse, eo quod fidei prædicationem non habuerint, quia receperunt a Deo media sufficientia quibus illum possent naturaliter cognoscere, et si illis subsidiis bene usi fuissent, Deus illis majora dedisset; et ita in hoc sensu responsio data ad principale fundamentum, ad hoc etiam testimonium accommodanda est ; sic enim non concludit Paulus nullum hominem posse ab infidelitatis peccato excusari, sed concludit non debere hoc imputari Deo, aut providentiæ divinæ, sed defectibus et peccatis hominum, quod potest optime fieri, etiamsi talis imputatio speciale peccatum infidelitatis non inducat.

13. *Secunda et vera loci expositio.* — Nihilominus vera et communis expositio Sanctorum, quos supra retuli, et omnium expositorum in illum locum, est illa verba dicta esse a Paulo de prædicatione Evangelii, quæ facta est per Apostolos et per Ecclesiam; nam de hac loquitur a principio illius capitis, et in hoc sensu dicit: *Quomodo audient sine prædicante*, et adducit illud Isaiæ : *Quis credidit auditui nostro?* unde infert: *Ergo fides ex auditu;* ubi sine dubio loquitur de vera fide, non de naturali cognitione, ad quam solum potest valere cœlorum cursus et sonus ; neque obstat quod in Psalmo verba illa ad litteram de cœlis intelligantur, quia potuit Paulus illis uti, vel per accommodationem, ut quidam volunt, vel in sensu allegorico, quod Apostolico spiritu sæpe fit ab eodem Paulo, vel certe in sensu litterali, quia, ut bene ibi notat Tolet., idem testimonium plures habere potest sensus litterales; hoc igitur sensu supposito, est controversia inter Patres, an fuerit Evangelium prædicatum ab Apostolis in universo orbe, et in omnibus provinciis ejus, an vero Paulus more prophetico sit locutus, prædicens per verbum præteritum quod adhuc futurum erat. Cujus resolutio videri potest apud Salmer., disputat. 34, super epistolam Pauli ad Roman. 10, et Benedictum Pereira, ibidem, disput. 4. Sed quidquid sit de hac controversia, quamvis daremus Evangelium fuisse prædicatum in omnibus orbis provinciis, affirmari non potest fuisse singulis hominibus et personis sufficienter propositum, ut recte notavit D. Thomas ; quod non solum est verum de tempore Apostolorum, sed etiam de toto posteriori tempore usque ad præsens, ut experimento etiam cognitum est; et hoc nobis sufficit, ut in multis hominibus potuerit et possit esse infidelitas negativa, non obstante universali prædicatione Apostolorum et eorum successorum.

14. *Exponuntur loca Augustini in n. 4 adducta pro prima sententia.* — Ad testimonia Augustini in secunda confirmatione allegata, respondetur in priori loqui Augustinum de hæreticis, qui aliquam Christi Ecclesiam in mundo esse agnoscunt, sed veram ignorant, et de his dicit non posse invincibilem ignorantiam allegare. Et hoc ipsum communiter seu regulariter intelligendum est; nam etiam inter hæreticos possunt esse aliqui nati inter illos, et postea non satis instructi, qui pro aliquo tempore invincibiliter veram Ecclesiam ignorent, ut usu ipso, et experientia satis constat. Ad aliud testimonium respondetur, verum quidem esse omnes homines, qui sine fide moriuntur, puniri pœna æterna, quia cum fides sit medium necessarium ad salutem, sine illa non potest ad vitam æternam perveniri, et ideo necesse est ut ad statum æternæ pœnæ perveniatur, quia inter hæc non est medium; non repugnat autem invincibiliter illud ignorari, quod est medium necessarium ad salutem, et ideo potest quis in æternum damnari, non propter peccatum commissum in omissione talis medii, sed propter alia peccata ; et ita contingit in hac infidelitate negativa, quæ est pœna peccati, non peccatum, ut docuit D. Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 1, et quæst. 2, art. 5, ad 2, cum Augustino, lib. de Corrept. et Grat., cap. 6, et sequentibus. Nam etiam facile contingere potest ut aliquid sit pœna peccati, et non peccatum, quia, et in quantum pœna involuntaria est, et in quantum impedit aliquod medium necessarium ad salutem, potest sub illa ratione invincibiliter igno-

rari, ut jam declaravi. Unde idem Augustinus, lib. de Natur. et Grat., cap. 4, dixit hos infideles puniri in inferno, vel propter peccatum originale, vel propter peccata actualia contra bonos mores; tacet autem de peccato infidelitatis, sentiens propter illud non puniri; et primum de peccato originali dixisse videtur propter parvulos, secundum vero propter adultos, quia nullus est infidelis utens ratione, qui non habeat propria peccata actualia. Quocirca quod in alio loco Augustinus dixit, hos infideles puniri pœna ignis, saltem leviori, si referatur etiam ad parvulos, dictum est juxta aliam sententiam ejusdem Augustini, quod peccatum originale punitur pœna ignis leviori, quæ tamen jam communiter non tenetur; unde potest referri ad adultos, quorum peccata propter hanc ignorantiam leviora interdum esse possunt.

SECTIO II.

Utrum hæc infidelitas negativa etiam circa materiam naturalem fidei, possit interdum ab omni culpa in his infidelibus excusari.

1. *Fidei materia in duplex partitur membrum.* — Supponimus, ex dictis in superioribus, duas esse partes materiæ fidei, unam supernaturalem omnino, quæ nisi per revelationem cognosci non potest, ut mysteria Trinitatis, Incarnationis, et cætera superioris ordinis; aliam vocamus naturalem, quia per rationem naturalem cognosci potest, ut Deum esse, et similia. Inter quas est discrimen in hoc, quod circa priorem materiam solum cadit obligatio præcepti supernaturalis, quia lumen naturale illam non attingit; circa posteriorem autem cadit duplex obligatio, una præcepti supernaturalis fidei, quatenus etiam illa pars a Deo revelata est; alia est obligatio præcepti naturalis, quo obligatur homo ad illas veritates cognoscendas, etiam in pura natura, ut supra visum est. Unde fit ut proposita quæstio circa priorem partem materiæ fidei locum non habeat, quia ostensum est infidelitatem negativam excusare a culpa contra præceptum supernaturale fidei; ergo maxime excusat circa illam materiam, circa quam magis necessaria est revelatio; sed circa illam materiam peccari non potest per errorem vel ignorantiam, nisi contra præceptum supernaturale fidei; ergo talis infidelitas excusat ab omni culpa circa illam materiam. At vero circa alteram partem materiæ duplex occurrit dubitatio. Una est, an illa infidelitas excuset a culpa propria contra præceptum supernaturale; altera est, an excuset etiam a peccato ignorantiæ contra præceptum naturale.

2. *Primum dubium: utrum infidelitas negativa in materia naturalis fidei excuset a culpa.* — *Ratio dubitandi.* — Prior dubitatio videbatur quidem satis resoluta ex dictis in præcedenti sectione; nihilominus tamen aliqui movent dubitationem, quia in his hominibus talis est infidelitas, quæ sufficiat ad expellendum habitum fidei; sed habitus fidei non expellitur, nisi per propriam infidelitatem contra præceptum supernaturale fidei, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6. canon. 11; ergo isti infideles non excusantur ab hac culpa. Major probatur, nam si puer baptizatus inter infideles et idololatras educetur, et postea perveniens ad usum rationis colat idola, et in aliis erroribus contra rationem naturalem versetur, amittet usum fidei quem in baptismo obtinuerat, et solum propter illam infidelitatem, cum aliam non habeat: ergo, etc. Major patet, tum quia alias esset fidelis et Gentilis, seu idololatra, quod videtur valde absurdum. Et sequela patet, quia si retinet usum fidei, fidelis est; nam hic est quasi effectus formalis illius habitus, et ideo parvuli baptizati inter fideles computantur; et alioquin est Gentilis seu idololatra, quia illa peccata committit, tum etiam quia ille habet voluntatem omnino affectam tali sectæ, quæ repugnat fidei; ergo habet voluntatem incapacem piæ affectionis ad fidem; ergo est incapax habitus fidei.

3. *Resolvitur dubium affirmative.* — Dicendum nihilominus est hujusmodi homines excusari a propria culpa infidelitatis contra præceptum fidei, etiam ut cadit in hanc materiam naturalem. Hæc assertio sequitur evidenter ex dictis in sectione præcedenti; quia isti homines habent ignorantiam invincibilem totius revelationis fidei, non minus ut est de veritatibus naturalibus, quam ut est de supernaturalibus; ergo etiam habent ignorantiam invincibilem totius præcepti supernaturalis fidei; ergo excusantur a culpa propriæ infidelitatis circa totam materiam fidei, non tantum supernaturalem, sed etiam naturalem. Primum antecedens probatur ex dictis, quia revelatio fidei, de quacumque materia sit etiam naturali, non fit nisi modo supernaturali, ac proinde per prædicationem et propositionem rei credendæ sub auctoritate divina; sed ad istos infideles non pervenit hæc revelatio, nec sufficiens propositio ejus, ut probatum est; ergo simpliciter

et absolute, et cum eadem excusatione ignorant totam revelationem fidei. Unde facile probatur ratio prima, quia præceptum supernaturale fidei non cognoscitur, nisi per revelationem supernaturalem sufficienter propositam, quia illud ipsum præceptum est quoddam supernaturale objectum. Altera consequentia evidens est, quia non potest peccari contra obligationem supernaturalem, quandiu supernaturale præceptum, a quo illa obligatio nascitur, invincibiliter ignoratur. Unde confirmatur primo, quia hi infideles, dum errant circa istam materiam, non recedunt a testimonio primæ veritatis; ergo non peccant propria culpa infidelitatis. Consequentia clara est, quia sicut assensus fidei, etiam ut cadit in talem materiam, fundari debet in testimonio primæ veritatis, ita infidelitas circa eamdem materiam non committitur, nisi per dissensum a prima veritate. Antecedens autem probatur, quia illis non est propositum testimonium primæ veritatis circa talem materiam; hoc enim in casu supponitur; ergo non possunt voluntarie dissentire tali testimonio. Confirmatur denique, quia vel isti peccant per infidelitatem omissivam (ut sic dicam,) scilicet carendo assensu fidei circa talem materiam, vel quasi commissivam, positive errando in tali materia; neutrum dici potest; ergo in nullam incidunt infidelitatis culpam. Probatur minor quoad priorem partem, quia assensus fidei circa talem materiam est illis impossibilis; ergo carentia ejus non potest esse omissio culpabilis. Quoad alteram vero partem probatur, quia ille error, quatenus est contra fidem, in illis hominibus nascitur ex ignorantia privativa inculpabili, ut ex probatione prioris partis constat; ergo etiam ipse error est inculpabilis respectu supernaturalis fidei.

4. *Ad rationem dubitandi prima quorumdam solutio.— Rejicitur.— Vera responsio.—* Objectio autem in contrarium facta tota pendet ex illo casu de infante baptizato, et inter infideles educato, qui postea in adulta ætate eorum errores profitetur, de quo quæritur an amittat habitum fidei necne. In quo duplex est modus respondendi: prior est concedendo illum amittere habitum fidei, propter rationem supra factam, quo posito, dicendum erit habitum fidei non tantum amitti propter culpam, sed etiam propter physicam oppositionem, vel inter errores et fidem, vel inter pravam dispositionem voluntatis affectæ ad hujusmodi errores, et consequenter aversæ a pia fidei affectione. Sed hic modus dicendi mihi non probatur, primo propter auctoritatem Concilii, dicentis habitum fidei infusæ non amitti nisi per infidelitatis peccatum; secundo, quia fieri potest ut talis ignorantia vel error sit invincibilis simpliciter, etiam ut est contra lumen naturæ, saltem pro aliquo tempore, ut statim dicam: ergo fieri potest ut ille homo pro aliquo tempore non peccet mortaliter; ergo non amittet gratiam; ergo multo minus amittit fidem. Tertio, quia ad perdendam fidem non satis est error etiam culpabilis per negligentiam, nisi intercedat pertinacia; et ideo, ut supra dixi, potest fidelis errare culpabiliter in una vel alia propositione, et non statim perdere fidem, ut latius infra tractantes de hæresi dicemus. At vero in homine, de quo tractamus, non est pertinacia, cum non sit instructus in fide; ergo non amittit fidem. Denique actus erroris, seclusa culpa et pertinacia, non potest physice expellere habitum fidei, quia neque actus erroris formaliter opponitur habitui, ut illum excludat physice in genere causæ formalis, neque etiam in genere causæ efficientis potest inducere habitum expellentem formaliter fidem infusam, quia habitus acquisitus non opponitur formaliter infuso, quia non sunt ejusdem ordinis; ergo nullo modo potest illa infidelitas expellere habitum fidei; dico ergo non esse inconveniens, quod in illo homine perseveret habitus fidei infusæ, quandiu non est ita dispositus, ut habeat voluntatem formaliter contrariam et pertinacem contra fidem; ita enim perseverat fides in homine catholico, cum uno vel alio errore materiali, vel saltem sine pertinacia; eadem autem est ratio de uno errore et de multis. Unde in homine educato inter hæreticos post baptismum, potest esse multitudo errorum, et affectio ad propriam sectam cum ignorantia vel invincibili vel saltem excludente pertinaciam, ac proinde sine amissione habitus fidei. Neque est inconveniens ut talis homo simul sit habitualiter fidelis, et actualiter seu materialiter infidelis, quia hæ duæ denominationes non sunt oppositæ.

5. *Secundum dubium : utrum ignorantia præcepti naturalis excusari queat a culpa. — Prima sententia negat.* — Superest dicendum de secundo puncto, videlicet, an infidelitas talis hominis, et in tali materia, possit excusari a culpa ignorantiæ, etiam contra legem naturæ. Quam quæstionem solent tractare Doctores sub alio titulo magis universali, scilicet, an earum rerum, quæ sunt juris

naturalis, possit dari ignorantia invincibilis, quæ materia tractari solet in 1. 2, quæstione 76, disputando de peccatis ; et ideo paucis comprehendam, quæ ad hunc locum spectant. Prima ergo sententia negat hanc ignorantiam rerum fidei in materia naturali esse posse inculpabilem, quam a fortiori tenent auctores allegati pro prima sententia in præcedenti puncto; et sumitur ex Alexand. Alens., 2 part., quæstione 153, membr. 3; et Alberto Magno, in 2, distinct. 22, articul. 10; Durando, in 3, distinct. 25, quæst. 1 ; et idem sentit Gratian., in paragrapho ultimo, post caput ultimum primæ quæstionis, 4. Potestque suaderi ex Paulo, ad Roman. 1, de Gentibus dicente esse inexcusabiles, non glorificantes verum Deum, quem ex rebus visibiiibus possent cognoscere ; quod etiam significat Sapiens, Sapient. 14., et Isaias, cap. 46. Confirmatur primo, quia alias, etiam de Deo ipso posset esse ignorantia invincibilis, nam difficilius cognoscitur quam reliqua; consequens est contra illud Psalm. 13 : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Denique addi potest ratio, quia præceptum cognoscendi has veritates naturale est, et per ipsum lumen rationis sufficienter promulgatur; ergo non potest illius transgressio propter ignorantiam excusari.

6. *Secunda et vera sententia.* — Nihilominus contraria sententia communis est, quam late tradit Cordub., libro 2 de Ignorant., quæstione 4, et communiter expositores D. Thomæ, quæst. 76; præsertim Vasquez, disputat. 122; tenet etiam Sanchez, libro 1 Decalog., cap. 16, numer. 33; Valent., 1. 2, disputat. 6, quæst. 6, puncto 1, corol. 7; Azor., tomo 1 Institut. moral., libro , cap. 13, quæst. 1; Alexand. Pezant. 2. 2, quæst. 10, disputat. 4, et alii. Hæc sententia generatim, seu indefinite suscepta de aliqua ignorantia aliquarum rerum, et in aliquibus personis, et pro aliquo tempore vitæ, non solum vera est, sed etiam clara. Potestque in hunc modum persuaderi: nam hæ veritates de quibus tractamus, licet naturaliter cognosci possint, nihilominus non sunt per se notæ, sed necessaria est vel inventio, vel doctrina ad illas cognoscendas; multi autem sunt homines, qui aut vix, aut nullo modo possunt, saltem pro aliquo tempore, adhibere diligentiam ad illas cognoscendas aliquo ex dictis modis ; ergo in illis facile dari poterit prædicta invincibilis ignorantia. Major et consequentia evidentes sunt. Minor probatur, quia imprimis homines rustici, et aliis actionibus humanis occupati, non possunt, humano modo loquendo, per propriam inventionem acquirere hanc cognitionem; et idem est de pueris multo tempore post usum rationis; ac proinde facile potest illis deesse necessaria doctrina, vel quia majores, vel parentes, a quibus docendi essent, in errore versantur, vel quia negligentes sunt; ergo in hujusmodi hominibus sine dubio inveniri potest hæc ignorantia invincibilis. Neque contra hoc procedunt testimonia vel rationes factæ, quia loquuntur in generali, non in singulis hominibus; et similiter licet hoc præceptum per lumen naturæ promulgetur, fieri potest ut illa promulgatio non singulis sufficienter applicetur.

7. *Vera sententia amplius explicatur.* — Quamvis autem generalis hæc doctrina vera sit, illam ad singula particularia applicare non est facile, neque in uno loco exacte fieri potest, quia pendet ex majori vel minori difficultate cognoscendi singulas ex his veritatibus naturalibus, quæ proprias disputationes postulant, et ideo breviter solum insinuabo quid probabilius in singulis judicari possit. Ad hoc autem clarius præstandum, duplex materia harum veritatum distingui potest: unam vocare possumus speculativam, aliam practicam. Speculativa est, quæ ad Deum pertinet, et aliqua ex parte ad naturam hominis vel creaturarum cognoscendam, ut Deum esse, et esse unum, omnipotentem, vel creatorem, habere providentiam, et similia, et consequenter de rebus creatis cognoscere illas dependere a Deo in fieri, esse et operari; et specialiter de homine, habere animam immortalem et liberum arbitrium; hæc enim videntur maxime necessaria ad convenientem institutionem humanæ vitæ, etiam mere naturalem, et ad tendendum in ultimum finem ejusdem ordinis; et ideo existimo esse non posse ignorantiam invincibilem omnium istarum rerum in toto genere humano, et hoc probari rationibus primæ sententiæ, et valde pertinere ad divinam providentiam. Nihilominus tamen multa ex his potuerunt ignorari, et ab aliquibus hominibus fortasse omnia, pro aliquo saltem tempore vitæ, præsertim vero ea quæ difficilius agnoscuntur, de quibus in aliis locis, ut dixi, tractatur. Ad materiam practicam pertinent imprimis generalia principia morum, ut quasdam actiones esse honestas, alias turpes, et malum esse vitandum, bonum prosequendum ; inter quæ potest etiam illud numerari: *Quod tibi non vis, alteri ne fa-*

cias; et e contrario: *Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, ea facite illis.* Idemque censeo de quibusdam propositionibus, quæ, licet particulares videantur, in ipsis terminis necessariam honestatem includunt, ut, parentes esse amandos, injustitiam esse vitandam. Et de his omnibus existimo non posse dari ignorantiam invincibilem, quia sunt per se notissima. Post hæc constituuntur sub hoc membro præcepta Decalogi, quæ magna facilitate ex illis principiis deducuntur, et ideo vix potest de illis, aut aliquo illorum per se aut nude spectato, dari inculpabilis ignorantia; nihilominus tamen non omnino repugnat saltem pro aliquo tempore, et in aliqua materia minus nota, verbi gratia, in mendacio, quod semper malum sit, et præsertim quando vestitur aliqua circumstantia apparente, ut esse potest etiam in simplici fornicatione, vel in vindicta sumenda propria auctoritate, quando aliter non potest, vel in similibus. Denique in ultimo gradu collocantur quædam alia præcepta naturalia obscuriora, quæ per multas illationes, et accurato discursu ex prædictis principiis colliguntur, ut, verbi gratia, usuram esse malam, ut uxorum pluralitatem, et in his facilius admitti potest excusatio, ut per se clarum est.

SECTIO III.

Utrum in his infidelibus omnis actio humana sit peccaminosa.

1. *Prima sententia. — Primum ejus fundamentum. — Secundum. — Tertium. — Confirmatur primo. — Confirmatur secundo.* — Hæc quæstio tractari solet in materia de gratia [1], et non videtur per se pertinere ad infidelitatem; tamen quia divus Thomas hic, quæstione decima, articulo quarto, illam tractat, et ad cognoscendum statum horum infidelium et effectum infidelitatis utilis esse potest, brevissime illam expediam. Est igitur prima sententia docens omnia opera infidelium esse peccata. Ita tenuit Gregorius, in secundo, distinctione trigesima nona, quæstione prima, articulo secundo, corol. 3; et Michael Bayus, in suis Assertionibus, assertione vigesima sexta. Eamdem opinionem constanter tuetur Catherin. in librum Genes., capite secundo. Fundatur primo in illo Pauli ad Roman. decimo quarto: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* quod sæpe Augustinus de fide Catholica exponit. Item ex illo ad Titum primo: *Infidelibus nihil est mundum, sed coinquinata est eorum mens, et conscientia.* Item ex illo ad Hebr. undecimo: *Sine fide impossibile est placere Deo,* quod etiam de singulis actibus Patres exponunt. Secundo, maxime fundatur hæc sententia in D. Augustino, qui certe multis in locis illi favere videtur, præsertim libro quarto contra Julianum, capite tertio, ubi longo discursu probare conatur nihil boni in infidelibus simpliciter inveniri. Idem habet in præfatione ad Psalm., vigesimo primo; et libro primo de Nuptiis, capite tertio, in particulari dicit etiam pudicitiam conjugalem infidelibus deesse. Tertio additur ratio, quia bonitas operis pendet ex objecto et omnibus circumstantiis simul sumptis; sed infidelitas facit ut opus habeat semper aliquam circumstantiam malam, vel careat aliqua bona et necessaria; ergo facit ut omne opus infidelis peccaminosum sit. Probatur minor, nam una circumstantia operis boni est finis bonus, ut est notum in Philosophia morali, et sumitur ex verbis Christi: *Si oculus tuus fuerit simplex,* etc., Luc. undecimo, ubi per simplicem oculum recta finis intentio intelligitur, sicut etiam Matth. 7, mala intentio dicitur *arbor mala, quæ non potest fructus bonos facere.* Confirmatur et declaratur, quia infidelis colens idola, verbi gratia, sæpius refert opera sua omnia in falsum deum, quem colit, sicut homo fidelis refert opera sua in verum Deum; sed hæc relatio sufficit ut opus sit malum ex fine malo, sicut sufficit ut sit bonum ex fine bono; ergo. Quod si fortasse hæc relatio non semper præcedat, saltem in infideli deest relatio operis ad verum Deum, quæ necessaria est ad bonitatem operis, et ideo præcipitur a Paulo, prima ad Corinth., cap. 10, dicente: *Omnia quæcumque facitis, in gloriam Dei facite.* Tandem confirmatur, quia opus bonum sine gratia fieri non potest; sed infideles omni gratia carent; ergo nihil boni facere possunt.

2. *Vera sententia.* — Contraria sententia communis est Theologorum; docet illam D. Thomas secunda secundæ, quæstione decima, articulo quarto, ubi Cajetanus et omnes expositores, et Valent., suo tertio tomo, disputatione prima, quæstione decima, puncto secundo, et reliqui Theologi in secundo, distinctione quadragesima prima; D. Thomas, quæstione

[1] Consule auctorem, lib. 1 de Gratia, cap. 6 et 7.

prima, articulo secundo; Bonaventura, quæstione prima; Durandus, quæstione prima; Capreolus, quæstione prima. Idem docet Capreolus, distinctione vigesima octava, quæstione prima, articulo tertio, ad octavum, contra secundam conclusionem; Marsil., quæstione decima, articulo tertio; Richard., articulo septimo; Dried., de Captivitate et Redemptione generis humani, capite secundo, parte secunda; Soto, libro primo de Natura et gratia, capite decimo nono et vigesimo; Vega, libro sexto in Trident., capite trigesimo quarto et quadragesimo; Bellarminus, libro quinto de Gratia et libero arbitrio, capite nono; et Benedictus Pereira, ad Roman. decimo quarto, disputatione quinta. Potestque imprimis probari ex Scriptura, quia excitat infideles ad aliqua opera de se bona, ut Daniel quarto: *Peccata tua eleemosynis redime;* ergo supponit posse ab illis fieri sine peccato; non enim Spiritus Sanctus homines ad peccandum invitaret. Et aliis locis laudat aliqua opera infidelium, imo dicit Deum aliquod præmium saltem temporale propter illa tribuisse, ut de obstetricibus Ægypti, et Raab meretrice, priusquam esset fidelis, et similibus constat. Denique Paulus, ad Roman. quarto, dicit Gentiles fuisse inexcusabiles non colentes Deum; ergo supponit id facere potuisse sine culpa; nam si non potuissent, excusabiles fuissent. Secundo, est hæc communis sententia Patrum, præsertim Hieronymi, Ezechiel vigesimo primo, et ad Galat. primo et quinto, ubi inter alia dicit, sicut fides sine operibus mortua est, sic absque fide opera, quamvis bona, mortua esse. Idem docet Chrysostomus, homilia de Fide, Lege naturæ et Spiritu Sancto, et homilia sexagesima septima ad Populum; Nazianzenus, orat. vigesima octava de Reditu suo. Et eadem sine dubio fuit sententia Augustini, præsertim lib. de Spiritu et littera, capite vigesimo sexto, et vigesimo septimo, ubi in hoc sensu tractat verba Pauli ad Roman. secundo: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt;* utique interdum bene operando secundum rectam rationem naturalem, et approbat doctrinam ut veram, et expositionem ut probabilem. Unde in epistola centesima trigesima, admittit in quodam Polemone Gentili moralem continentiam, et eodem modo loquitur de patientia infidelium, præsertim hæreticorum, libr. de Patientia, capite vigesimo sexto, vigesimo septimo, vigesimo octavo; idem sentit libro tertio Hypognosticon, capite quarto. Tertio, inducitur pro hac sententia Concilium Tridentinum, sessione sexta, capite octavo, quatenus dicit ea quæ præcedunt justificationem, sive fidem, sive opera, non mereri justificationem; et canon. septimo, quatenus damnat dicentes omnia opera quæ ante justificationem fiunt, esse peccata; nam in priori loco insinuat, etiam ante fidem esse posse bona opera, licet non meritoria; in posteriori vero, quamvis tantum de justificatione loquatur, a similitudine rationis potest inde sumi efficax argumentum, ut ex dicendis patebit.

3. *Explicatur amplius vera sententia. — Probatur de infidelibus Deum aliquo modo cognoscentibus.* — Hæc sententia non solum vera, sed etiam certa est; ut autem illam ratione confirmemus, distinguamus inter infideles cognoscentes aliquo modo, vel omnino ignorantes verum Deum: nam de prioribus certior est, et efficacius probatur hæc sententia, quam de posterioribus. Unde Gregorius in secundo, distinctione vigesima octava, quæstione prima, articulo tertio, ad septimum, octavum et nonum, sententiam suam limitare videtur, admittendo posse esse aliquod bonum opus in infideli cognoscente Deum; solique hæretici hujus temporis videntur de omnibus infidelibus priorem sententiam defendere, ut Valentia supra refert. Probatur ergo prior pars de infidelibus cognoscentibus Deum, primo, quia saltem de illis vehementer urgent loca Scripturæ, præsertim Pauli. Secundo, quia Pius V, et Gregorius XIII, inter alias assertiones Michaelis Baji, damnarunt illam universalem negativam, quod in nullo infideli possint esse opera bona: ergo saltem in his infidelibus falsam esse oportet. Tertio ratione, per distinctionem fundamenti contrariæ sententiæ, quia isti infideles cognoscentes Deum verum possunt in illum referre sua opera ex objecto bona; ergo possunt illa facere sine mala circumstantia ex parte finis remoti; ergo simpliciter bona. Hæc secunda consequentia supponitur, quia nulla alia radix malitiæ illis tribuebatur, nec cogitari potest, ut statim in secundo membro magis probabitur. Prima vero consequentia facile probatur, quia, ut recte docent D. Thomas et Durandus, dicta distinct. 41, ut opus habeat bonitatem ex Deo, ut fine, non est necesse quod per fidem referatur; hoc enim ad meritum fortasse necessarium erit, ad bonitatem autem moralem minime; sufficit enim naturalis Dei cognitio, et evidenter patet in homine creato in puris naturalibus; posset enim

bene moraliter operari, licet fidem non haberet.

4. *Probatur in ignorantibus verum Deum.* — Secundo, probatur dicta sententia etiam de infidelibus non cognoscentibus verum Deum, vel etiam errantibus circa Deos falsos. Et primo in his habet locum ratio divi Thomæ, quod in his infidelibus non est extinctum lumen rationis naturalis, neque amissum omnino liberum arbitrium; ergo non carent potestate operandi aliquod bonum, et bene. Antecedens certum est de fide, et consequentia probatur, quia illa duo principia, cum adjutorio Dei, quod nemini deest, sufficiunt ad aliquid honeste operandum. Quod probatur secundo, quia ut honestum opus sit, satis est quod finis intrinsecus, seu objectum formale operis sit honestum, et quod in finem extrinsecum malum seu turpem non referatur; sed sine fide potest opus fieri dicto modo, et cum utraque conditione; ergo. Majorem nunc suppono ex 1. 2, et solvendo argumenta illam amplius declarabo. Minor probatur quoad primam conditionem objecti, seu finis intrinseci, quia illa ratio objecti boni et honesti potest facile cognosci ratione naturali, ut quod sit bonum dare eleemosynam pauperi, vel parentem honorare, et similia; ergo etiam potest tale bonum a libera voluntate hominis intendi, etiamsi careat fide. Quoad alteram vero partem, probatur eadem minor, quia liberum est homini etiam infideli operari, vel non operari propter extrinsecum finem; ergo etiam est illi liberum non apponere malum finem intrinsecum operi suo; ergo potest operari propter finem intrinsecum honestum sine pravo extrinseco, quia usus hujus libertatis neque est per se impossibilis, neque ita difficilis, ut ad illum sit necessaria fides in omnibus et singulis actibus.

5. *Declaratur, et confirmatur primo.* — *Confirmatur secundo.* — Unde declaratur et confirmatur, quia carentia fidei, per se ac præcise spectata, non est prava circumstantia omnium moralium operum, quia non influit in illa; sicut etiam carentia gratiæ vel charitatis non est mala circumstantia operum moralium, alias omnia opera peccatoris essent peccata, quod fidei repugnat. Neque etiam ex illa carentia fidei necessario redundat in opus aliqua circumstantia prava, ut ex dictis patet, et magis constabit ex solutionibus argumentorum; ergo non est unde talia opera infidelium omnia sint peccata. Tandem isti infideles, priusquam in Deum verum credere incipiant, possunt excitari, ut aliqua opera faciant vel audiendo, vel recogitando, vel desiderando veritatis cognitionem et assecutionem, vel etiam eleemosynam aut aliud simile opus faciendo; alias vel omnino, vel moraliter esset impossibile eos ad fidem converti; ergo possunt illa opera sine peccato facere etiam ante fidem; alias quomodo possent ad illa facienda induci sine peccato consulentis, seu docentis?

6. *Fit satis fundamentis primæ sententiæ.* — *Duplex expositio loci Pauli ad Rom.* 14. — Superest respondere ad argumenta, et imprimis ad testimonia Pauli, quorum primum erat illud ad Roman. 14: *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod duas habet interpretationes. Una est, ut in eo sit sermo de fide Theologica, prout sæpe videtur Augustinus sentire, et sic verbum illud: *Quod non est ex fide*, non negative, ut sonat, sed contrarie exponendum est; ita ut sit sensus, quod non est ex fide, id est, quod fidei repugnat, seu quod non est consentaneum fidei, saltem materialiter, ut sic dicam. Et hanc expositionem approbat D. Thomas utroque loco citato, ad 1, et sic bonum opus infidelis, quamvis non sit ex fide directe et positive, ut sic dicam, non est tamen contrarium fidei, imo illi consentaneum, quia fides illud approbat. Altera expositio plana et litteralis est, fidem ibi non significare Theologicam fidem, sed quamdam fidelitatem, quæ in homine bene operante requiritur in ordine ad dictamen conscientiæ; unde sensus est, quod non est ex fide, id est, quod non fit secundum dictamen conscientiæ, peccatum est. Et hæc expositio est consentanea contextui Pauli in toto capite; et ita est nunc communiter recepta, ut in expositoribus videre licet.

7. *Exponitur alius Pauli locus ad Titum* 1, *et alius Hebr.* 11. — Secundum testimonium Pauli erat ad Titum 1: *Infidelibus nihil est mundum.* Et in illud quadrat optime prior expositio data in præcedenti testimonio; loquitur enim Paulus (ut sic dicam) formaliter de infidelibus ex infidelitate operantibus, et specialiter de Judæis observantibus cæremonias, et distinguentibus inter cibos mundos et immundos ritu Judaico, et sic dicit infidelibus nihil esse mundum. Ita exposuit Augustinus, 13 contra Faustum, 1, 4. Addit præterea divus Thomas, in dicta solutione, ad primum, infideles dici nihil habere mundum, non quia semper peccant, sed quia sine peccato esse

non possunt; sæpius enim peccant, et remissionem peccatorum consequi non possunt, quandiu infideles sunt. Denique illa verba Pauli : *Sine fide impossibile est placere Deo*, ad singula opera applicata, intelligenda sunt de opere quod placet Deo in ordine ad finem supernaturalem, seu in ordine ad aliquam gratiæ remunerationem, ut est communis expositio Patrum, de qua in materia de gratia.

8. *Augustini testimonia explicantur.* — Ad testimonia Augustini, negare non possumus aliquando fuisse in hac materia per exaggerationem locutum ; tamen quia in aliis locis, ut vidimus, sententiam suam moderatus et interpretatus est, duobus modis in aliis locis exponi potest. Prior est, ut dicat infideles nihil boni operari posse, per bonum intelligendo, illud quod ad gratiam vel gloriam conducit, quia totum illud quod hujusmodi non est, quasi nihil reputatur, juxta modum loquendi Pauli, 1 ad Corinth. 13 : *Si charitatem non habuero, nihil sum.* Altera expositio est, ut illa propositio universalis : *Omnia opera infidelium sunt peccata*, et similes, intelligantur non rigoroso sed morali modo; nam in moralibus, quæ parva sunt, et raro accidunt, non considerantur, et idcirco dicuntur moraliter evenire semper, quæ raro deficiunt. Sentit ergo Augustinus bona opera in infidelibus et levia et rarissima esse; et ideo absolute de illis interdum pronuntiavit semper peccare.

9. *Solvitur prima pars primæ confirmationis initio positæ. — Virtualem intentionem ut aliqui explicent.— Verior explicatio.* — Ad rationem principalem, seu primam confirmationem sumptam ex fine, respondetur distinguendo duas illas partes, scilicet habere pravum finem in singulis operibus, vel carere bono fine necessario. Primo ergo nego priorem partem ; advertendum est enim triplicem distingui intentionem a Theologis, actualem, habitualem et virtualem. Prima est, quando homo per actum, quem formaliter habet quando operatur, intendit talem finem; et talis intentio sine dubio maculat opus; non est tamen cur infidelis semper talem intentionem habeat, ut est per se manifestum. Alia intentio est habitualis, quæ in operante manet solum in habitu, et in actus non influit, ideoque nec bonitatem nec malitiam tribuit actui; imo talis intentio boni finis potest esse cum actuali peccato, ut est peccatum veniale cum habitu charitatis; et e contrario bonum opus potest esse cum habitu pravæ intentionis, et sic quamvis demus infidelem habere semper malam intentionem in habitu, nihilominus interdum poterit bene operari. Virtualis intentio ab aliquibus appellatur, illa quæ sumitur ex actu præterito non retractato, quo aliquis retulit omnia opera sua in Deum, verbi gratia, vel idolum, et hoc putant satis esse ut talis intentio det bonitatem vel malitiam actui. Unde ad rationem contrariæ sententiæ coguntur respondere, negando omnes infideles habere hujusmodi intentionem virtualem mali finis, quia non est necesse ut illam universalem relationem per actum præcedentem habuerint, quia hoc pendet ex libertate eorum, vel quia, licet habuerint, possunt illam retractare operando bene. Imo, eo ipso quod post intentionem universalem pravam aliquis in particulari operatur propter bonum motivum sine memoria prioris actus, censetur in præsenti et particulari opere priorem intentionem retractare. Sicut e contrario, quando justus omnia opera sua in Deum retulit, et postea venialiter peccat, in illo opere priorem intentionem retractat. Atque hæc responsio in rigore satisfacere posset. Verumtamen ad doctrinæ veritatem et soliditatem, addere oportet, ad intentionem virtualem non satis esse quod actus universalis præcesserit, nisi per aliquam memoriam, vel virtutem relictam moveat ad opus, quod propter talem finem fieri dicitur, quia si nec per se, nec per virtutem relictam influit in actum, solum manet in habitu; et ita potius est intentio habitualis quam virtualis, ideoque non potest opus inficere seu moraliter afficere, et ita facilius solvitur argumentum ; quia, licet fortasse talis intentio in infideli præcesserit, non est necesse ut virtus ejus semper et pro omni tempore influat; qualis autem sit hic virtualis influxus præcedentis intentionis, et quomodo fiat, explicavi late in tertio tomo de Sacramentis, disputatione decima tertia, sectione tertia, ubi quæ dixi videri possunt.

10. *Secunda solvitur pars ejusdem confirmationis. — Ad primam confirmationem.* — Ad alteram confirmationis partem de defectu circumstantiæ necessariæ boni finis, respondetur hanc circumstantiam in rigore non esse necessariam ex parte finis extrinseci, sed tantum ex parte objecti, seu motivi et finis intrinseci. Unde ad illa verba Pauli 1 Corinth. 10 : *Omnia in gloriam Dei facite*, respondendum est ex D. Thoma ibi, duobus modis posse exponi. Primo negative, id est : Nihil faciatis quod sit contra honorem et gloriam Dei; et

ita est præceptum quod servari potest etiam ab infideli, si operetur propter bonum objectum sine alio pravo fine. Secundo, potest intelligi affirmative, ut verba ipsa sonant, et sic ait divus Thomas verba illa continere consilium, non præceptum. Addi etiam potest, si contineant præceptum, intelligenda esse de relatione operis, non operantis, seu de ratione quasi aptitudinali, non actuali, seu de naturali relatione, non morali. Quod breviter ita declaro : nam præter intentiones finis in priori puncto positas, quæ fundantur in relatione aliquo modo facta ab ipso operante, invenitur alia imbibita in ipso opere bono, ex objecto et fine intrinseco ; nam eo ipso ex natura sua tendit ad Deum tanquam in finem ultimum, et ideo illa intentio dicitur magis ipsius operis quam operantis, vel etiam dicitur naturalis, quia est ex pondere naturali ipsius operis. Unde etiam dici solet virtualis, tamen in distincto sensu ab alia virtuali supra posita; ideo ad tollendam æquivocationem non male dicitur naturalis. Et inde etiam habet talis actus ut natura sua sit referibilis in gloriam Dei, quod non habet, verbi gratia, peccatum veniale, et ideo respectu divinæ gloriæ dicitur illa intentio aptitudinalis : hæc ergo sufficit ad honestatem actus; et ita sensus præcepti erit : *Omnia vestra opera talia sint, ut in Dei gloriam tendere et referri possint,* et sic tale opus potest in infideli inveniri. Denique ad confirmationem ultimam de necessitate gratiæ ad bonum opus, vera responsio est, non esse necessarium proprium auxilium gratiæ ad singula opera bona moraliter ordinis naturalis. Verumtamen, etiamsi tale auxilium esset necessarium, non deesset omnibus infidelibus, quia a fide non pendet, ut latius in materia de gratia tractatur, libro primo, capite sexto.

DISPUTATIO XVIII.

DE MEDIIS QUIBUS AD CONVERTENDOS VEL COERCENDOS INFIDELES NON APOSTATAS UTI LICET.

Media quibus infideles converti possint in duplici sunt differentia. — Coactio duplex; directa, et indirecta. — Jurisdictio ecclesiastica duplex ad hunc effectum. — Media quibus homines possunt ad virtutem vel fidem trahi, vel a vitio seu infidelitate revocari, quædam sunt quæ per suasionem, aut instructionem, vel beneficentiam voluntatem inclinant; alia quæ per pœnam et coactionem hominem in officio continent; ex quibus priora sine dubio sunt magis consentanea fidei, quia magis voluntarie hominem inducunt, fides autem voluntaria esse debet; posteriora vero interdum sunt necessaria, si potestas non desit, et ideo de utrisque dicendum est, a prioribus incipiendo. Quia tamen posteriora media maxime pendent ex potestate, quæ in aliquo homine requiritur, ut possit alium cogere vel punire, ideo præmittere etiam oportet, hanc coactionem dupliciter fieri posse, scilicet, directe et indirecte. In præsenti, ut directe fiat, duo requiruntur. Unum est, ut fiat ex potestate jurisdictionis; aliud est, ut fiat ad inducendum hominem ad fidem per tale medium. Indirecta coactio erit quando non fit ea intentione, sed vel in propriam defensionem, vel in vindictam alterius injuriæ vel delicti; unde etiam fieri potest sine propria potestate jurisdictionis. Circa quam etiam prænoscere oportet duplicem esse jurisdictionem in Ecclesia, unam spiritualem, et aliam temporalem; unde fit ut infideles duobus modis possint esse subjecti Ecclesiæ, videlicet quoad jurisdictionem spiritualem, ut apostatæ; vel tantum quoad temporalem, ut isti infideles non apostatæ.

SECTIO I.

Utrum Ecclesia habeat potestatem et jus prædicandi Evangelium omnibus infidelibus ubique.

1. *Explicatur quid sit jus et potestas ad prædicandum. — Ecclesia habet potestatem, ut ubique licite fidem catholicam prædicet. — Fundamentum. — Consectarium.* — In titulo hujus quæstionis duo illa verba, *potestas* et *jus,* notanda et distinguenda sunt, quia non idem significant; duobus enim modis potest aliquis habere potestatem aliquid faciendi. Uno modo, quasi permissive, quia licitum est illi id facere, quamvis non habeat peculiare jus, vel quasi dominium in tali usu vel actione, sicut mihi licet ingredi alienam domum. Alio modo datur potestas cum jure conjuncta, sicut est potestas utendi propria domo, vel re communi; de utraque ergo potestate potest intelligi quæstio proposita; et ideo dicendum est primo Ecclesiam habere potestatem, per quam licite potest ubique, et quibuscumque infidelibus fidem catholicam præ-

dicare. Hoc manifestum est, et de fide certum ex verbis Christi, Matth. 24 : *Prædicabitur hoc Evangelium in universo orbe in testimonium omnibus gentibus ;* et Marci ultimo : *Prædicate Evangelium omni creaturæ ;* nam qui hoc præcepit, dedit etiam potestatem id exequendi, ut exitus etiam probavit. Dicit enim Paulus, ad Coloss. 1, de Evangelio : *Pervenit ad vos, sicut in toto mundo est fructificans et crescens.* Ratio autem est clara, quia fides est omnibus necessaria ad salutem ; ergo necessarium etiam fuit ut hæc fides in universo mundo annuntiari posset, quoniam alias non omnibus esset salus secundum ordinariam legem, quia, secundum communem et ordinarium modum, fides non comparatur, nisi per auditum et prædicationem, teste Paulo ad Roman. 10 ; et ideo dixit Christus Dominus, Luc. 24 : *Sic scriptum est, et sic oportebat pati Christum, et resurgere a mortuis, et prædicari in nomine ejus pœnitentiam.* Deinde hic actus prædicandi fidem, est per se honestus ex objecto suo ; ergo est de se licitus : ergo etiam potestas exercendi illum actum ubique per se loquendo licita est, et Ecclesiæ convenit. Denique est etiam hoc consentaneum rationi naturali, quia corripere fratrem fraterna correctione, et docere ignorantem, præsertim de rebus ad bonos mores pertinentibus, est de lege naturæ, et ideo potestas id præstandi omnibus convenit ; imo etiam obligatio tempore opportuno ; ergo, supposita revelatione, et necessitate fidei, communicatio illius per sermonem et doctrinam, veluti ex ipso jure naturæ sequitur, et licet; ergo etiam potestas prædicandi. Unde obiter colligitur hanc potestatem simplicem, ut sic dicam, per se loquendo, convenire aliquo modo omnibus fidelibus, si ad id præstandum sufficienter instructi sint, et aliunde non sit illis prohibitum. Patet, quia est opus charitatis, et unum ex operibus misericordiæ, quod magis ex sequenti assertione declarabitur.

2. *Secunda assertio : quæ sit Ecclesiæ potestas ad prædicandum ubique veram fidem.*— Dico secundo : Ecclesia non solum habet simplicem et (ut sic dicam) permissivam facultatem, sed etiam habet jus cum speciali potestate prædicandi Evangelium ubique. Hæc videtur esse mens D. Thom. 2. 2, quæst. 10, artic. 8., ubi Cajetanus et alii expositores idem sentiunt, et alii Scholastici, in 2, dist. 41, et præsertim Major, dist. 44, quæst. 3, et alii in 4, distinct. 4 ; Soto, distinct. 5, quæst. unica, art. 10 ; Victor., Relectione 1 de Indis, 2 part. illius, num. 9. Fundamentum est, quia Christus Dominus habuit hoc jus in universos homines tanquam in hæreditatem suam, quam mediante prædicatione fidei erat acquisiturus, et quia non erat per se ipsum docturus omnes gentes, illam potestatem cum jure et auctoritate suis Apostolis, et per eos Ecclesiæ communicavit ; habet ergo Ecclesia hoc jus speciale. Antecedens totum ex veteri et novo Testamento colligitur ; nam in Psalm. 2, in persona Christi dicitur : *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus ;* modum autem acquirendi regnum indicat, addens : *Prædicans præceptum ejus ;* et deinde subjungit : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ,* ubi aperte docetur amplitudo juris hujus in universum orbem. Hoc autem in Christo et per Christum impletum esse ipse testatus est, Matth. ult. : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra ;* deinde subjungit : *Euntes docete omnes gentes ;* per quæ verba suum jus et potestatem illis communicavit, et hoc est, quod dicit Paulus, 2 Corinth. 5 : *Posuit in nobis verbum reconciliationis,* et subjungit : *Pro Christo ergo legatione fungimur.* Legatus autem Principem repræsentat, et ejus potestatem participat ; unde etiam est illud ad Ephes. 4 : *Quosdam dedit Apostolos, alios pastores et doctores in ædificationem corporis Christi,* et ideo, 2 ad Timoth. 2, ait Paulus : *Verbum Dei non est alligatum ;* nimirum quia Ecclesia habet jus illud disseminandi, imo non solum jus, sed etiam necessitatem et obligationem habet, juxta illud 1 Corinth. 9 : *Si non evangelizavero, væ mihi est, necessitas enim mihi incumbit.* Denique hanc veritatem convincunt verba Christi ad Petrum : *Pasce oves meas,* Joann. 21, quia verbum pascendi indicat non quamcumque potestatem, sed cum jurisdictione ; et præcipue exercetur vel potius inchoatur per prædicationem, illa autem potestas data est Petro, ut perpetua in Ecclesia duraret ; habet ergo Ecclesia hujusmodi jus et potestatem.

3. *Ratio ex parte finis assignatur.* — Ratio autem ex parte finis reddi potest, quia potestas docendi fidem erat necessaria, ut dixi, ad salutem hominum, et ut redemptio Christi posset omnibus hominibus applicari ; ergo ut esset efficax, debuit communicari non solum cum simplici facultate, et quasi licentia, sed etiam cum proprio jure et potestate ;

potuit autem Christus Dominus illam hoc modo communicare; ergo ita contulit illam. Deinde, quamvis hæc potestas non possit probari ratione naturali, est nihilominus valde consentanea ipsi rationi naturali, quia, ut dicebam, jus docendi ignorantes est quasi connaturale cuicumque homini; ergo, supposita necessitate fidei, est valde consentaneum rationi, quod auctor fidei suis ministris, et præsertim Vicario suo relinqueret speciale jus ad illuminandos homines in doctrina fidei.

4. *Tertia assertio : Ecclesia habet jus tutandi suos prædicatores et qui prædicationem impediunt, puniendi.* — Ex hac secunda assertione sequitur tertia, nimirum, Ecclesiam habere jus defendendi prædicatores suos, et expugnandi eos qui, per potentiam et vim, prædicationem impediunt, seu non permittunt. Ita sentiunt auctores allegati, et præsertim Major et Victoria. Et potest aliquo modo confirmari exemplo Pauli, Actorum decimo tertio, ubi Elymam Magum viis Domini resistentem æterna cæcitate damnavit, ut dixit Hieronymus ad Riparium contra Vigilantium, et refertur in cap. *Legi*, 23, quæstione octava, in qua multa referuntur ex Patribus, quæ hanc veritatem confirmant, et cap. *Dispar*, cum aliis. Rationes sunt faciles ex dictis. Prima est, quia si Ecclesia habet jus prædicandi ubique Evangelium, qui per vim et potentiam usum illius juris impedit, injuriam facit Ecclesiæ; ergo potest Ecclesia illam propulsare, et jus suum tueri. Nam hoc naturaliter sequitur ex ipso jure, præsertim quando est in suo ordine supremum, ut est hoc jus in Ecclesia. Secundo, declaratur amplius hæc ratio ex alio principio utriusque juris, quod, concessa jurisdictione, conceduntur omnia quæ ad exercitium ejus moraliter necessaria sunt, quia alias concessio diminuta esset et inefficax, l. 2, ff. De his quibus mandata est jurisdictio, cap. *Præterea*, cum similibus, de officio delegati; sed jus hoc datum est Ecclesiæ tanquam vera potestas et jurisdictio in universum orbem, ut probatum est ex illis verbis Christi : *Pasce oves meas*, quæ jurisdictio inchoari debet a prædicatione Evangelii; ergo necesse est ut saltem hunc actum possit Ecclesia defendere. Tertia ratio est optima de quadam potestate quasi naturali, licet indirecta : nam unaquæque respublica habet potestatem defendendi innocentes, qui gravem a potentioribus patiuntur injuriam; sed qui impediunt Evangelii prædicationem, gravissimum nocumentum inferunt multis, qui fortasse converterentur, si illud audissent, et libenter audirent, si prædicatum fuisset; ergo habet Ecclesia potestatem defendendi illos, qui in ea parte innocentes sunt, et injuriam gravem patiuntur. Denique est alia congruentia, ostendens hoc esse rationi naturali cansentaneum, quia unaquæque respublica habet jus mittendi legatos pacis ad aliam rempublicam, et consequenter habet potestatem defendendi illos, et vindicandi injuriam, si male tractentur; ergo multo magis habet Ecclesia hoc jus circa legatos suos, qui sunt fidei prædicatores, præsertim cum habeat Ecclesia potestatem a Christo datam, crescendi et occupandi totum orbem, ut supra probatum est.

5. *Potestas prædicandi fidem est in pastoribus respective et de jure ordinario.* — Sed quæri potest primo apud quem sit hoc jus, seu potestas quam in Ecclesia esse diximus. Quæ interrogatio fieri potest vel de proxima facultate annuntiandi Evangelium, vel de jure mittendi prædicatores, vel de jure defendendi illos, et impedimenta tollendi. Ad primum, dicendum est illam potestatem ordinario jure esse in pastoribus Ecclesiæ respective, per delegationem autem esse in his tantum qui legitime mittuntur. Prior pars manifesta est, quia hæc potestas maxime necessaria est pastoribus Ecclesiæ, imo illis solis ex officio convenit, quia Christi oves præcipue pascuntur verbo fidei; illis autem commisit Christus oves suas. Dixit autem *respective*, quia hæc potestas, ut suprema et universalis in totum orbem, est in solo Pontifice Romano, ut bene docet Salmeron., tomo decimo secundo, super Acta Apostolorum, tractat. trigesimo octavo. In Episcopis vero reperitur limitata ad uniuscujusque diœcesim, et cum dependentia a Pontifice; in parochis vero cum proportione invenitur, ut ex aliis locis suppono. Altera vero pars probatur ex usu Ecclesiæ, semper enim observatum est a principio, ut ministri Evangelii ab Apostolis, vel aliis pastoribus mitterentur, juxta illud secundæ ad Corinth., c. tertio : *Misimus cum illo fratrem nostrum*, etc.; et expressius ad Romanos decimo : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur.* Deinde est hoc necessarium, tam ad debitum ordinem servandum, ex quo pax et tranquillitas Ecclesiæ pendet, quam ad puritatem doctrinæ, nam facile seminarentur errores, si unusquisque potestatem prædicandi fidem sibi assumeret; est ergo hoc munus exercendum ex commissione Ecclesiæ, seu

Pastorum ejus, et ita habetur ex cap. *Cum ex injuncto*, de hæreticis. Denique hoc jus pertinet ad potestatem jurisdictionis; nemo autem potest jurisdictionem alterius propria auctoritate usurpare; maxime quia hæc jurisdictio spiritualis est et supernaturalis, et ideo a Christo manare debet, vel immediate, vel per illum cui Christus eam proxime concessit, cum dixit : *Pasce oves meas*, vel cum dixit : *Ego mitto vos*. Hoc autem intelligendum est de prædicatione publica, quæ cum speciali auctoritate fit; nam privata instructio aut doctrina fieri potest a quocumque fideli sufficienter erudito, quando ratio charitatis et occasio id postulaverit; nam tunc locum habet illud Eccles. decimo septimo : *Unicuique mandavit Deus de proximo suo*. Tunc enim non est usurpata jurisdictio, quia actio illa non fit quasi ex pastorali officio, sed ex obligatione vel consilio charitatis. Addit etiam D. Thomas super ad Rom. 10, hoc esse intelligendum secundum legem ordinariam; nam lege privata potest Spiritus Sanctus mittere quem voluerit, inspirando speciali instinctu suo hujusmodi ministerium. Tunc autem necessarium erit ut de hac lege privata constet Ecclesiæ per aliquod opus vel signum supernaturale, ut dicitur in dicto capit. *Cum ex injuncto*. Alioqui talis instinctus judicandus esset a malo spiritu, potius quam a bono provenire, si quis vellet contra præceptum et ordinem Ecclesiæ illud sequi, ut in simili dixit Innocentius III, in capit. *Nisi cum pridem*, de Renuntiat.

6. *Suprema et universalis potestas mittendi prædicatores, est in Summo Pontifice.*— Juxta hæc, ad secundum sensum interrogationis propositæ, dicendum est jus mittendi prædicatores Evangelii ad hujusmodi infideles, absolutum, supremum et universale esse in solo Summo Pontifice, quia ille solus est supremus pastor totius Christi ovilis, juxta verbum ejusdem Christi : *Pasce oves meas*. Item, quia præcipua cura propagandi Ecclesiam et dilatandi fidem ad illud pertinet; reliqui enim Episcopi habent jurisdictionem intra certos terminos territorii limitatam. Unde si intra territorium fuerint aliqui hujusmodi infideles, poterit unusquisque Episcopus intra suam diœcesim ad illos mittere prædicatores seu doctores; extra territorium autem nullus Episcopus inferior Pontifice habet hanc potestatem per se loquendo, quasi jure ordinario; at si necessitas urgeat, aut se offerat commoditas convertendi aliquos ad fidem, poterunt Episcopi ad vicinas etiam provincias prædicatores mittere ex officio charitatis, et ratihabitione, et tacito seu interpretativo consensu pastoris supremi, qui semper in hujusmodi casibus consulendus est quam primum commode fieri possit, ut pro suo munere occurrenti necessitati, seu occasioni provideat.

7. *Jus tutandi prædicatores ab hostibus, etiam per bellum et coactionem, Summi Pontificis est, et quomodo.* — Ad tertium vero sensum ejusdem interrogationis, multo majori ratione dicendum est munus illud defendendi hoc jus etiam per coactionem et bellum, si fuerit necessarium, solius esse Summi Pontificis; tum quia ad illum pertinet universalia jura Ecclesiæ defendere; tum etiam quia hæc defensio per bellum requirit, per se loquendo, quamdam supremam potestatem : hæc autem potestas non convenit per se principibus temporalibus, quia ex jure manat spirituali, quod non est principibus temporalibus concessum, sed conjunctum est cum potestate spirituali, quæ indirecte extenditur ad temporalia, ut alibi ostensum est[1]; ergo non convenit hæc potestas nisi Pontifici; addendum vero est non ita convenire Pontifici hanc potestatem, ut per se vel per ecclesiasticas personas illam exequi debeat, quia non est sacerdotis neque ecclesiastici status arma corporalia sumere, ut recte dixit Ambrosius, et refertur in cap. *Convenior*, 23, quæstione octava, ubi per sex prima capita variis testimoniis hoc comprobatur. Et ideo habet potestatem summus Pontifex committendi hanc defensionem, seu executionem ejus, principibus temporalibus, quibus potest etiam præcipere ut illam curam assumant, capit. *Scitur*, cum aliis, dict. quæst. 8. Et hinc etiam, ut recte notant Major et Victoria, potest Pontifex inter principes seu reges temporales distribuere provincias, et regna infidelium, non ut illas suo arbitrio occupare possint, hoc enim tyrannicum esset, ut infra dicam ; sed ut prædicatores Evangelii ad illos mittendos procurent, et sua potestate illos tueantur, etiam justum bellum indicendo, si ratio et justa causa postulet. Et quoad hoc potest Pontifex unicuique principi certos terminos præfigere, quos postea sine injustitia transgredi non poterit, sicut factum esse legimus ab Alexandro VI inter reges Lusitaniæ et Castellæ. Et ratio omnium est, quia ita expedit ut hæc res, quæ in Ecclesia gravissima est, ordinate fiat, quod maxime est necessarium,

[1] Lib. 3 de Legibus, c. 6, cum aliis; et in Defensione fidei, l. 3, a c. 22.

tum ad conservandam pacem inter ipsos christianos principes, tum etiam ut unusquisque majori sollicitudine procuret bonum genti sibi commissæ. Unde hoc totum pertinet ad Pontificem tanquam ad principalem motorem, ut sic dicam, nam reges sunt veluti organa et instrumenta ejus ; et ideo nullus potest transgredi terminos sibi præscriptos, quia non potest moveri, nisi motus.

8. *An defensio prædicatorum fidei liceat ante injuriam illis irrogatam. — Quorumdam sententia affirmativa.* — Ulterius vero interrogabit aliquis circa eamdem doctrinam, et præsertim circa tertiam assertionem, an hæc defensio prædicationis, seu prædicatorum Evangelii, solum liceat post irrogatam injuriam ab infidelibus, seu impedimentum prædicationi fidei positum, aut etiam liceat per anticipatam securitatem (ut sic dicam), præveniendo per milites ne injuria fiat prædicatoribus, vel ne ministerium eorum impediatur. Aliqui enim dixerunt posse principem christianum juste occupare regnum principis gentilis, solum hoc titulo, ut sub principe christiano majori commoditate et securitate ibi Evangelium prædicetur; sed quia hoc per se incredibile est, ut ex dicendis patebit, alii id moderati sunt, dicentes posse principes christianos mittere prædicatores cum sufficienti exercitu, non ut bellum inferant, sed ut prædicatores securi incedant. Addunt præterea posse christianum principem ædificare turres et arces munitas in terris infidelium, saltem in terminis provinciarum, ut introitus et ingressus ad infideles sit facilior et securior fidelibus. Denique dicunt posse principes, expensas quas in his rebus fecerint, a regnis infidelibus exigere, quia in eorum commodum expenduntur, et consequenter posse per vim et bellum illas extorquere, si negentur, atque ita procedere usque ad occupationem regni, si oportuerit. Ita sentit Major, in secundo, distinctione quadragesima quarta, quæstione secunda; et solum fundatur in majori favore fidei.

9. *Negativa sententia approbatur.*—Verumtamen hæc doctrina probanda non est, ut melius sentiunt Victor., Banhes, et alii moderni, locis supra allegatis. Primo, quia non habet fundamentum in institutione Christi, imo repugnat verbis ejus, Matth. 10, et Luc. 10 : *Ecce ego mitto vos sicut oves inter lupos;* quibus plane ostendit verbum fidei non esse armis introducendum, sed mansuetudine, ac patientia, et efficacia verbi, ac vitæ exemplo, juxta illud Pauli : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo,* 2 ad Corinth. 10. Secundo, est contra morem et praxim Ecclesiæ; nam Apostoli et successores eorum profecto non illo modo prædicarunt Evangelium, neque etiam Pontifices, etiam post conversionem imperatorum ad fidem, consueverunt illo modo mittere prædicatores ad infideles, ut constat de Gregorio mittente prædicatores in Angliam, et similibus. Tertio, quia revera non est illa defensio, sed aggressio; unde est virtualis coactio ad fidem, vel saltem ad auditum fidei, quæ non est licita, ut statim dicemus. Antecedens explicatur, quia si prædicatores mittantur cum exercitu, illi ad quos mittuntur, morali modo, et non sine apparenti ratione, præsument mitti potius ad occupandam provinciam, quam ad procurandam salutem spiritualem eorum. Unde loquendo etiam regulariter, juste defendi poterunt, juxta prudentem præsumptionem; ergo datur illis occasio justi belli, et ita illa reducitur potius ad aggressionem quam ad defensionem. Quod si alii non possint resistere, et timore cedant, jam illa est maxima coactio. Unde confirmatur, quia illud medium non est aptum ad introducendam fidem, nam cedit in injuriam et infamiam ejus; existimabunt enim infideles nostram fidem dare licentiam violandi jura gentium, imo et jus naturæ, occupando res alienas, invitis dominis, et inferendo bellum sine titulo justo. Unde duriores etiam fient, et magis indispositi ad fidem suscipiendam; non est ergo licitus ille modus introducendi prædicationem fidei.

10. *Quomodo se gerere debeant principes christiani cum infidelibus, ad hoc ut prædicationi dent locum.* — Quapropter dicendum est prius esse tentanda media pacis, invitando et rogando semel atque iterum infideles principes vel respublicas, ut permittant in suis regnis prædicari fidem, et offerant vel permittant securitatem personis ad illud munus præstandum sua regna ingredientibus, vel in illis commorantibus. Quod videtur Christus Dominus significasse, cum docuit Apostolos, quos ad prædicandum mittebat, ut ante omnia pacem annuntiarent, Matthæi 10. Quod si principes infideles resistant, et ingressum concedere nollent, tunc existimo cogi posse, mittendo prædicatores cum sufficienti exercitu, propter rationes supra factas; et simili modo, si, post receptos prædicatores, eos, sine culpa, et absque alia causa, propter prædicationem Evangelii interficiant, vel injuriose tractent, tunc etiam augetur ratio justæ defensionis,

imo justæ vindictæ, quæ interdum necessaria est ut alii infideles principes coerceantur, et similes tyrannides exercere vereantur. Nam hoc est consentaneum juri naturali, et non est contra aliquod Christi præceptum. Quod si in principio Ecclesiæ hic etiam modus coactionis non fuit usitatus, non ideo fuit quod non liceret, sed quia tunc Ecclesia non habebat temporales vires ad resistendum hostibus fidei. Voluit etiam Christus Dominus in principio vincere mundum efficacia verbi et miraculorum, ut potentiam suam et veritatem suæ doctrinæ magis ostenderet.

SECTIO II.

Utrum liceat Ecclesiæ vel principibus christianis cogere hos infideles ad audiendam fidem.

1. *Prima sententia affirmativa.—Suadetur primo.* — In hoc puncto duæ sunt opiniones contrariæ : prior absolute et absque distinctione affirmat hoc esse licitum. Quod videtur sentire Major, in 2, dist. 44, quæst. 2, quamvis expresse id non affirmat. Potest autem suaderi ex dictis, quia si infideles non possent cogi ad audiendum, vel superflua, vel valde inutilis esset potestas docendi, quia si nemo audiat, inutilis est doctrina; dictum est autem Ecclesiam habere potestatem et jus docendi fidem; ergo consequenter habet potestatem cogendi ad audiendum. Secundo declaratur a simili vis hujus rationis, nam quia Christus dixit Apostolis suis : *Quorum remiseritis peccata,* etc., optime colligit Ecclesia præcepisse fidelibus confiteri peccata sua, quia non possunt remitti, nisi audiantur et cognoscantur; ergo similiter si dedit Ecclesiæ potestatem docendi infideles, consequenter dedit illi potestatem cogendi illos ad audiendum, quia doctrina sine auditu esse non potest, vel esset frustranea et inutilis. Unde fundatur tertio hæc opinio in illo principio, quod, concesso uno relativo, conceditur alterum, quia unum sine alio esse non potest, ut in materia de privilegiis in simili tractari solet, et videri possunt quæ dixi in libro 8 de Legibus, cap. 11. Facit etiam aliud principium supra positum, quod, concessa jurisdictione, conceduntur omnia sine quibus commode exerceri non potest. Tandem argumentor quarto, quia supra dictum est licitum esse cogere ne fiat resistentia prædicationi fidei. Sed si infideles nolunt audire, eo ipso resistunt prædicationi fidei, et illam impediunt; ergo.

2. *Secunda sententia negativa.* — Secunda sententia sine distinctione negat hoc esse licitum circa quoscumque infideles, sive sint subditi temporaliter Ecclesiæ aut principibus christianis, sive non sint. Et hanc tenet Valent., 3 tomo, disputatione prima, quæstione 10, punct. 6, circa finem; eamdemque docere videtur Salmeron., tract. 38. Et probatur primo, quia non legimus Christum dedisse hanc potestatem Ecclesiæ, nec sequitur ex potestate prædicandi; nam hæc dari potuit pro his qui audire vellent, et sæpe videmus aliquem habere potestatem et obligationem, ac jus docendi, et non habere potestatem cogendi alios ad audiendum. Secundo, non videtur illa coactio consentanea exemplo Christi; legimus enim Luc. 9, cum semel Samariam ingrederetur, et Samaritani nollent eum recipere, quosdam ex discipulis dixisse : *Vis ut veniat ignis de cœlo,* etc., Christum autem respondisse : *Nescitis, cujus spiritus sitis,* etc.; quasi diceret non vi et comminatione fuisse utendum contra Samaritanos; et ideo ipse pacifice discessit, quod in aliis etiam locis observari potest, et Apostolis suis alibi dixit : *Si non receperint vos, neque audierint sermones vestros, excutite pulverem,* etc. Tertio, est optima ratio, quia fides debet esse voluntaria; ergo etiam media ad fidem debent esse voluntaria: sed propter dictam causam coactio ad fidem non est licita respectu horum infidelium, ut sequenti sectione videbimus; ergo neque coactio ad auditum fidei. Probatur consequentia, quia eadem est ratio finis et mediorum, præsertim quando medium est omnino necessarium, et solum appetendum propter finem. Quarto, est præcipua ratio, quia hæc coactio aut est directa, hoc est per metum immissum ex intentione cogendi ad talem actum; vel est indirecte, id est, per metum alio titulo impositum, ex quo talis actus speratur, etiamsi non per se primo intendatur. Hic posterior modus regulariter non habet locum in prædicto casu, quia deest materia et occasio talis coactionis in hujusmodi infidelibus; prior vero semper est illicita coactio; ergo. Probatur minor, quia sine jurisdictione non est justa coactio; Ecclesia vero nullam habet jurisdictionem in infideles non subditos; in subditos autem ad summum habet jurisdictionem temporalem, quæ ad spiritualia non sufficit; audire autem fidem ad spiritualia pertinet.

3. *Tertia et vera sententia.* — *Prima as-*

sertio. — Inter has sententias tertia opinio media, quæ inter infideles subditos et non subditos principibus christianis distinguit, mihi probanda videtur. Unde dico primo licitum esse christianis principibus cogere infideles sibi subditos ad fidem audiendam. Ita sentit Pezant., et Banhes 2. 2, quæstione decima, articulo 8; et quamvis hic posterior formidet, quia existimat nunquam hoc fuisse ab Ecclesia usitatum, nihilominus me multum movet exemplum Romanum; nam Summi Pontifices cogunt Judæos sibi subditos, ut semel in hebdomada prædicationem fidei audiant, pœna imposita his qui audire recusant; qua de re extat Bulla Nicolai III, quæ incipit *Vineam;* et alia Gregorii XIII, quæ incipit *Sancta mater Ecclesia.* Respondent tamen aliqui illam non esse pœnam, sed esse quoddam tributum, quod illis infidelibus, tanquam subditis, potest juste imponi; remittitur autem ex benignitate principis, iis qui prædicationem audierint, et ita illa non est coactio, saltem directa, sed vel indirecta ad summum, vel potius attractio per beneficium remittendi tributum, qui modus licitus est, ut in sequenti sectione dicemus. Sed licet hæc evasio evidenter improbari non possit, nihilominus sine fundamento excogitata videtur, quia illa quantitas pecuniæ, quæ imponitur recusantibus audire, non imponitur sub alio titulo justi tributi, sed solum propter omissionem seu inobedientiam, et præter illam impositionem sunt alia tributa sufficientia, quæ illis infidelibus propter subjectionem temporalem imponantur.

4. *Probatur ratione.* — Ratione igitur declaratur assertio, quia duobus modis possunt isti subditi cogi ad audiendum sermonem fidei: primo, quia ex præcepto divino tenentur fidem audire, ut sensit Victoria, in prima relectione dicta, numero 36; et certe non sufficit ad coactionem saltem directam, quia observantia illius præcepti, et cura illius non pertinet ad temporalem jurisdictionem, ut per se clarum est. Secundo ergo potest ibi intervenire aliquod præceptum justum ipsius principis, ad quod observandum potest subditos suos cogere; et hoc videtur valde probabile, quia illa actio audiendi prædicationem per se et intrinsece non est supernaturalis; et secundum præsentes circumstantias possunt subditi convinci quod sit honesta, et ad commodum illorum ordinata; imo etiam potest referri ad eam utilitatem reipublicæ, quam princeps temporalis procurare potest et debet, nimirum ad majorem concordiam et pacem omnium subditorum, vel ut infideles ipsi liberentur ab erroribus de quibus convinci possunt, eo quod sint contra rationem naturalem, quales Gentiles sectantur, vel quia contra alia militant, quæ ipsi admittunt et credunt, ut Judæis contingit, ac denique potest ille actus ordinari ut illi subditi veram religionem, verumque Dei cultum eligere possint, quod in omni humana republica bene instituta procurandum est; ergo tale mandatum ex parte principis justum est, et non excedit jurisdictionem ejus; ergo pœna imposita potest cogere subditos ad illud servandum.

5. *Argumenta secundæ sententiæ non militant contra hanc assertionem. — Duplex Banhesii limitatio ad assertionem. — Prima refellitur. — Secunda approbatur.* — Et ita non procedunt contra hanc partem argumenta secundæ sententiæ, nam procedunt solum circa non subditos. Unde ad primum fatemur non fieri hoc speciali potestate a Christo data, sed sufficere ordinariam potestatem principis temporalis, et ideo immerito in secundo argumento Christi exemplum vel Apostolorum postulatur, quia illi non assumpserunt principatum temporalem, neque illo usi sunt. Ad tertium vero, de coactione ad fidem, dato antecedente, negatur consequentia, tum quia potest quis cogi ad audiendum, non autem ad credendum, sicut potest quis cogi ut audiat prædicationem consiliorum evangelicorum, vel de concessione indulgentiarum, et non propterea cogitur vel ad sequenda consilia, vel ad lucrandas indulgentias; tum etiam quia non est necessarium ut præceptum illud imponatur sub determinata ratione credendi fidem supernaturalem, sed sub communi ratione eligendi veram religionem, et vitandi errores rationi etiam repugnantes. Et ita etiam ad quartam rationem responsum est. Addit tamen Banhes duas limitationes hujus assertionis: prima est, ut hæc coactio fiat tantum ad semel audiendum fidem, quia alias si fiat frequenter, erit virtualis quædam coactio ad credendum; altera limitatio est, ut fiat sub pœna moderata. Sed prior limitatio mihi non placet; tum quia contrarium probatur ex consuetudine Romana adducta; tum etiam quia, moraliter loquendo, esset inutilis coactio, quia ad fidem suscipiendam non satis est semel audire illam, præsertim hominibus assuetis suis erroribus; tum denique quia si semel est licita, et non habuit effectum, nulla ratio est ob quam non possit iterum licere, neque inde se-

quitur virtualis coactio ad fidem, quia non dicimus licere principibus solo suo arbitrio hoc onus imponere, sed cum prudentia et moderatione, juxta occurrentes circumstantias, ut in exemplo Romano considerare licet. Altera vero limitatio valde placet, quia de hac coactione judicandum est, sicut de pœna imposita non observanti legem aliquam civilem, cujus transgressio, politice loquendo, nec multum rempublicam perturbat, neque multum gravis æstimatur.

6. *Secunda assertio. — Unde probatur.* — Dico secundo: nullo modo licet infideles non subditos cogere ad fidem audiendam : hæc assertio multo certior est quam præcedens, et ita est communiter recepta, et probatur prima et secunda ratione secundæ sententiæ, et præsertim quarta, quam ita declaro et urgeo, quia omnis coactio, sive directa, sive indirecta sit, requirit in cogente aliquam jurisdictionem seu potestatem in eum quem cogit, quia cum omnis coactio fiat inferendo aliquid mali, non potest esse licita, nisi per superiorem aliquam potestatem; at vero christiani principes nullam habent potestatem vel jurisdictionem in hos infideles: ergo. Probatur minor, tum ex ipsis terminis, quia supponuntur non subditi; tum etiam quia Ecclesia nullam potestatem spiritualem habet in hos infideles, ut nunc suppono, et dicam latius sectione sequenti; neque etiam habet jurisdictionem temporalem, quia hæc est in principibus et regibus eorum, qui in suo ordine sunt supremi; ergo nullo titulo potest esse justa talis coactio.

7. *Fit satis argumentis prioris sententiæ. — Ad primum. — Ad secundum. — Ad tertium. — Ad quartum.* — Neque contra hanc assertionem obstant argumenta prioris sententiæ ; ad primum enim respondemus potestatem prædicandi præcise sumptam non esse potestatem jurisdictionis, sed esse tantum virtutem, ut sic dicam, illuminandi per doctrinam, et ideo efficaciam ejus non esse positam in virtute cogendi, sed in efficacia verbi, et in ostensione spiritus et virtutis, ut dixit Paulus. Verumtamen non sequitur hanc potestatem esse frustraneam, quia, moraliter loquendo, non deerunt qui voluntarie audiant, si sit qui prædicet; et hinc ad secundum, quod sumebatur ex analogia et similitudine ad verba: *Quorum remiseritis peccata*, facile patet responsio. Nam potentia remittendi peccata est potestas jurisdictionis, et omnino formaliter respicit subditum ; et in hoc est longe diversa ratio in illa potestate, et in potestate prædicandi; in hoc autem potest servari aliqua proportio, quod sicut cum illa potestate absolvendi conjunctum est præceptum divinum confitendi, ita cum potestate et jure prædicandi fidem, datur etiam præceptum divinum audiendi et suscipiendi illam ; est autem discrimen, quia præceptum confitendi cadit in eos qui jam sunt membra Ecclesiæ, et omnino possunt per eamdem Ecclesiam ad illud implendum compelli ; aliud autem præceptum comprehendit illos etiam qui non subsunt Ecclesiæ, et omnino non possunt per illam compelli. Ad tertium respondetur, illud principium de correlativis, solum habere locum in his quæ necessaria sunt ad usum potestatis concessæ circa unum ex correlativis ; in præsenti autem ad usum potestatis prædicandi, non esse necessarium, ut alii possint cogi ad audiendum, sed satis est ut licite possint et debeant voluntarie audire; et idem est de altero principio. Unde patet responsio ad quartum, nam est longe diversa ratio de potestate resistendi inique impedientibus prædicationem, vel de potestate cogendi ad audiendum ; nam illud prius est medium moraliter necessarium, et supponit injuriam, quam licet repellere; neutrum autem horum in posteriori invenitur, et omnino non est similis ratio.

8. *Objectio. — Vera solutio. — Quid faciendum, si rex et primates regni impediant prædicatores ne prædicent.* — Sed hinc oritur difficultas, nam ex dictis sequitur, si contingat in aliquo regno infideli, tam regem quam primates regni nolle admittere prædicatores Evangelii, neque permittere ut intra fines suos ingrediantur, non posse Ecclesiam uti aliquo medio violento, vel coactione, ut ibi Evangelium prædicetur; quod videtur inconveniens, quia tunc non fuisset illi genti sufficienter provisum; ergo, etc. Sequela patet, quia tunc tota illa gens non vult audire Evangelium ; sed non potest cogi ad audiendum, ut dictum est; ergo. Ad hoc aliqui simpliciter concedunt sequelam, quia inde non sequitur non esse hominibus sufficienter provisum, sed solum sequitur non esse ita efficaciter provisum, quin homines malitia sua possint resistere, et media salutis impedire, quod est probabile. Nihilominus existimo, moraliter loquendo, tunc esse licitam aliquam coactionem, et imprimis si respublica infidelis velit habere prædicatores, et rex infidelis impediat, potest respublica illi resistere, et in hoc potest juvari a principibus christianis, ut rex invitus fidei prædicationem permittat, quia in

hoc injuriam facit subditis, impediendo viam salutis illorum; et eadem ratione, si rex consentiat seu desideret, et non audeat propter resistentiam primatum, seu regni, potest per vim cogere subditos, et si vires illi desint, potest in hoc etiam juvari a principibus christianis propter rationem tactam. Denique si rex et regnum resistant simul, arbitror cogi posse ut permittant prædicatores Evangelii versari in terris suis, quia hoc est debitum jure gentium, et non potest sine justa causa impediri; deinde cogi possunt ut permittant hujusmodi prædicatores loqui Verbum Dei, sine vi aut fraude, volentibus audire, quia, moraliter loquendo, nunquam deerunt particulares personæ quæ voluntarie audiant; nam, licet supponamus regem cum regno resistere, nunquam sub nomine regni omnes omnino particulares personæ comprehenduntur, sed concilia, vel Primates, aut major vel maxima pars regni, et omnino semper manet jus integrum Ecclesiæ ad prædicandum in illo regno, et ad defendendum innocentes, ut sic dicam, id est, particulares personas quæ audire verbum voluerint; et ita nulla fit ibi coactio ad audiendam fidem, sed solum ad non impediendum prædicationem Evangelii, nec eos qui voluntarie illud audire voluerint.

SECTIO III.

Utrum post sufficientem propositionem Evangelii, liceat cogere ad credendum hos infideles qui illud sufficienter audierunt.

1. *Prima sententia.— Probatur primo.— Probatur secundo.— Tertio.—* Hæc quæstio tractari potest tam de infidelibus omnino non subditis, quam de subditis temporaliter Ecclesiæ. Unde est prima opinio, docens licitum esse cogere infideles, etiam non subditos, ad suscipiendam fidem ipsis sufficienter propositam; ita sentit Major, in 2, dist. 4, et, ut fertur, tempore Caroli V, in negotio Judæorum, hanc partem vehementer defendit quidam Genesius Sepulveda. Fundari potest primo in verbis Christi, Luc. 14: *Compelle eos intrare,* utique ad Ecclesiam, ut ibi exponunt Gregorius, hom. 39 in Evangelio, et Chrysostomus, hom. 14, in præsenti; ergo dedit Christus potestatem compellendi infideles ut veniant ad Ecclesiam; potestas autem, a Christo data, ad omnes extenditur. Et potest hoc confirmari exemplo Christi, qui Paulum coegit ad fidem suam suscipiendam; illo enim exemplo utitur in simili Augustinus, epistol. 48. Secundo argumentor ratione, quia isti infideles gravissime peccant non suscipiendo fidem sufficienter auditam; ergo propter illud peccatum possunt juste puniri, et per punitionem ad fidem suscipiendam cogi; ergo est in hominibus potestas ad illud peccatum puniendum; nam ad providentiam Dei pertinet ita disponere res hominum, ut publica delicta non maneant impunita; ergo talis potestas in sola Ecclesia invenitur, quia supponit fidem, quæ tantum est in vera Ecclesia. Tertio adduci potest congruentia, quia in tali coactione magnum commodum sperari potest; nam, licet fortasse illi qui coguntur, minus fideliter aut ficte convertantur, eorum successores, qui multo plures erunt, facilius credent, et multi parvuli innocentes per baptismum salvabuntur; ergo propter hunc fructum fieri potest talis coactio; nam si inde aliquod malum sequitur, non fit ab Ecclesia, sed permittitur; et hoc argumentum fundari potest in auctoritate Gregorii, lib. 4, epist. 6, ubi simili ratione, et fere iisdem verbis in simili causa utitur.

2. *Secunda sententia.* — Secunda sententia affirmat posse Ecclesiam vel principes christianos compellere ad fidem suscipiendam, infideles temporaliter subditos, etiamsi de non subditis id non sentiat. Hanc opinionem tenet Scotus 4, dist. 4, q. 6; sequitur Gabr. et Angelus, sub limitatione tamen de coactione indirecta, non de directa, de qua limitatione infra; fundatur imprimis hæc sententia in argumentis primæ opinionis, quæ a fortiori hanc suadent. Deinde addi potest usus Ecclesiæ; nam reges Hispaniæ hac potestate usi sunt. Ferdinandus enim compulit Mauros ad suscipiendam fidem, et antea id fecerat cum Judæis Sisebutus rex, qui religiosissimus appellatur, et ita in illo facto laudatur in Concilio Toletano IV, cap. 56, et refertur in cap. *De Judæis,* dist. 45, in cap. *Majores,* § ult. *De Baptismo;* favent etiam Concilium Toletanum VI, c. 3, et Conc. 17, cap. 8; item Gregorius, lib. 3, epist. 26, dicens de subditis Judæis: *Tanto pensionis onere gravandi sunt, ut pœna compellantur;* refertur in cap. *Jam vero,* 23, quæstione sexta. Denique regula est Augustini, epistol. 204: *Mali a malo prohibendi sunt, et ad bonum cogendi,* cap. ult., 23, q. 4. Infideles autem mali sunt, et fides est magnum illorum bonum; ergo possunt a suis principibus ad bonum cogi.

3. *Confirmatio de infidelibus subditis.* — Tandem addi potest specialis ratio de his in-

fidelibus subditis, quia hæc coactio non repugnat fidei, et circa hos infideles potestas cogendi non deest, neque etiam congrua ratio talis coactionis; ergo licita est talis coactio. Major probatur, imprimis exemplo hæreticorum, qui ab Ecclesia ad fidem coguntur; ergo talis coactio non repugnat fidei. Unde non videtur solidum neque verum fundamentum, quo hic utuntur aliqui, nimirum, quod fides coacta est servilis et involuntaria, ac proinde sacrilega; hoc enim in dicto exemplo falsum esse convinci videtur, et ratione probatur, quia voluntas coacta simpliciter voluntas est, etiamsi secundum quid sit involuntaria; ad fidem autem sufficit quod absolute sit voluntaria; accedit quod sæpissime homo pœna et coactione inducitur, ut simpliciter et absolute voluntatem mutet, et ideo licita est coactio ad multa bona, quæ sine absoluta voluntate bene non fiunt, ut late prosequitur Augustinus, in dict. epist. 204, et refertur in capit. *Displicet*, 23, quæst. 4. Minor autem principalis argumenti probatur, quia isti infideles supponuntur subditi principibus christianis; sed in principe est potestas ad cogendum subditum, maxime in his rebus quæ ad salutem ejus necessaria sunt. Deinde princeps seu prælatus immediatus potest cogere subditum, ut servet non solum præceptum suum, sed etiam legem superioris principis; ergo multo magis potest rex terrenus cogere subditos, ut servent legem supremi principis cælestis; ergo ut servet legem fidei. Item potest princeps cogere subditum infidelem ut non blasphemet religionem christianam, neque aliquam injuriam illi inferat; sed isti infideles, non credendo, fidem sibi sufficienter propositam blasphemant; illam enim falsam esse credunt et confitentur; ergo possunt juste puniri, et per pœnam cogi ut convertantur. Maxime quia convinci possunt, id quod proponitur, esse prudenter credibile, multo magis quam errores in quibus tales infideles versantur; ergo non deest in principibus christianis hæc potestas. Et hinc tandem facile probatur altera pars ejusdem minoris, quod non desit ratio congrua, quia ex hac coactione multa bona sperari possunt, vel in parentibus, vel in filiis et successoribus, ut ex Gregorio retulimus; et non est cur majora mala timeantur, quia pejus est infideles in suo errore permanere, quam sit ut ficte christianam religionem suscipiant, et fictio illa non Ecclesiæ, sed ipsis imputabitur; ergo non est cur hæc coactio per se mala reputetur.

4. *Tertia et vera sententia.* — Nihilominus tertia et communis sententia Theologorum est, infideles non apostatas, tam subditos quam non subditos, ad fidem suscipiendam cogi non posse, etiamsi sufficientem illius propositionem habuerint. Ita docet D. Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 8 et 12; et ibi Cajetanus; Paludanus, in 4, dist. 4, q. 4; Durandus, q. 6; Soto, dist. 9, q. 1, art. 3; Richard., dist. 6, art. 3, quæstione 1; Antonin., 2 p., tit. 12, c. 2; Abulens., libr. 1 Regum, c. 8, q. 34, et quæst. 182 et 183; Sylvest., verb. *Baptismus*, 4, q. 6; Castro, lib. 2 de Just. Hæret. punit., c. 4; Victoria late in dicta Relectione de Indis; Salmeron., tom. 12, tractatu 37; Henriques, lib. 2 de Baptismo, c. 4, n. 8; estque omnino vera et certa sententia, quæ a nobis per partes probanda est, primo de non subditis, postea de subditis; et prius dicemus de coactione directa, deinde vero de indirecta aliquid addemus.

5. *Prima assertio: cogere infideles non subditos ad fidem suscipiendam, est intrinsece malum. —Probatur. — Probatur secundo. —Probatur tertio. — Probatur quarto. — Probatur quinto.* — Primo vero dicimus intrinsece malum esse infideles non subditos ad fidem suscipiendam cogere; probatur, quia hæc coactio non potest fieri sine legitima potestate, ut per se evidens est, alias omnia bella omnesque violentiæ possent esse justæ; sed non est in Ecclesia hæc legitima potestas respectu talium infidelium: ergo. Probatur minor, quia hæc potestas neque est data a Christo, neque est ex natura rei in principibus Ecclesiæ, saltem respectu talium infidelium; prior pars, quod Christus hanc specialem potestatem Ecclesiæ non dederit, probari potest primo ex dictis supra, sectione præcedenti, ubi ostendimus Christum non dedisse hanc potestatem cogendi hos infideles ad fidem audiendam; ergo nec ad suscipiendam, etiamsi illam audierint; nam est eadem ratio. Secundo, probari potest auctoritate negativa; quia in traditione Ecclesiæ nullum est talis potestatis indicium, neque in usu ejus, neque in Scriptura: nam verbum illud: *Compelle eos intrare*, longe diversum sensum habet, ut infra dicam. Tertio, positive probatur ex verbis Pauli, 1 ad Corinth. 5: *Quid mihi de iis qui foris sunt? nam eos Deus judicabit;* nimirum, quia nostræ jurisdictioni non subduntur, quod ita intellexit Innoc. III, in dict. cap. *Majores;* et Concilium Tridentinum, sess. 4, c. 2, dixit: *Ecclesia in neminem judicium exercet, qui prius per bap-*

tismum non fuerit ingressus; et idem habet Innocentius III, in cap. *Gaudemus,* de Divortiis; et est communis expositio Chrysostomi, Theoph., Ambrosii, Anselmi, D. Thomæ in illum locum, et Augustini, serm. 6 de Verbis Domini, cap. 7. Unde Paulus, citato loco, ut declaret hanc potestatem non esse datam hominibus, subjungit: *Nam eos, qui foris sunt, Dominus judicabit;* illorum ergo judicium, ac proinde punitio vel coactio non est concessa hominibus. Unde Christus Dominus, Matth. 10, Apostolos, quos ad prædicandum misit, instruxit ut non ferrent baculum, aut gladium; ubi Hieronymus notat instrumenta coactionis prohibuisse, et pacem docuisse; et in fine ita concludit: *Qui non receperint vos, non remittetur eis in die judicii,* significans punitionem hujus delicti Deum sibi reservasse, sicut et Matthæi ultimo dixit: *Qui non crediderit, condemnabitur.* Quarto, idem probatur ex jure canonico; nam hæc coactio prohibita est in c. *Sicut Judæis,* de Judæis, et in cap. *Sincere,* et cap. *de Judæis,* dist. 45; est autem hæc prohibitio, non tam ex prohibitione Ecclesiæ, quam ex declaratione. Unde in cap. *Majores,* de Baptismo, dicitur esse contra christianam religionem, quod etiam sentit Gregorius Papa, l. 1, epist. 91, et lib. 11, epist. 15; et Ambrosius, Luc. 10; et Chrysostomus, 34 in Matth. Unde etiam optima ratio sumitur: nam si hæc potestas specialiter esset concessa a Christo, non esset immediate in principibus temporalibus, quia illis nullam potestatem Christus immediate concessit; esset ergo futura in episcopis, et præsertim in Summo Pontifice. At vero ipsimet pastores Ecclesiæ in se non agnoscunt hanc potestatem, neque unquam illa usi sunt, et Christus Dominus solum dixit Petro: *Pasce oves meas.* Ergo certum est non dedisse Christum Ecclesiæ hanc potestatem.

6. *Probatur sexto eadem assertio.* — Ultimo additur ratio ex parte finis, quia modus ille trahendi homines ad fidem non erat conveniens Ecclesiæ, sed multo magis expediebat ut prima fidei susceptio et professio esset simpliciter et omnino spontanea: primo, ut efficacia verbi Divini, et gratiæ Dei in hoc opere ostenderetur, quia est maxime opus Dei, ut dixit Christus, Joan. 6.; et ideo dixit Paulus, 2 ad Corinth. 10, *arma hujus militiæ non esse carnalia*; et 1 ad Corinth. 1: *Non multi potentes,* etc. Secundo, quia modus ille coactionis erat expositus multis incommodis; nam ex eo moraliter sequerentur simulatæ conversiones et innumera sacrilegia; infideles etiam plurimum scandalizarentur, et religionem christianam blasphemarent, si ad illam, quæ supernaturalis omnino est, per humanam potentiam cogerentur; non est ergo data Ecclesiæ specialis potestas supernaturalis. Quod autem neque ex natura rei illi conveniat circa hos infideles non subditos, non indiget probatione, quia in ipsis terminis hoc includitur; nam, eo ipso quod supponimus illos non esse subditos, utique temporaliter, consequenter ponimus non habere potestatem temporalem in illos; ergo neque aliquam potestatem ex natura rei, quia vi legis naturæ non est alia potestas in humana republica respectu hominum; imo illa etiam potestas non est immediate a Deo, seu a jure naturæ, sed media hominum conceptione, et jure gentium, ideoque in nulla republica vel principe datur hæc potestas erga extraneos, sed tantum circa membra illius reipublicæ. Isti autem infideles non solum non sunt membra Ecclesiæ, sed etiam supponuntur non esse membra reipublicæ civilis, quæ christiano principi subsit; ergo talis potestas non extenditur ad illos.

7. *Secunda assertio.* — *Ecclesia nec infideles sibi subditos ad fidem suscipiendam cogere potest directe.* — Secundo, dicendum est non posse Ecclesiam cogere ad fidem suscipiendam, infideles sibi subditos temporaliter. Hæc assertio facile probatur ex præcedenti: intelligitur enim de coactione directa, quæ potestatem et jurisdictionem requirit; nam ex dictis constat non habere Ecclesiam hanc potestatem in hos subditos speciali concessione Christi; nam probationes supra adductæ universales sunt, et jura canonica maxime loquuntur de infidelibus subditis, quando illorum coactionem prohibent, et religioni christianæ contrariam esse declarant. Non prohibetur autem Ecclesiæ habere potestatem civilem in hos infideles subditos, quia possunt esse membra reipublicæ civilis, etiamsi suprema potestas temporalis talis reipublicæ in principe christiano existat; nihilominus tamen illa potestas non extenditur ad hunc actum puniendi subditos propter peccatum non suscipiendi fidem ipsis sufficienter propositam, quia illa potestas sicut est proxime ab hominibus, ita solum ordinatur ad naturalem finem, et præsertim ad servandam pacem reipublicæ, et naturalem justitiam, ac honestatem ad illum finem convenientem. At vero illud peccatum infideli-

tatis est omnino extra illum ordinem et finem; ergo punitio illius ad talem potestatem non pertinet; ergo neque coactio ad suscipiendam fidem licite usurpari potest ex vi talis potestatis; nam hæc coactio non potest juste fieri, nisi media justa punitione contrarii delicti. Unde etiam in Ecclesia videmus, eatenus posse juste compellere infideles apostatas, ut ad fidem redeant, quatenus potest eos juste punire propter apostasiam a fide in baptismo professa; ergo ubi deest potestas puniendi infidelitatem, deest etiam potestas compellendi ad fidem, et hoc etiam confirmant omnia argumenta ab inconvenienti, quæ in hac et præcedenti sectione facta sunt.

8. *Tertia assertio: coactio indirecta ad fidem suscipiendam non est intrinsece mala.— Ratio pro assertione.* — Ex hac probatione intelligi facile potest præcedentem assertionem intelligendam esse de coactione directa, quæ ad hunc finem directe fit, ut caveatur infidelitas, et fides suscipiatur. Quapropter de coactione indirecta ulterius dicendum est, non esse per se et intrinsece malam, si debitis circumstantiis fiat. Ita docet D. Anton. et Angel. in locis citatis; Valentia, tom. 3, disp. 1, puncto 6, et sumitur ex Gregorio, l. 7, epist. 30, et lib. 4, epist. 6, nam in priori loco monet ut infidelibus subditis aliquid de justis tributis remittatur, ut ita per benevolentiam inducantur ad fidem; in posteriori autem loco dicit, quod si aliqui fuerint nimis contumaces, graventur oneribus ut resipiscant, quæ est indirecta coactio; similia habet l. 3, ep. 26, et habetur in c. *Jam vero*, 23, q. 6. Ratio est, quia tunc coactio est indirecta, quando jus seu pœna illata, uno titulo, seu propter aliquod delictum, secundario ab operante ordinatur in finem inducendi alterum in talem voluntatem ; sed in præsenti non deest potestas ad puniendum, vel cogendum propter aliquem finem justum, et alius finis secundarius conversionis alterius ad fidem non est malus, imo de se est honestus; ergo etiam illa coactio indirecta de se non est mala sed potest honestari. Major et consequentia sunt claræ ; minor autem probatur, quia isti principes christiani juste possunt punire hos subditos infideles propter alia delicta, vel illis tributa imponere ; ergo si judicent hoc esse futurum utile ad conversionem illorum, possunt etiam hoc intendere, et illud onus eo modo imponere, qui ad eum finem magis accommodatus fuerit.

9. *Quibus circumstantiis coactio indirecta fieri debeat.* — Dixi autem oportere ut hoc debitis circumstantiis fiat, quia duo sunt potissime observanda: unum est, ut in onere imponendo, vel malo inferendo, justitia non excedatur, quia tunc jam ex eo capite coactio esset iniqua, ut verbi gratia, in illo exemplo Gregorii, possunt propter illum finem imponi his infidelibus majora tributa, dummodo tamen justa sint; nam in latitudine tributi justi, unum potest esse gravius, usque ad terminum summum, quem alias vocant *rigorosum;* usque ad illum ergo terminum poterit augeri tributum, non ultra: simile est de pœna, quæ arbitrio principis potest augeri vel minui; et ita etiam potest imponi rigorosa pœna , quæ tamen justa sit. Similiter habent potestatem principes catholici ex justa causa non permittere infideles in suo regno habitare, ut si perniciosi sint fidelibus, vel si justo bello superati illo titulo possint expelli, et quasi exilio puniri, vel certe si sint peregrini et advenæ, et non permittantur ibi accipere domicilium. In his ergo casibus potest princeps fidelis non permittere infideles in suo regno habitare, nisi convertantur, ut traditur in Concilio Toletano VI, c. 3 ; et tunc illa quidem est quædam coactio indirecta, oportet tamen ut expulsio justa sit.

10. *Prudentia servanda incoactio ne indirecta infidelium ad fidem.* —Altera conditio necessaria est ut finis conversionis prudenter intendatur; nam hæc coactio, licet indirecta, periculum habet fictæ conversionis; ideo cavendum omnino est ne tales infideles ad fidem, vel sacramenta admittantur sine sufficienti examine, et morali certitudine quod conversio sit vera; in quo præcipue considerandum est hanc curam magis pertinere ad pastores Ecclesiæ, quam ad principes temporales ; isti enim pie faciunt hac via justam conversionem infidelium procurando ; non pertinet tamen ad illos, homines sic conversos, et baptismum postulantes, ad illum admittere, sed hoc munus est pastorum Ecclesiæ; et ideo ad illos pertinet probare et examinare talem conversionem, et morale periculum fictionis semper evitare.

11. *Coactio indirecta ad fidem proprie solum circa subditos infideles habet locum.* — Ex quibus colligitur hanc indirectam coactionem, proprie loquendo, solum habere locum circa subditos, quia circa non subditos deest legitima potestas inferendi eis malum, nisi prius ratione delicti in alterius regno commissi, vel per titulum justi belli, fiant sub-

diti. Dixi autem *proprie loquendo*, quia, licet isti non subditi non possint positive, ut sic dicam, pœnis affici, aut oneribus gravari, possunt nihilominus privari gratuitis beneficiis, commoditatibus aut favoribus; quod etiam potest esse medium ut inducantur ad fidem, vel favorem ejus, et potest indirecta quædam coactio reputari, quia sine dubio hoc tantum modo facta licita est, quia ad hanc privationem beneficiorum non est necessaria jurisdictio vel superior potestas. Item quia licitum est per beneficia et bona opera allicere hos infideles ad fidem, quando est spes fructus, ut ex Gregorio constat, locis supra citatis; ergo e contrario quando beneficia non prosunt, licet eos infideles talibus bonis privari, ut *vexatio det intellectum;* talis enim vexatio, ut declaravi, licite fit.

12. *Ad primum argumentum primæ sententiæ in num.* 1, *locus Luc.* 14 *litteraliter exponitur. — Solvitur secundum argumentum ibid. — Solvitur tertium.* — Ex argumentis primæ opinionis, primum sumebatur ex verbo Christi: *Compelle eos intrare*, quod Augustinus, dicta epist. 48 et 50, de propria compulsione per pœnam intelligit, refert tamen ad hæreticos illud et apostatas; nam primos invitatos exponit esse Judæos, secundos autem simpliciter vocatos esse gentiles, tertios autem compulsos esse hæreticos, de quibus primo respondemus vere posse cogi. Litteralis autem expositio mihi esse videtur Chrysostomi, et aliorum, qui dicunt illa ultima verba referri ad finem mundi, in quo, ut numerus prædestinatorum impleatur, compellendi quodammodo sunt qui defuerint, non pœnis, et violentia propria, sed magnitudine signorum et miraculorum, et efficacia prædicationis et internæ gratiæ; et talis fuit vis illata Paulo in sua conversione, quæ ibi in exemplum afferebatur. Secundum argumentum sumebatur ex potestate puniendi delicta, ad quod respondemus, Deum non dedisse hominibus potestatem puniendi omnia delicta hominum: nam aliqua suo judicio reservavit, quia non poterat genus humanum in pace et justitia aliter gubernari; inter hæc autem peccata, quæ suo judicio Deus reservavit, est peccatum infidelitatis illorum qui per baptismum fidem professi non sunt, ut ex verbis Christi et Pauli supra ponderavimus, quia illud sine majoribus incommodis fieri non poterat. Unde ad congruentiam tertio loco positam, quod successores facilius et fidelius converterentur, respondetur imprimis non esse facienda mala ut inde veniant bona; deinde experientia compertum esse illum fructum per talem coactionem non comparari, imo oppositum sequi. Unde Gregorius non adducit illam congruentiam, nisi de coactione indirecta, quæ modo licito et cum debita circumspectione fiat.

13. *Solvuntur argumenta secundæ sententiæ in n.* 2 *et* 3. — In argumentis autem secundæ sententiæ exempla regum Hispaniæ quæ adducuntur, potissima sunt de indirecta compulsione justo titulo facta, qualis fuit facta a regibus catholicis; nam si antiquior Sisebutus magis excessit, laudatur ejus intentio, non factum; et similiter si fortasse in coactione indirecta modus servatus non est, excusari potest propter bonam fidem, effectus autem ostendit non fuisse convenientem. Ad secundum, de lege superioris, respondetur id esse verum circa subditos, et juxta commissionem supremi principis; hic autem non commisit Deus hominibus talem potestatem, ut ostendi. Denique non satis est quod fides possit fieri evidenter credibilis, nam ad coactionem requiritur potestas, quæ in præsenti deest.

SECTIO IV.

Utrum infideles cogi possint ut errores suos vel falsos ritus, non solum fidei, sed etiam rationi contrarios, derelinquant.

1. *Infidelitatis partitio. — An cogi possint infideles ad errores lumini naturali contrarios deserendos.* — Duas partes in materia fidei in superioribus distinximus. Una est de mysteriis omnino supernaturalibus, alia de rebus divinis vel moralibus, quæ naturaliter etiam agnosci possunt. Unde etiam duplex pars infidelitatis distingui potest: una, quæ supernaturalibus tantum veritatibus opponitur, de qua maxime procedunt hactenus dicta; alia, quæ repugnat etiam rationi naturali, de qua superest aliquid dicendum. De hac vero etiam supponimus ex dictis non posse cogi infideles, ut illam quatenus revelatam, et fide credendam suscipiant; quærimus autem an saltem cogi possint ut secundum rationem, vel aliquam fidem humanam recte in hac parte sentiant, et consequenter ut ritus externos illi contrarios, quales sunt idololatria et similes, relinquant. In quo solita distinctione utendum est de infide-

libus vel subditis temporaliter, vel non subditis Ecclesiæ, seu principibus christianis.

2. *Prima sententia, etiam de non subditis affirmat.—Fundamentum.—Confirmatur primo. — Secundo. — Tertio.* — Circa non subditos, Major et Sepulveda supra consequenter dixerunt gentiles idololatras cogi posse ab Ecclesia, ut unum Deum colant, et ritus idololatriæ relinquant; quod si noluerint, posse juste puniri, et libertate et regnis privari. Fundamentum esse potest, quia respublica christiana potest defendere divinum honorem, et blasphemias contra Deum impedire, ac vindicare ; sed idololatria est magna Dei injuria, et blasphemias contra ipsum continet, ut tradit Divus Thomas 2. 2, quæst. 94, articulo tertio, ad 1 ; ergo, etc. Major etiam sumitur ex divo Thoma, ibid., quæstione decima, articulo 8 et 11, ubi specialiter asserit posse cogi infideles ne nomen Dei blasphement. Ratione item probatur, quia unus homo potest licite defendere honorem aut vitam alterius : ergo multo magis Dei. Confirmatur primo, quia si gentiles sacrificent homines vel infantes Diis suis, possunt cogi ne id faciant, saltem propter defensionem innocentum ; ergo idem facere possunt principes christiani respectu quorumcumque gentilium, propter defensionem honoris Dei. Confirmatur secundo, quia Romani laudantur, eo quod gentes barbaras sibi subjecerint, ut ad meliores mores illas revocarent, ut patet ex Augustino, lib. 5 de Civit., cap. 12 et 17; et D. Thoma, libr. 3 de Regimine principum, c. 4 et sequentibus. Denique confirmatur, quia quædam gentes sunt ita barbaræ et ineptæ ad Dei cognitionem per se obtinendam, ut videantur quasi a natura genitæ ad servitutem, ut dixit Aristoteles, 1 Polit., cap. 1 et 3; ergo vel hoc titulo cogi possunt ad veram cognitionem et honestos mores.

3. *Secunda et vera sententia negat.* — Nihilominus vera et certa sententia est, hos infideles non subditos per se loquendo non posse cogi etiam ad suos errores vel ritus mutandos. Ita docent communiter expositores D. Thomæ, in d. art. 8 et 11; et Cajet. 2. 2, q. 66, art. 8, et Victor., dicta relectione, n. 40 ; Soto, in 4, dist. 5., art. 10; Covar., in Regul. peccat., p. 2, § 10, n. 3 ; Valentia, suo 3 tom., disp. 1, q. 10, punct. 7 ; Aragon., 2. 2, q. 10., art. 8. Et potest imprimis suaderi exemplo divino; nam cum Deus vellet destruere vel punire gentes habitantes in terra promissionis, noluit eos debellari ab Israelitis propter solam idololatriam, sed propter injuriam negandi filiis Israel pacificum transitum per terras suas, et alias similes, ut colligitur ex c. 20 Num., et notavit Augustinus, q. 44 in Num., et quæstion. 10 in Josue, et refertur in capit. 2 et 3, et 23, quæst. 2, unde ibi colligitur generalis regula, non esse licitum principi bellum facere his nationibus, nisi ad propulsandam vel vindicandam injuriam sibi aut suis factam; ergo sola ratio tollendi idololatriam non est sufficiens ad justam coactionem. Unde Nicolaus Papa, ad interrogationes Bulgarorum respondens, dixit: *De iis, qui idolis immolant, nihil aliud dicere possumus, nisi quod ratione potius quam vi convincendi sunt.* Ratio autem est eadem quæ in superioribus tacta est, quia in Ecclesia non est jurisdictio super hos infideles, et coactio vel punitio sine jurisdictione non est justa; utrumque enim ostensum est. Quocirca sicut unus homo privatus non potest alium etiam privatum punire vel cogere, neque unus rex fidelis ab alio fideli, neque infidelis ab infideli, ita neque respublica infidelis, in suo ordine suprema, potest puniri ab Ecclesia propter sua delicta, etiamsi contra rationem naturalem sint; ergo nec potest cogi, ut idololatriam, vel similes ritus auferat.

4. *Ad fundamentum primæ sententiæ.* —*Ad primam confirmationem.* —Neque refert (ut in primo fundamento objiciebatur) quod talia peccata sint contra Deum; nam, ut supra dixi, Deus non constituit homines judices ad vindicandas suas injurias in omnibus respectu omnium hominum, sed in hoc voluit ordinem servari, ut subditi principibus parerent, supremos autem principes suo judicio reservavit in his quæ ad naturalem ordinem pertinent, quia majora mala ex opposito sequerentur. Ad illud autem quod de blasphemia proponebatur, dicitur imprimis idololatriam non esse propriam blasphemiam, sed tantum virtuali et eminenti modo; deinde dicitur tunc posse principem christianum cogere hos infideles ne blasphement, quando id faciunt in contemptum Ecclesiæ, et injuriam religionis christianæ ; quia tunc jam inde oritur titulus justi belli, sicut etiam cogi possunt ne Christianis sint infesti, neque illos in errorem inducant, aut fidem deserere cogant; secus vero est, quando eorum peccata etiam religioni contraria solum sunt contra Deum. Et ita patet responsio ad primam confirmationem, propter quam in assertione dixi, *per se loquendo ;* nam ad defendendos innocentes, licitum est vim inferre his infideli-

bus, ne sacrificent infantes Diis suis, quia hoc juxta ordinem charitatis licet, imo præceptum est, si commode fieri possit. Addo etiam id fieri posse non solum ad liberandos infantes, sed etiam adultos, etiamsi ipsi consentiant et velint sacrificari idolis, quia in hoc pejores quam amentes sunt, et quia non sunt domini propriæ vitæ, propter quod quilibet potest ab alio cogi ne se occidat. Limitandum autem hoc est, quando talis occisio est injusta; nam si infideles haberent consuetudinem sacrificandi idolis solos malefactores juste damnatos ad mortem, non possent illo solo titulo compelli; quia in eo non contra justitiam, sed tantum contra religionem peccant, et ita cessat defensio innocentis.

5. *Ad secundam confirmationem.*—Ad secundam confirmationem respondetur, non laudari factum Romanorum tanquam simpliciter honestum, sed tanquam minus malum, et habens aliquam speciem honestatis ex materiali objecto. Dictum vero Aristotelis in ultima confirmatione allegatum haberet locum, si essent aliqui homines adeo rudes, ut nec in unam rempublicam convenirent, nec possent gubernari; tunc enim non titulo religionis, sed titulo, ut ita dicam, defensionis humanæ naturæ possent ad aliquam politiam compelli; hactenus tamen, ut existimo, tam barbaræ gentes inventæ non sunt.

6. *Infideles subditi cogi possunt ad veri Dei cultum profitendum a suo principe.*—*Probatur primo ex Deut.* 13.— *Secundo ex usu Ecclesiæ.*—Circa hujusmodi infideles subditos principibus christianis, dicendum est imprimis cogi posse per hujusmodi principes ad unius veri Dei cultum profitendum, et consequenter ad non profitendos errores contra rationem naturalem, et fidei contrarios. Ita docent divus Thomas, et alii Theologi in locis allegatis, et probari potest primo ex Deuteronom., decimotertio, ubi Deus præcipit interfici hujusmodi infideles propter talia delicta, nimirum quando sunt aliquo modo subjecti, de quo testimonio et similibus videri potest Cyprianus, Exhortation. ad martyr., capit. 5, et alia quæ ibi citat Pamelius. Secundo, probari potest ex usu Ecclesiæ; nam christiani imperatores a principio pro temporum commoditate hoc observarunt; nam Constantinus statim præcepit ut templa idolorum clauderentur, et idololatria cessaret, ut videre licet in Eusebio, l. 2 de Vita Constantini, c. 43 et 44, et lib. 4, c. 23; Rufin., lib. 2 Histor., cap. 19; Nicephor., libro 8, cap. 33, qui idem refert de Joviniano, libr. 10, capit. 39. Postea vero Theodosius omnino templa destruxit, ex Rufin. supra, cap. 22 et 23; et Nicephor., libro 12, capit. 25. Unde idem Theodosius plures leges tulit, quibus idolorum cultores damnavit, quæ habentur in Codice Theodosiano, titulo *de Paganis;* et idem imitatus est Justinianus in suo Codice, eodem titulo. Quas leges approbat Augustinus, epist. 48, 50 et 24; et Ambrosius, epist. 30; et præterea multa Concilia hujusmodi usum approbarunt; nam Concilium Carthaginense V, cap. 15, dicit petendum esse ab imperatore ut reliquiæ idololatriæ deleantur, quod etiam habetur in Concilio Africano, sub Bonifacio, cap. 25; et Concilium Tolet. III, capit. 16, idololatriam a provinciis fidelium eradicari jubet, quod etiam habet Concilium Toletanum XII, cap. 11, Concilium Tolet. XVI, cap. 2; ac denique Concilium Eliberit., cap. 41, jubet fidelibus habentibus famulos infideles, ut non permittant eos in domibus suis idola habere.

7. *Ratione confirmatur tradita resolutio.*—Ratio vero est, quia in his principibus respectu talium infidelium non deest jurisdictio, cum supponantur subditi, et hic actus non excedit sphæram talis jurisdictionis. Probatur hoc secundum, quia ad rempublicam humanam ex vi rationis et legis naturalis pertinet, ut in ea servetur verus cultus Dei; ergo est in ea potestas directiva ad gubernandos homines in ordine ad hujusmodi cultum; ergo est etiam potestas coerciva ad punienda contraria delicta, et cogendos homines ne hujusmodi erroribus involvantur, quia potestas directiva sine coerciva inefficax esset, et reipublicæ parum utilis. Hæc autem potestas, quatenus naturalis est, residet in principibus christianis; ergo per illam possunt dicto modo cogere suos subditos, etiamsi infideles sint. Totus discursus est clarus; fundamentum autem ejus, quod est in primo antecedenti, ponitur a D. Thoma, in l. 1 de Regim. Princip., cap. 14, et lib. 2, cap. ultimo, et est per se evidens. Nam illa potestas est a Deo, teste Paulo, ad Roman. 13: *Quæ autem a Deo sunt, ordinata sunt*, ut ibidem subinfert; ergo maxime data est hæc potestas in ordine ad honorem et cultum unius Dei, cujus ministri sunt humani principes, ut ibidem ait Paulus. Et confirmatur, nam finis hujus potestatis est continere rempublicam in pace et justitia, quod fieri non potest, nisi etiam inducatur ut secundum virtutem vivat; non possunt autem homines vivere secundum virtutem mo-

ralem et naturalem, sine vera religione et cultu unius Dei; ergo potestas naturalis et jurisdictio reipublicæ humanæ etiam ad hunc finem extenditur.

8. *Primum corollarium præcedentis doctrinæ.—Secundum corollarium.—Tertium corollarium.*—Ex quo infero primo, etiam regem ethnicum, id est, non christianum, si habeat cognitionem unius Dei, posse cogere subditos ad idem credendum, vel per proprium discursum, si docti sint, vel fidem humanam adhibendo sapientioribus, si idiotæ sint, et consequenter posse illos cogere ad abstinendum ab idolis, et similibus superstitionibus rationi naturali contrariis. Probatur, quia in tali rege est tota potestas, quæ secundum rationem naturalem humanæ reipublicæ convenit. Secundo, sequitur non solum posse, sed etiam teneri hujusmodi principes ad hunc usum hujus potestatis. Probatur, quia ratione sui muneris tenentur bene gubernare subditos in ordine ad finem suæ potestatis; bona autem gubernatio hunc usum postulat, ut probatum est. Unde fit hanc obligationem majorem esse in principibus christianis, quia majorem habent veritatis cognitionem, et in regnis christianis magis necessaria est hæc coactio propter bonum etiam ipsorum fidelium. Et hinc est etiam ut teneantur hujusmodi principes leges ferre prohibentes hujusmodi delicta, quia non possent convenienti ordine illa punire, nisi prius eadem suis legibus prohiberent. Tertio, sequitur hanc potestatem, esse publicam, et non privatam, ideoque non esse licitum privato civi christiano cogere alium civem infidelem ad tollenda idola, neque etiam posse sua privata auctoritate illa destruere, ut indicatur in lege *Sicut*, et in l. *Christianis*, c. de Paganis, et ita intelligendus est canon. 60 Concilii Eliberit., ubi Christianus frangens idola propria auctoritate, etiamsi propterea occidatur, martyr non reputatur; quia indiscrete et propria auctoritate se ingessit, ut ibi late declarat Mendosa, lib. 3 expositionis illius Concilii, cap. 45.

9. *Utrum tolerandi sint ritus infidelium in regnis fidelium.* — Ultimo manet expedita quæstio ex dictis, quam D. Thomas tractat, 2. 2, quæst. 10, art. 11, an ritus infidelium sint tolerandi in regnis fidelium. Ex dictis enim videtur sequi tolerandos non esse, quia sunt superstitiosi, et injuriosi Deo, cujus verum cultum isti principes procurare tenentur. Recte vero divus Thomas distinguit duplices ritus; quidam sunt contra rationem naturalem, et contra Deum, ut cognitum lumine naturæ, ut idololatria, etc. Alii sunt superstitiosi quidem per comparationem ad christianam fidem et præcepta ejus, non vero quia per se sint intrinsece mali vel contrarii rationi naturali, ut sunt ritus Judæorum, et fortasse multi etiam ritus Sarracenorum, et similium infidelium, qui unum tantum verum Deum adorant. De prioribus ergo ritibus bona esset illatio; illos enim non debet Ecclesia tolerare in suis subditis infidelibus, ut probant omnia quæ adduximus, et quia in hac tolerantia seu permissione nulla est utilitas vel ipsorum infidelium, vel reipublicæ christianæ. Hoc autem intelligitur per se loquendo, nam sæpe contingit non posse regem fidelem hujusmodi ritus omnino tollere sine magno dispendio, vel sui regni, vel aliorum fidelium; et tunc dissimulare potest et permittere sine peccato; quod habet fundamentum in verbis Christi, Matth. 13, ubi servis interrogantibus a patrefamilias, an vellet ut eradicarent zizania, ille respondit : *Non, ne forte eradicantes zizania, eradicetis simul et triticum.* Et hac ratione sæpe in ipsis etiam fidelibus tolerat Ecclesia gravia peccata, ne majora sequantur schismata, ut docet Augustinus, lib. 3 contra Parmenian., capit. 2, et habetur in cap. *Cum quisque*, 23, quæst. 4. Et ratio est clara, quia et prudentia docet ut, ex multis malis, quod minus est eligatur, et ordo charitatis postulat ut sine fructu non fiat correctio; ergo multo minus fieri debet coactio cum majori nocumento.

10. *Non sunt cogendi infideles etiam subditi, ad deserendos ritus qui fidei tantum opponuntur.* — *Cur Judæis permittatur suos ritus exercere intra Ecclesiam.* —De aliis vero ritibus infidelium, qui solum fidei et non rationi naturali repugnant, certa res est, non esse cogendos infideles, etiam subditos, ut illos relinquant, sed ab Ecclesia tolerari. Ita docet specialiter de Judæis D. Gregorius, lib. 1, epistol. 34, ubi prohibet ne priventur Synagogis suis, et ut in illis cæremonias suas agere permittantur; et lib. 11, epistol. 15, similiter dicit permittendos esse suas solemnitates celebrare. Ratio autem est, quia hi ritus non sunt intrinsece mali ex vi legis naturalis; ergo potestas temporalis principis per se non extenditur ad prohibitionem illorum; quia nulla ratio prohibitionis dari potest, nisi contrarietas ad fidem; hæc autem non sufficit respectu illorum qui non sunt subjecti spirituali potestati Ecclesiæ. Unde confirmatur,

quia illa esset quædam coactio ad fidem suscipiendam, quæ non licet, ut diximus. Atque hæc ratio generaliter probat de Saracenis, et aliis infidelibus unum verum Deum cognoscentibus et colentibus, quantum ad eos ritus qui non sunt contra rationem naturalem : verumtamen in Judæis considerata est ab Ecclesia specialis utilitas in hac tolerantia, quia illorum error testimonium præbet fidei Ecclesiæ quoad multa. Primo, quia ipsi fatentur Messiam fuisse promissum, et admittunt Scripturas, ex quibus nos evidenter probamus illam promissionem esse impletam. Secundo, quia videmus in illis impleta ea, quæ Prophetæ et Christus de illorum desertione et obduratione prædixerunt. Denique ait Augustinus, libr. 18 de Civitate, cap. 46, eos conservari, et permitti in sua secta vivere, ut conservent testimonium Scripturarum, quod etiam ab inimicis habet Ecclesia, et ad hoc inducit illud ad Roman. 11 : *Illorum delictum salus est Gentium,* et illud Psal. 58 : *Ne occidas eos, ne forte obliviscantur populi mei, disperge illos in virtute mea,* etc.; similia habet Augustinus, concion. 1 in Psal. 40, in fine.

11. *Quibus limitationibus hi ritus Judæis concedantur.* — Addendum vero est Ecclesiam cum aliquibus moderationibus et limitationibus hos ritus permisisse. Prima et generalis est, ut non exerceantur cum scandalo Christianorum fidelium, ut videre licet in cap. 3, 4, 7 et 15, *de Judæis,* et in Codice, eodem titulo, per multas leges; et inter leges Hispaniæ sunt plures hujusmodi, partit. 7, titulo 24, l. 1 et sequentibus, et in partit. 1, titulo 4, l. 63. Secundo, in particulari licet permittantur antiquas Synagogas habere et conservare, non tamen novas erigere, ut habetur in l. ultima, c. *de Judæis,* et c. 3, et cap. *Consuluit,* extra eodem titulo. Tertio, licet prohibitum sit ne ab eis Synagogæ auferantur, si tamen semel ablatæ fuerint, et in ecclesias consecratæ, non sunt restituendæ, sed damnum aliter est reparandum, Gregorius, l. 7, epistola 58. Quarto, non permittuntur aliquid agere, quod in lege eorum decretum non sit, ex Gregorio, dicta epistola 58. Quinto, non permittuntur habere synagogas ecclesiis Christianorum vicinas, ex eodem Gregorio, libro 12, epistola 18. Sexto, in die Parasceves, in publicum exire vetantur, imo januas et fenestras clausas habere præcipiuntur, capit. *Quia,* et cap. *In nonnullis,* de Judæis, ubi etiam præcipiuntur ferre signum quo a fidelibus exterius discernantur; et in universum gravissime puniuntur, si aliquid contra honorem religionis christianæ vel faciant, vel præ se ferant, in dicto cap. *In nonnullis,* et 23, quæst. 8, capit. *Scire vos oportet,* cum sequentibus, et in legibus civilibus supra citatis. Denique ob eamdem causam permittuntur libri antiqui Rabinorum, qui sincere et sine odio christianæ religionis scripti fuerunt; prohibentur autem libri Hebræorum, qui postea Scripturas corruperunt, ut notavit Cajetanus 2. 2, q. 10, art. 11.

SECTIO V.

Utrum isti infideles privari possint omni superiori potestate, quam habent in Christianos seu fideles.

1. *Quadruplex infidelium potestas in fideles.* —Multiplex esse potest hæc potestas; ad quatuor vero capita potest revocari. Prima est potestas jurisdictionis, sive sit suprema, ut in regibus, sive inferior, ut in ministris eorum. Secunda est potestas proprii dominii, cui respondet rigorosa servitus. Tertia est potestas, quæ dici potest œconomica, cui respondet famulatus. Quarta est patria potestas. Et de omnibus potest tractari quæstio; principaliter vero dicemus de principibus, et inde facile cætera expedientur. Deinde hæc omnia possunt tractari de non subditis, et in utrisque potest duplex modus distingui, quo possunt privari hac potestate, scilicet directe, propter solam infidelitatem superiorum, vel propter fidem subjectorum, aut tantum indirecte propter alios fines intrinsecos.

2. *Quorumdam sententia affirmans etiam de directa privatione.* — Primo igitur de principibus infidelibus quorum subditi aliqui vel plures convertuntur ad fidem, fuit quorumdam sententia posse hos infideles per se et directe privari per Ecclesiam hac potestate in vasallos fideles. Citatur pro hac sententia Hostiens., in capit. *Quod super his,* de Voto; sed revera non habet illam, quamvis in aliis discrepet ab his quæ in superioribus diximus, et non satis consequenter loquatur; magis indicat illam sententiam Alvar. Pelag., 1 de Planctu Ecclesiæ, capit. 18, et sequentibus. Fundamentum est, quia non decet, imo omnino indignum videtur fideles ab infidelibus regi, ut dicitur in c. 1 *de Judæis,* et sumitur ex prima ad Corinth. 6. Allegantur etiam pro hac sententia alia Scripturæ

testimonia quæ omitto, quia in alio loco statim citando declaravi illa; hæc vero sententia omnino falsa est.

3. *Prima assertio: principes infideles non possunt per se directe privari jurisdictione in subditos fideles.* — Dicendum ergo est primo principes infideles non posse per se et directe privari per Ecclesiam, potestate et jurisdictione quam habent in vasallos fideles. Assertio est communis, et sumitur ex D. Thoma, dicta q.10, art.10, ubi Cajetan. et omnes recentiores id docent, et alii Scholastici in 2, distinct. 44, præsertim Durand., q. 3, et Canonistæ communiter in cap. *Quod super his*, de Voto; D. Anton., 2 part., titulo 10, c. 15, § 1, in fin.; Sylvest., verb. *Infidelitas*, quæst. 4; Waldens., in Doctrina fidei antiq., libr. 2, c. 81 et seqent.; Dried., l. 3 de Libert. christiana, c. 9, in fine; Victor., in Relectione de Indis sæpe citata; et Soto, l. 4 de Just., quæst. 2, art. 2; Salmeron, Actor. 13, tractat. 37 et 38; et idem supponunt alii infra referendi.

4. *Fundamentum assertionis per dilemma.* — *Prior pars dilemmatis.* — Fundamentum hujus veritatis est, quia vel isti principes possunt privari de facto hac jurisdictione et potestate, quia ipso jure divino illam non habent, vel quia, licet illam habeant, propter infidelitatem sunt illa indigni, et ideo juste possunt ab illa dejici; neutrum autem horum dici potest; ergo. Prior pars minoris certissima est, quam late probavi in Defensione fidei, lib. 3, cap. 4, juncto primo. Et breviter ratio est, quia Christus Dominus non privavit hos principes tali potestate, neque baptismus ipso jure seu facto eximit fidelem a potestate sui regis, etiamsi infidelis sit; quod sufficienter probatur, tum quia neque ex Scriptura, neque ex traditione talis privatio vel exemptio colligitur; tum maxime quia oppositum ex utroque principio manifeste probatur. Ex Scriptura ostenditur, quia Paulus, ad Roman. 13, ita præcipit: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit,* ubi sub omni anima fideles evidenter comprehendit, et sub potestatibus sublimioribus imperatorem et principes qui tunc erant; erant autem infideles: unde ad Titum 3 ait: *Admone illos ut principibus obediant;* et Petrus, 1 epistola, cap. 2: *Subjecti estote,* etc. Traditio autem nota est ex antiqua Ecclesiæ consuetudine, quam ex multis Patribus citato loco ostendi, quibus nunc solum addo Polycarpum apud Eusebium, libro quarto Histor., cap. 14, alias 15, ubi de his infidelibus principibus loquens, ait: *Magistratibus et potestatibus a Deo constitutis eum honorem, qui nostræ saluti ac religioni nihil afferat detrimenti, pro dignitate tribuere docemur.* Ratione item optime id declarat divus Thomas, dicto articulo 10, quiā hæc potestas politica oritur ex jure naturali et gentium, fides autem est ex jure divino supernaturali; unum autem jus non destruit nec perturbat aliud, neque jus naturale fundatur in divino positivo, sed potius est quasi subjectum, seu quædam prævia ratio ad illud; ergo nec potestas positiva fundatur in fide, ut propter infidelitatem aliquis illam amittat, neque e contrario subjectio positiva etiam respectu infidelis repugnat fidei, aut characteri baptismali; igitur non amittitur ipso facto.

5. *Posterior pars.* — *Declaratur a simili.* — Altera pars sequitur manifeste ex dictis in superioribus; nam isti principes infideles non possunt juste privari bonis suis sine aliquo justo titulo; sed inter hæc bona continetur hæc jurisdictio, quam habere supponuntur in subditos fideles; ergo non possunt per se ac directe illa privari. Antecedens quoad utramque partem est per se evidens; consequentia vero probatur, quia nullus est titulus justus, propter quem possit hoc fieri; enim maxime esset infidelitas ipsa, nam per se loquendo nullus alius subest, nec cogitari potest; infidelitas autem revera per se non est titulus justus; nam si præcise consideretur ut est privatio fidei, non tollit fundamentum politicæ potestatis, ut dixi; si vero consideretur ut peccatum tali pœna dignum, non pertinet ad Ecclesiam punire hos infideles, in quos jurisdictionem non habet, ut etiam probavi; ergo sicut isti non possunt puniri privatione aliorum bonorum temporalium, quia tale dominium non fundatur in fide, ita neque privari hac potestate. Et declaratur a simili, quia si duo essent principes supremi infideles, quorum unus coleret verum Deum lumine naturali cognitum, et alter esset idololatra, qui haberet subditos colentes verum Deum, iste non posset privari ab alio principe, potestate in tales subditos propter suam idololatriam; quia alter princeps non habet jurisdictionem in illum, neque ipse privatur ipso facto tali jurisdictione propter idololatriam; ergo signum est secundum jus naturale hunc ordinem esse servandum, quia ita expedit ad bonum et pacem universi, et ad justitiæ æquitatem; potestas autem data Ecclesiæ non perturbat naturalia jura, data est enim

in ædificationem, et eo modo, quo magis deserviat conservationi fidei; ergo non est illi data talis potestas, quæ potius esset in destructionem, nam cederet in injuriam fidei, et in aliorum scandalum.

6. *Secunda assertio: Ecclesia indirecte privare potest principes infideles potestate in subditos fideles.* — Nihilominus dicendum est secundo, posse Ecclesiam indirecte privare hos principes infideles sua potestate in subditos fideles, si ad bonum vel defensionem eorum necessarium fuerit. Ita docent divus Thomas, et alii supra citati, et attigi in dicto libro 3 Defensionis, cap. 23, num. 21. Et ratio est, quia fideles baptizati eo ipso sunt subjecti Ecclesiæ in spiritualibus, et consequenter habet Ecclesia potestatem ad regendos illos, prout illis fuerit ad bonum animæ vel necessarium, vel maxime conveniens; ergo si ad hunc finem fuerit necessarium eos a potestate dominorum infidelium liberare, est in Ecclesia potestas ad hoc faciendum, et consequenter ad privandos illos principes sua potestate in tales personas; nam qui dat formam dat consequentia ad formam, et qui dat potestatem seu jurisdictionem in ordine ad aliquem finem, dat consequenter omnia media necessaria ad talem finem. Et confirmatur hoc, exemplo matrimonii inter infideles prius contracti, quorum alter postea convertitur ad fidem; nam si alter velit permanere in conjugio sine injuria creatoris, non potest alter separari; si vero infidelis sit occasio alteri conjugi fideli impie vivendi, potest et debet separari, teste Paulo 1 ad Corinth. 7, et tunc infidelis privatur potestate et dominio quod habet in conjugem, quasi indirecte, propter bonum fidei; ergo multo magis in nostro casu, quia vinculum matrimonii de se magis est indissolubile, quam politicæ subjectionis.

7. *Primus modus liberandi fideles a potestate principum infidelium per mutationem domicilii.* — Advertendum autem est duobus modis posse hujusmodi fideles liberari a potestate infidelium. Primo, inchoando ab ipsis subditis, videlicet mutando domicilium, et ad regna fidelium principum transeundo; nam inde necessario sequitur ut non subsint priori principi, et hic modus justissimus est et facilis; unde a quolibet fideli fieri potest propria auctoritate, quia non tenetur permanere semper in eodem territorio. Unde si princeps vellet impedire fidelibus hunc transitum, posset cogi a principibus fidelibus, et juste debellari in defensionem fidelium, quia privantur jure suo, quo uti volunt.

8. *Secundus modus, privando principem infidelem, vel regno, vel potestate in fideles.* — Alio modo possunt hi principes infideles privari potestate in subditos fideles ex parte ipsorum principum, manentibus, scilicet, Christianis in eodem territorio, et privando principem vel regno, vel saltem potestate in hujusmodi subditos, quod vix fieri potest sine mutatione principis, et ideo hic modus difficilior est; et ideo, quamvis ad illum non desit potestas, nihilominus ad executionem ejus magna circumspectio necessaria est. Primo, ut multitudo fidelium magna sit, vel si sint pauci, ut non possint moraliter mutare domicilium, ubi fidem sine scandalo observare possint; deinde, ut sit spes fructus moraliter certa, ne forte volentes eradicare zizania, potius triticum evellant; deinde putat Durandus necessarium esse ut ex parte principis infidelis præcesserint injuriæ, et impedimenta fidei, qualia sunt, si tentaverit subditos inducere ad infidelitatem, vel si eos cogat ad suos ritus observandos, aut prohibeat catholicos ritus exercere, vel suis pastoribus ecclesiasticis obedire, et similia; nam tunc evidens est necessitas et justitiæ titulus. At vero divus Thomas, dicto art. 10, licet ad executionem potestatis sint hæc moraliter necessaria, nihilominus tamen ante experientiam hujusmodi nocumentorum, putat esse in Ecclesia potestatem ad removendos hujusmodi principes infideles solum propter periculum morale fidelium; quæ sententia mihi etiam placuit in dicto libr. 3 Defensionis, cap. 30, numer. 6, quia in rebus moralibus vitandum est periculum, priusquam speciale nocumentum eveniat; quod principium certe verissimum est, quando periculum est proximum et morale, et ideo in hoc etiam negotio observandum est, ut, consideratis circumstantiis in particulari, tale judicetur esse fidelium periculum.

9. *Hæc potestas indirecta in quo resideat.* — Præterea, animadverto hanc potestatem indirectam, quam dicimus esse in Ecclesia ad removendos hos principes, publicam esse et non privatam, ut per se notum est; et ideo considerari posse vel in summo Pontifice, vel in aliquo supremo rege catholico. In Pontifice est ex vi jurisdictionis supremæ spiritualis ad procurandam et defendendam salutem animarum; in rege vero temporali, solum est per modum defensionis proximorum, præsertim fidelium, quia ille non habet spiritualem ju-

risdictionem. Hinc ergo est ut rex temporalis non possit uti sua potestate propria auctoritate, donec infidelis princeps vim inferat suis subditis fidelibus, quia defensio non habet locum ante aggressionem; at vero Pontifex, et rex, ut ab eo motus, et tanquam instrumentum ejus, optime potest prævenire ratione solius periculi, quia potestas jurisdictionis extenditur ad prævenienda mala, ne eveniant. Et hæc sufficiunt de supremis principibus, quæ, servata proportione, applicari facile possunt ad alios intermedios gubernatores, et ad omnes infideles non subditos Ecclesiæ, jurisdictione utentes circa fideles.

10. *Secunda assertio : infideles domini non subditi Ecclesiæ non possunt directe privari dominio in servos christianos.*—Et hinc etiam facile expeditur secundum membrum de servis fidelibus et dominis infidelibus. Nam eodem modo dicendum est hos dominos, alias non subditos Ecclesiæ, non posse directe privari suis servis christianis, indirecte autem posse. Prior pars certa est et communis, de qua, ultra citatos auctores, videri potest Sylvest., verbo *Furtum*, q. 6; et ibi Rossel., a n. 25, qui tamen aliud videtur dicere n. 24; ibi tamen loqui debet de servis christianis captis in bello injusto; alias et falsum diceret, et sibi esset contrarius; quod etiam notandum est in Angelo ibi, n. 56. Docuerunt etiam assertionem Navarrus, in Summa, c. 17, n. 103 et 104; et Covar., in reg. *Peccatum,* 2 part., § 11, num. 6; et Molina, tom. 1 de Justitia, disp. 39. Ratio est similis supra factæ, quia ex vi juris divini, seu baptismi, Christiani non liberantur a temporali servitute infidelium, si illi subjacebant; ergo nec domini infideles, alias non subditi, possunt privari directe per Ecclesiam suo dominio. Antecedens supponit manifeste Paulus, ad Ephes. 6, dicens: *Servi, obedite dominis carnalibus sicut Christo;* quod etiam habet ad Colos. 3, et ad Tit. 2; et Petrus, epistola 1, cap. 2. Unde Augustinus, in Psal. 124, recte dixit: *Christus non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos;* quod late etiam docet conc. 31 in Psal. 118, et nomine ejus in q. 35 novi et veteris Testamenti. Consequentia autem nota est ex supra dictis, quia cum isti infideles non sint subditi, non possunt juste privari servis suis

11. *Possunt tamen indirecte.— Idem de famulis dicendum.* — Altera vero pars de potestate indirecta locum habet, quando domini infideles infesti sunt servis fidelibus, præsertim in rebus fidei, et tunc etiam ipsi servi habent potestatem vel se defendendi, vel pristinam libertatem recuperandi, si per fugam possunt; vel certe principes Ecclesiæ potestatem habent, quoad hoc, cogendi infideles propter rationes supra factas : et hinc satis etiam patet quid dicendum sit in tertio puncto de famulis, et potestate patrumfamilias in illos, nam cum eadem proportione expediendum est. Circa quartum autem punctum occurrebat quæstio gravis, quam D. Thomas hic, artic. 12, tractat, an isti infideles non subditi possint privari per vim filiis suis infantibus, ut baptizentur. Sed hæc quæstio pertinet ad materiam de baptismo, et illam tractavi tertio tomo, disp. 25, sect. 3, et ideo hæc sufficiunt de istis infidelibus non subditis.

12. *Quarta assertio : judices infideles, qui sub rege christiano vivunt, ea potestate privari possunt, tam directe quam indirecte.— Probatur primo ratione.* — Secundo loco dicendum est de infidelibus subditis principibus christianis, de quibus quatuor illa quæ proposuimus, inquiri et tractari possunt. In primo autem puncto de jurisdictione, non habet locum hic quæstio de supremo principe, quia supponimus hos infideles alicujus supremi principis christiani esse subditos. Solum ergo inquiri potest de inferioribus judicibus, seu gubernatoribus; de quibus breviter dicendum est, tam directe, quam indirecte, posse Ecclesiam privare hos infideles omni simili jurisdictione in Christianos, seu (quod idem est) instituere ne in regno christiano fideles per judices vel alios ministros infideles gubernentur temporaliter. Potestas directa manifesta est, quia princeps fidelis habet jurisdictionem in hos subditos, et potest in suis judicibus et ministris illas qualitates postulare, quas vel ad honorem, vel ad justam distributionem, vel ad pacem et securitatem suæ reipublicæ necessarias judicaverit; ergo hoc titulo facile potest ab his muneribus excludi; potestas autem indirecta per se nota est, quia hoc maxime expedit ad bonum fidei, quæ ratio non solum potestatem sed obligationem ostendit.

13. *Secundo, ex Paulo.— Tertio, ex jure.* — Atque hæc doctrina est consentanea Paulo, 1 ad Corinth. 6, dicenti : *Frater cum fratre judicio contendit, et hoc apud infideles ?* scilicet, hoc tanquam indecorum reprehendens, utique quando vitari potest. Consonat etiam illud 2 ad Corinth. 6: *Nolite jugum ducere cum infidelibus ;* nam, licet habeat alias expositiones, etiam hæc est probabilis, vel certe a paritate rationis potest efficaciter accommodari. Præ-

terea ex usu humanarum legum manifeste convincitur hæc potestas, nam in l. ultim., c. *de Judæis*, Justinianus prohibuit ne Judæi officia publica gererent respectu fidelium; idem Innocentius III, in cap. *Cum sit nimis*, de Judæis, ubi etiam pœnam imponit Judæis acceptantibus vel gerentibus talia munera, et fit extensio ad paganos, id est, Sarracenos, ut intelligitur ex capite penultimo ejusdem tituli, in quo hujus legis observantia nominatim Lusitaniæ commendatur; et additur, ut tributa sua vel regalia non vendat Judæis, nisi adjuncto aliquo fideli, qui curam habeat, ne fidelibus injuria fiat. Habetur etiam simile jus in Concilio Toletano III, cap 14, cap. *Nulla*, distinct. 24; et in Concilio Toletano IV, cap. 64, cap. *Constituit*, 17, quæst. 4, ubi excommunicantur qui hæc munera Judæis committunt; et ratio redditur, quia sub hac occasione fidelibus injurias faciunt. Denique idem habetur in Concilio Matiscon. I, c. 13.

14. *Quinta assertio : fideles non possunt esse servi infidelium qui subditi sunt Ecclesiæ, vel principi fideli.* — Secundo, de servitute dicendum est, fideles non posse esse servos horum infidelium, ac proinde potuisse Ecclesiam privare infideles sibi subditos potestate hoc modo super fideles. Ita etiam statuit Justinianus imperator in lege unica, codice *Ne Christianum mancipium*, etc. Et idem statuitur in cap. *Judæi*, de Judæis. Idem statuit Gregorius, lib. secundo, epist. 37, alias cap. 76, et cap. *Mancipia*, et cap. *Nulla*, cum aliis, dist. 34. Ratio specialis sumi potest ex periculo ipsorum fidelium, si sub dominio infidelium esse permittantur. Item quia inde possunt oriri occasiones blasphemandi, et contemnendi fidem, et faciendi injurias fidelibus. Quæ rationes ad indirectam potestatem magis pertinent; addo vero etiam hoc pertinere ad potestatem directam principum christianorum. Primo, quia potest rex christianus generaliter statuere in suo regno, ut christiani non sint servi etiam aliorum christianorum, ut multa regna nunc etiam observant, quia licet potestas civilis non sit ex fide, tamen quando illi est conjuncta, ab illa dirigitur, et quasi elevatur, ut in ordine ad bonum fidei multa possit statuere; ergo multo magis potest illam legem ferre respectu infidelium. Secundo, quia potest rex imponere tributa et onera suis subditis, quæ ad bonam gubernationem judicet esse necessaria; ergo etiam potest imponere hoc onus infidelibus subditis, ut non sint capaces dominii in Christianos. Atque ita statutum est, ut si infidelis, servus alterius infidelis, convertatur ad fidem, eo ipso liber fiat, et similiter si fidelis ab infideli ematur in servum ad servitutem, eo ipso liber fiat, et emptor pretium amittat; si vero ematur ad mercaturam, intra tres menses vendatur fideli, alioquin libertatem consequatur. Ita habetur in lege ultima, codice de Judæis, et in lege ultima, § ultimo, codice de Episcopis et clericis. Advertunt autem circa hoc Canonistæ, cap. *Multorum*, de Judæis, per hæc non prohiberi quin fidelis possit esse colonus, sive adventitius, sive originarius, in terris vel prædiis hominis infidelis; tum quia hoc colligitur ex dicto capite; tum etiam quia non est servitus, et ita non comprehenditur sub prædicta prohibitione; tum denique quia in colonis non est eadem ratio periculi vel scandali, cum non sit cohabitatio, neque frequens familiaritas inter fidelem et infidelem ratione illius muneris.

15. — *Sexta assertio : Ecclesia jubere potest ne fideles infidelibus sibi subditis famulentur, et de facto jubet.*—Tertio, de famulatu dicendum est eamdem esse potestatem in Ecclesia prohibendi ne fideles inserviant infidelibus, etiamsi liberi sint. Hoc facile probari potest applicando rationes factas, quod est facile, et ideo illas omitto. Idem etiam confirmat usus; nam in dicto § ultimo, codice de Episcopis et clericis, ita statuitur et ad paganos extenditur, in capit. *Ad hæc*, de Judæis, ubi exprimuntur Sarraceni. Denique quod attinet ad patriam potestatem, certum est filium infidelis, si semel baptizetur, eo ipso liberandum esse a potestate patris infidelis, propter securitatem fidei, et quia ratione baptismi jam pertinet ad jus Ecclesiæ, et ita declaratum est in Conciliis Toletanis supra citatis, et probatur in capit. *Majores*, de Baptismo. An vero filii infantes horum infidelium subditorum baptizari possint ipsis invitis, et ad hunc finem ab illis abstrahi, quæstio est controversa, quam in tomo tertio tertiæ partis, disp. 25, sect. 4, 5 et 6 tractavi, ubi videri potest.

SECTIO VI.

Utrum omnis alia communicatio infidelium cum fidelibus prohibita sit, vel prohiberi possit.

1. *Triplex communicatio fidelis cum infideli.* — Triplex communicatio distinguenda est :

una dici potest formalis, id est, in operibus infidelitatis; altera est in operibus nostræ religionis, quæ quodammodo accedit ad formalem; tertia est mere civilis et humana, quæ respectu fidei et infidelitatis omnino materialiter se habet.

2. *Prima in crimine infidelitatis jure naturali prohibita.* — *Probatur ratione.* — De prima certum est esse prohibitam jure divino et naturali, quæ prohibitio per se primo cadit in hominem fidelem; tamen etiam potest pertinere ad ipsum infidelem, vel quia ipsa infidelitas prohibita est, vel etiam quia per se malum est inducere hominem fidelem ad talem communicationem, seu cooperationem; præcipue vero ad nos pertinet prohibitio fidelium, quibus dicitur 1 ad Corint. 6 : *Quæ est communicatio lucis ad tenebras, aut templi Dei cum idolis, seu quæ pars fidelis cum infideli?* Idem docuit Paulus in c. 10 ejusdem epist. : *Nolo vos fieri socios dæmoniorum;* et applicari potest illud 2 ad Corinth. 6 : *Nolite jugum ducere cum infidelibus;* eadem prohibitio est generalis, et, quoad specialia multa, habetur in sacris canonibus 69 et 70 Apostolorum ; 61, 62, Trulano, post sextam Synodum ; in 71 usque ad 75, ex collectione Martini, Bracharensis episcopi, quæ habetur post Concilium II Bracharense, et in Concilio Laodicæno, canone 37 et seqq., cap. *Non liceat,* 26, quæst. 5. Ratio vero est, quia talis communicatio et est superstitiosa contra religionem, et est contra confessionem fidei. Unde hic accommodari possunt omnia supra dicta de confessionis fidei necessitate, et dicta contra peccatum superstitionis, in tomo 1 de Religione, tractatu 3, lib. 2. Solum annotare oportet non solum veram communicationem, sed etiam speciem et moralem suspicionem illius esse vitandam, qualis esset frequentare synagogas, aut templa infidelium, præsertim eo tempore quo suos ritus celebrant, quia potest generare scandalum et dare occasionem suspicionis quod illa placeant vel approbentur. De quo videri potest Azor, tomo primo, lib. 8 Institutionum, cap. 22, quæst. 3, et libro 9, capit. 11, quæst. 3, et quæ dixi in Defensione fidei, libro 6, capite 9, ubi etiam annotavi multo magis esse vitandam omnem cooperationem. Est autem in particulari difficile discernere an sit cooperatio necne, ut si vendantur Judæo aut gentili animalia, vel aliæ res necessariæ ad sua sacrificia; sed in hoc servanda est regula, quod si res non possit habere bonum usum, traditio illius sit cooperatio; si tamen habere possit licitum usum, et de se sit indifferens, per se loquendo non sit cooperatio, ut in secunda secundæ, quæstione decima, articulo quarto, tradidit Cajetanus; et est conformis D. Thomæ eadem secunda secundæ, quæstione 169, articulo secundo, ad quartum ; consentiunt Sylvest., Angelus, et alii, verbo *Infidelitas,* et in dicto capite nono aliqua de hac re dixi, et plura in materia de Sacramentis in genere, et de Juramento, et aliis locis; nam hæc quæstio valde generalis est.

3. *Secunda communicatio in divinis aliquando est jure naturali prohibita.* — *Aliquando non ita.* — Secunda communicatio infidelium cum fidelibus in rebus divinis et operibus nostræ religionis, aliquando est jure divino et naturali prohibita, tanquam intrinsece mala. Hujusmodi est admittere infidelem ad participationem Sacramentorum, quod quidem per se et directe prohibetur fidelibus, tamen etiam ipsis infidelibus prohibitum est sese ingerere. Unde si per vim id faciant, possunt tanquam injuriosi religioni christianæ puniri. Et ad hanc partem revocari potest prohibitio contrahendi matrimonium cum infideli; nam, licet infidelis conversus ad fidem possit in priori matrimonio permanere cum infideli sine contumelia creatoris conversante, nihilominus homini fideli et baptizato prohibitum est matrimonium cum infideli contrahere, ut ex materia de matrimonio suppono. Verum est quidem hanc prohibitionem ecclesiasticam esse potius quam divinam; facta autem videtur non solum propter periculum, sed etiam propter reverentiam matrimonii, quod inter fideles ad rationem sacramenti elevatum est. Unde aliæ etiam communicationes hujusmodi jure humano prohibitæ sunt, ut est prohibitio ne infideles permittantur adesse sacrificio missæ, nec sacramentum Eucharistiæ videre, ut ex Dionysio, cap. 7 de Ecclesiast. hierarch., tradit D. Thomas, 3 part., quæst. 80, art. 4, ad 4, et habetur etiam apud Clementem, lib. 8 Constit., cap. 8 et 12, ubi late Turrian., et in Concilio Carthaginens. IV, c. 84; et habetur in cap. *Episcopus,* de Consecrat., dist. 4, ubi permittuntur infideles adesse in ea parte missæ quam vocant catechumenorum ; et multo magis permittuntur concioni sacræ ad ipsorum utilitatem, sicut etiam licet pro eis privatim orare, vel etiam docere eos mysteria religionis. Hic autem occurebat quæstio, quam D. Thomas tractat, dicta quæst. 10, art. 7,

an disputatio de rebus divinis cum his infidelibus licita sit, quam reservo in disputationem 20, sect. 1, ubi idem de hæreticis inquiremus, quia eamdem habet rationem. Nunc breviter dico per se non esse malam, cum ad conversionem illorum sæpe sit necessaria; oportet autem cum debitis circumstantiis fieri, de quibus in prædicto loco.

4. *Tertia communicatio in civilibus per se non est mala, nec jure divinos prohibita, per accidens vero esse potest.* — Tertia communicatio est civilis, seu humana, de qua præcipue hic agimus; et tria de illa breviter dicenda sunt. Primum est hujusmodi communicationem per se malam non esse, nec jure divino prohibitam; hoc certum est, nam Paulus, 1 ad Corint. 7, permittit omnem domesticam et humanam communicationem fideli conjugi cum infideli: et in eadem epistola, cap. 10, permittit fidelem manducare cum infideli ipsum invitante; quod notat Chrysostomus ibi, homilia 25, et in homilia etiam 25, super ad Hebræos; et D. Thomas, art. 9; præterea non expediebat talis prohibitio generaliter facta, quia fere impossibilis redderetur conversio infidelium, vel ex parte prædicantium; quomodo enim possent ad illos docendos accedere, nisi prius humano modo illos tractarent? et ideo illis non tantum non prohibetur hæc communicatio, sed etiam consulitur, cap. *Quam sit laudabile*, de Judæis, et cap. *Fratris*, 11, q. 1, ex Gregorio, libro 3, epistol. 26; vel etiam ex parte ipsorum infidelium; quomodo enim posset pater converti ad fidem, et statim separari omnino a conversatione filiorum, vel totius familiæ, vel etiam amicorum? Hæc ergo communicatio per se mala non est, nec prohibita invenitur jure divino; solum ex vi naturalis et divini juris, tenetur unusquisque fidelis eam communicationem vel familiaritatem humanam cum infidelibus vitare, quæ vel periculum ipsi afferat, vel aliis sit in scandalum; quod constat ex generalibus principiis; in particulari vero ex circumstantiis et prudentia pendet.

5. *Prohiberi tamen potest jure ecclesiastico.* — Unde secundo dicendum est posse Ecclesiam hanc communicationem prohibere fidelibus cum infidelibus. Hoc manifestum est, quia ad hanc legem ferendam non deest jurisdictio; materia etiam est capax talis prohibitionis, quia potest esse conveniens ad pacem vel securitatem fidelium. Unde considerandum est hanc prohibitionem regulariter cadere per se ac directe in solos fideles, ut notavit D. Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 9; quia illi sunt proprii subditi Ecclesiæ. Addendum vero est etiam posse hanc legem imponi directe infidelibus subditis, vel in pœnam alicujus delicti, ut fit in multis juribus statim citandis, vel quia ita expedit ad bonum regimen externum talis reipublicæ, vel etiam propter securitatem fidelium; et hinc aliquando potest princeps christianus, etiam externis, et non subditis infidelibus, prohibere commercium in regno suo propter bonum religionis.

6. *Imo prohibita de facto familiaritas cum Judæis.*—Tertio, dicendum est de facto multa esse prohibita in hoc genere communicationis ab Ecclesia. Et primo quidem in genere prohibita est familiaritas cum Judæis, cap. *Ad hæc*, de Judæis; imo in Concilio Toletano IV, cap. 61, videtur prohibita in universum omnis conversatio et communicatio cum illis. Sed ibi non est sermo universaliter de omnibus fidelibus, sed de noviter conversis ad fidem ex ipsismet Judæis, quibus propter periculum prohibetur conversatio cum suis in judaismo perseverantibus. Unde illud intelligendum est de conversatione frequenti aut diuturna, quæ periculum creare possit. Atque ita ex D. Thoma, Sylvestro, et aliis, hanc generalem prohibitionem limitat Sancius, lib. 2 in Decalogum, cap. 31, ut locum non habeat in his fidelibus, qui sunt firmi in fide, in quibus morale periculum timeri non potest. Verumtamen si prohibitio legis generalis est, non cessat in particulari, etiamsi finis legis negative tantum in tali persona cesset, ut ex materia de legibus suppono; et ideo existimo habere limitationem locum in his personis, quibus imminet cura conversionis talium infidelium; nam tunc cessat finis legis, non tantum negative, sed etiam contrarie.

7. *Deinde speciatim cohabitatio.—Item cum iisdem convivari.* — Secundo, in particulari prohibetur cohabitatio in eadem domo cum Judæis, cap. *Nullus*, 18, quæst. 1, capit. *Judæi*, 2, de Judæis. Ratio autem est propter vitandum periculum. Objici vero potest, quia Christianus potest habere servum infidelem; ergo, potest cohabitare cum illo. Antecedens habetur in cap. *Etsi Judæis*, de Judæis. Respondetur vel hanc esse limitationem prioris prohibitionis, vel certe dominum proprie non dici cohabitare cum servo, sed e converso, unde illum talis prohibitio non comprehendit, vel saltem ad propriam cohabitationem requiri quamdam æqualitatem societatis et familiaritatis. Unde hanc etiam vitare debet dominus

fidelis cum servo infideli, juxta alia supra citata jura. Tertio, prohibetur fidelibus vel invitare infidelem, vel ad ejus convivium accedere, quia hæc etiam est periculosa familiaritas, et specialiter fit hæc prohibitio de Judæis in Concilio Aureliano III, c. 23, et in Concilio Agathensi, cap. 40, cap. *Omnis*, 28, q. 1, et redditur specialis ratio, quia Judæi discernunt cibos, quod non licet Christianis; hæc autem convivia specialiter permittuntur prædicatoribus missis ad infidelium conversionem, cap. *Quam sit*, de Judæis. Quarto, specialiter prohibetur Christianis in iisdem juribus, et in canonibus Apostolorum supra citatis, azyma Judæorum manducare, quod per se malum est, si intelligatur de manducatione ritu Judaico; tamen propter suspicionem et periculum, etiam intelligitur hæc prohibitio de quacumque manducatione azymorum cum ipsis Judæis, vel accipiendo illud ab ipsis: secluso autem scandalo, et præsertim interveniente necessitate, non est prohibitum hunc tanquam communem panem manducare, sicut de idolotitis dicitur, in cap. *Sicut satius*, 32, q. 4.

8. *Item illos in infirmitate advocare.—Item ex condicto ad balneum convenire.—Item infantes Judæorum nutrire.* — Quinto, prohibetur Christianis ne in infirmitate Judæos advocent, utique curationis causa, in sexta Synodo, cap. 11, cap. *Nullus*, 28, q. 1, quod potuit prohiberi non solum ratione specialis animæ periculi, sed etiam ob corporale vitandum, et ideo etiam additur ut ab eis medicinam non recipiant, quod præcipue intelligitur ut non recipiant per manus et ministerium eorum, propter vitandam familitaritatem et periculum; hæc autem et similia extra necessitatem intelligenda sunt, quia necessitas caret lege. Additur sexto ut Christiani cum Judæis simul in eodem balneo non laventur, ut dicitur in dicto cap. *Nullus*, quod intelligendum est per se, id est, una cum illis incedendo, seu ex intentione conjunctim id faciendo, quia tunc intervenit propria societas et familiaritas quæ in his omnibus maxime prohibetur, propter periculum; et ideo si per accidens contingat ad hujusmodi locum accedere, quando alius ibi lavatur, non procedit prohibitio, neque tunc Christianus commoditatem suam omittere aut differre cogitur. Septimo, notari potest specialiter prohiberi feminis christianis ne sint nutrices infantium Judæorum, cap. *Ad hæc*, de Judæis. Adduntur autem hæc verba: *In domibus eorum*, scilicet Judæorum, atque ita solum videtur hæc prohibitio fieri propter cohabitationem. Unde colligi potest non esse prohibitum christianæ feminæ nutrire in domo sua propria infantem Judæum, quia verba legis hoc non comprehendunt, et non videntur extendenda. Sed, licet hoc ex verborum rigore ita sit, nihilominus propter familiaritatem, et specialem affectionem quæ, moraliter loquendo, inde contrahi solet, hoc etiam vitandum est.

9. *Item Judæos hæredes vel legatarios instituere.*—Octavo, prohibentur fideles ne in testamentis suis Judæos hæredes vel legatarios suos instituant. Ita docent Canonistæ, in cap. *Judæi*, 2, de Judæis, specialiter Felin., n. 3, Glossa ibi, et Sylvest., verbo *Judæus*, q. 1; citatur l. 1 Cod. de Judæis; ibi tamen solum fit prohibitio respectu universitatis Judæorum, id est, communitatis; quæ autem sic prohibentur non solent extendi ad singulos, ut ibi Glossa notat. Tamen in hac materia extensio admittitur in favorem fidei et religionis. Citatur etiam caput *Si quis Episcopus*, de Hæreticis, et cap. ult., 24, q. 2, in quibus specialiter hoc præceptum imponitur Episcopis, et in cap. *Inter eos*, de Hæreticis, extenditur ad clericos; Doctores autem extensionem faciunt ad omnes Catholicos, vel a paritate rationis, vel certe a fortiori; et ita observandum est, præsertim quia generaliter cautum est ne Christiani suffragium vel favorem hujusmodi Judæis faciant. Ita Concilium Toletanum IV, cap. 57. De quibus et aliis similibus observare oportet tam ex materia, quam ex fine, has prohibitiones esse graves, et obligare sub mortali ex genere suo, quamvis ex levitate materiæ possit interdum trangressio esse venialis. Cumque hujusmodi prohibitio sit de jure communi, regulariter non possunt in ea dispensare Episcopi. In aliquo autem particulari casu, ubi necessitas instaret, essetque periculum in mora, posset id facere Episcopus, juxta generalem doctrinam de legibus.

10. *An hæ prohibitiones ad omnes infideles extendantur.* — Ultimo circa has leges interrogari potest an sint universaliter intelligendæ de omnibus infidelibus, vel tantum de Judæis. Et ratio dubitandi est, quia jura citata loquuntur nominatim de Judæis. Propter quod aliqui sentiunt non esse extensionem faciendam, cum leges sint pœnales, et ratio specialis reddi solet, quia Judæi non solum sunt subditi, sed etiam servi, juxta cap. *Et si Judæi*, de Judæis, quod Hostiensis ibi de propriis mancipiis intelligit, quem aliqui Summistæ sequuntur. Sed certe in illo textu hoc

non dicitur, sed asseritur Judæos quidem ex se meruisse hanc servitutem, tamen de facto esse tributarios, et subditos civiliter subjectos, ut ibi notat Panorm., et exposuit D. Thomas 2. 2, q. 10, a. 12, ad 3, et 3 p., q. 68, a. 10, ad 2; Soto, in 4, dist. 5, art. 10, ad 2. Propria ergo ratio esse censetur, quia in communicatione cum Judæis majus periculum datur propter majorem eorum pertinaciam, et christianæ religionis odium. Nihilominus tamen existimo dictas prohibitiones extendi etiam ad Sarracenos, seu Mahometanos, quia talis extensio sæpe exprimitur in jure, l. ultima, § ult., C. de Episcopis et clericis, c. *Ad hæc*, c. *Cum sit nimis*, c. *In nonnullis*, et c. ult., et c. *Judæis*, 2, de Judæis: tum etiam quia in ratione est æquiparatio, quia etiam isti infideles sunt hostes Christianorum, et eorum perversionem totis viribus procurant. Quoad alios vero infideles gentiles non videtur facta comprehensio in his juribus, ut notavit Sancius, in dict. c. 31, n. 25, cujus sententiam in hac parte probo. Et plura de his prohibitionibus videri possunt in jurisperitis super dicta jura, et in Summistis, verbo *Judæus*, et D. Antonin., 2 p., tit. 12, cap. 3, necnon in Azor. et Sancio, in locis citatis, qui plures alios referunt; et hactenus de infidelitate.

DISPUTATIO XIX.

DE INFIDELIBUS APOSTATIS, SEU HÆRETICIS, ET IMPRIMIS DE CULPA EORUM, QUÆ EST HÆRESIS.

Quis dicatur apostata proprie et specialiter. — Reduxi in superioribus infideles omnes ad duo capita : unum est eorum qui fidem catholicam nunquam professi sunt, et ideo non apostatæ vocantur, de quibus in præcedentibus ultimis disputationibus late disserui; aliud est eorum infidelium, qui post fidem aliquando receptam illam deseruerunt, seu sectando errores illi contrarios corruperunt, qui propterea infideles apostatæ, et generali nomine hæretici vocantur, de quibus modo nobis disputandum est. Notavi autem in superioribus, proprio et speciali modo apostasiam a fide committere illum, qui post baptismum receptum, quæ est peculiaris fidei professio, et janua Ecclesiæ, fidem relinquit, et ab Ecclesia per infidelitatem separatur. Nam licet contingere possit catechumenum jam credentem retrocedere a fide, priusquam baptizetur, et ideo generali quadam ratione apostata dici possit, tamen illa apostasia, licet aggravet infidelitatem, non tamen novam malitiæ speciem inducit, ut in fine disputat. 16 notavi : et præterea in ordine ad pœnas et jurisdictionem Ecclesiæ ille non tractatur ut apostata, ut in sequentibus dicam. Et ideo in præsenti solum de infidelibus apostatis primo modo tractamus, quia de illis infidelibus agimus, qui Ecclesiæ jurisdictioni subditi sunt.

Denique advertere oportet ex dictis etiam in superioribus, post baptismum posse aliquem a fide recedere per omnes infidelitatis species, scilicet per paganismum, si ex Christiano Sarracenus, aut idololatra fiat; et per Judaismum, si abnegato Christo Judæus fiat ; et per hæresim, si sub nomine christiano fidem Christi, et Catholicam, quam Ecclesia Romana profitetur , ex parte neget. Nihilominus tamen, quia ultimus hic modus apostatandi a fide frequentior est, et specialem rationem culpæ habet, ideo in præsenti tractatu principaliter de hæreticis dicendum est, maxime quoad eorum peccatum ; nam pœnæ omnibus istis infidelibus apostatis communes sunt. Dicemus ergo primo de culpa hæresis; deinde de remediis contra hæreticos, quæ coactionem non includunt ; ac tandem de pœnis, seu coactione hæreticorum, sub illis omnes infideles apostatas includendo.

SECTIO I.

Quid sit hæresis , præsertim quoad nominis etymologiam et significationem.

1. *Quænam sit hæresis etymologia.* — *Hæresis tam pro electione veræ quam falsæ doctrinæ accipi potest.* — *Definire quid hæresis sit*, ait Augustinus in præfatione ad lib. de Hæresibus, *omnino difficile est;* et ideo paulatim in hac re procedemus, prius nomen, deinde rem ipsam explicando. Igitur de etymologia nominis hæresis multa et varia tradiderunt, tam jurisperiti quam Theologi, ut videri potest in Castro, lib. 1 de Hæresib., c. 1, et lib. 1 de Justa hæretic. punit., c. 1 ; et Cano, l. 12 de Locis, c. 9 ; et in Simanc., de Catholicis instit., titulo 30 ; et in Directorio Inquisit., 2 part., quæst. 1 ; et ibi Penna , commentar. 26. Et novissime in Farinac., l. 5 Variarum, tract. de Hæresi, q. 178, § 1, a num. 29 , usque ad 41 , qui multa erudite congerit de hac etymologia. Omissis tamen multis quæ nullo modo ad vocem pertinent,

sed ad rem per vocem significatam, vera etymologia est, vocem hæresim derivatam esse a verbo græco αἱροῦμαι, quod eligere significat, quia infidelis, proprio arbitrio doctrinam eligendo doctrinæ Ecclesiæ contrariam, in hæresim labitur. Ita tradit Tertullianus, lib. de Præscrip. hæret., c. 6 et 37; et Hieronymus ad Titum 3, et ad Galat. 5, et habetur in cap. *Hæresis*, 24, quæst. 3; idem secutus est Isidor., lib. 8 Etymologiarum, cap. 3; et Rabanus, in lib. de Institut. clericorum, lib. 2, c. 58; et D. Thomas 2. 2, q. 11, art. 1. Et tantorum virorum auctoritas sufficit ad hoc confirmandum, quia est disputatio tantum de voce; præterquam quod etymologia hæc maximam habet proportionem tam cum voce ipsa, quam cum re significata. Unde colligitur ex mente eorumdem Patrum vocem *hæresis* communem esse, tam philosophiæ, quam sacræ doctrinæ, et posse tam in bonam quam in malam partem accipi, id est tam pro electione veræ quam falsæ doctrinæ. Unde inter Philosophos, secta Platonis vel Aristotelis hæresis vocari potuit, et Actor. 5 vocatam legimus hæresim doctrinam Pharisæorum, cum tamen in fide non errarent ante Christi adventum, ut sumitur ex eod. lib. Actor., cap. 25 et 26, ubi etiam Paulus profitetur se fuisse Pharisæum, tanquam sequens veram de resurrectione doctrinam, in qua Pharisæi a Saducæis discrepabant.

2. *Ex usu Ecclesiæ pro electione doctrinæ malæ in materia sacra accipitur.* — Nihilominus tamen usus Ecclesiæ jam obtinuit ut hæc vox sic explicata ad electionem doctrinæ in materia sacra et fidei, et ut in malam partem accipiatur pro electione privatæ doctrinæ, contra catholicam et ab Ecclesia receptam. Cujus consuetudinis optimam rationem reddit Isidor., ex aliis antiquioribus Patribus, quia in doctrina sacra nihil nobis ex nostro arbitrio inducere licet, sed neque eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit: *Apostolos enim Christi,* inquit, *habemus auctores, qui neque ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo doctrinam fideliter nobis tradiderunt.* Sicut ergo propria voluntas in malam partem accipi solet, pro ea quæ culpam involvit, quia hæc sola voluntate fit, et propriis ejus viribus, ita hæresis in malam partem accipitur pro electione illius doctrinæ, quæ ab inventione humana contra doctrinam traditam inducta est, habetque usus hic fundamentum in Scriptura; nam ad Galat. 5, inter vitia damnabilia ponitur *secta*, et græce habetur *hæresis*; et ad Titum 3, dicit Paulus hæreticum esse a se ipso damnatum; denotatur autem hæreticus ab hæresi, ut infra dicam, et dicitur esse damnatus a se ipso, quia electione proprii judicii condemnatur, ut 1 ad Corint. 11: *Necesse est*, inquit Paulus, *hæreses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant;* est ergo hæresis roprobationis signum; ergo in malam partem accipitur, quod ex aliis etiam locis Actorum, quæ statim notabimus, accipi potest.

3. *Fides catholica nomine hæresis significari nequit.* — Atque hinc certissimum est (ut a Doctoribus allegatis notatur) catholicam fidem non posse nomine hæresis significari, etiamsi in principio prædicationis evangelicæ a perversis hominibus, ut inquit Hieronymus ad Galat. 5, id est, a Judæis ita fuerit appellata. Unde Paulus, Actorum 24, sic inquit: *Secundum sectam quam dicunt hæresim, sic deservio Patri et Deo meo;* ubi non sine causa interposuit illam particulam, *quam dicunt,* sed ut denotaret non esse ita appellandam, quamvis a Judæis ita nuncuparetur; et c. 28, ubi in Vulgata legimus *de secta hac*, græce habetur *de hæresi hac;* sunt autem illa verba Judæorum, qui nihil divinum in fide Christi credebant, sed humanum inventum esse cogitabant, et ideo hæresim illam appellabant; nullo tamen modo ita vocari potest; et ratio est, quia licet Christiana fides quantum ad assensum a voluntate libera pendeat, ac proinde sine electione credentis non fiat, nihilominus ipsa doctrina fidei non est ex adinventione vel electione humana, sed ex divina revelatione, et voluntas ipsa, qua talis fides eligitur, non est principaliter ex arbitrio humano, sed ex gratia divina, et ideo hæresis vocari non potest; nam hæc vox electionem humanam mere, et doctrinæ ab hominibus inventæ significat. Unde Theophylactus, in id Coloss. 2: *Secundum traditionem hominum: Hæreses,* inquit, *propterea dicuntur, quia humanæ sunt opiniones; Christianorum autem dogma non est humanum, et propterea neque tale nomen consequitur;* et Origenes, apud Pamphylum, in Apolog. pro Origene, ex locis ad Galat., scilicet, et ad Tit. 3, citatis, colligit oportere nos, sicut cætera mala, ita etiam nomen hæresis omnino devitare.

4. *Fides christiana nec secta appellari potest.* — Sed quæret aliquis obiter quid dicendum sit de nomine sectæ; aliqui enim putant

posse christianam fidem sine inconvenienti sectam appellari; nam Paulus, citato loco Actorum 24, quasi ex propria sententia suam fidem sectam vocat, postea aliis attribuit quod illam vocent hæresim, et ita nominata est a Philone, in lib. de Vita contemplativa, quem refert et non improbat Eusebius, l. 2 Historiæ, cap. 16, alias 17; imo etiam Cyprianus ita loquitur in ep. 23, ubi Pamelius idem notat, et alia loca ejusdem Cypriani et Tertulliani refert. Et ratio reddi potest, quia secta dicitur a sectando vel sequendo, ut ait Isidorus, lib. 8 Etymolog., c. 3; Christiani autem sequuntur doctrinam fidei; cur ergo non poterit secta vocari? Nihilominus dico idem esse nunc de secta ac de hæresi sentiendum; nam, considerata illa voce, secundum generalem impositionem et etymologiam, indifferens est, ut probat ratio facta; et ita potuit olim in bono sensu christianæ fidei attribui; jam vero usu receptum est ut illa vox, attributa doctrinæ vel opinioni in materia fidei, in malam partem accipiatur, et idem quod hæresis significet, quod notavit Beda, Actor. 24; et ideo ubi vulgatus interpres habet *secundum sectam*, ipse vertit *secundum viam;* nam græca vox id revera significat; est autem illa vox multo magis ad significandam fidem catholicam accommodata, quia via necessaria est ad salutem; unde idem interpres, ad Galat. 5, et Actor. 28, ubi habetur græce nomen *hæresis*, latine ponit *secta*, et ita etiam nunc communi usu hæreticos sectarios vocamus, ut eos a fidelibus distinguamus. Et ratio optima est, quia secta significat particularem doctrinam, quæ in materia revelata hæretica est, nam vera fides universalis est et catholica; et ideo secta dici non potest.

5. *Definitio hæresis inquiritur, ac tandem traditur.* — Atque ex his, quæ de nomine hæresis diximus, facile est descriptionem hæresis colligere. Nam primo describi potest quod sit electio alicujus doctrinæ, quam aliquis putat meliorem in materia fidei, quam sit doctrina ab Ecclesia tradita, quæ descriptio colligitur ex Hieronymo ad Gal. 5, et ex c. *Hæresis*, 24, q. 3. Alii describunt esse errorem pertinacem contra doctrinam et veritatem christianæ fidei, ut videre est in Cano, l. 12 de Locis, c. 8, qui aliquid addendum putat, ut hæresis ab aliis infidelitatibus distinguatur, nimirum, quod talis error sit in homine christiano; quod videtur consentaneum his quæ supra de speciebus infidelitatis diximus, sed indiget explicatione, quam infra, explicando conditiones hæresis et hæretici, trademus. Circa illas ergo descriptiones advertendum est, quod sicut fides partim est in intellectu, partim in voluntate, ita etiam hæresis; nam sunt contraria, et oppositorum eadem est ratio, servata proportione. Et hinc fit ut hæresis describi possit, et per voluntatem in ordine ad intellectum, et per intellectum, ut subditur voluntati. Nam si hæresis consideretur ut est culpa gravissima in materia fidei, sic principaliter est in voluntate, et in electione pravæ doctrinæ, nam omnis culpa principaliter ad voluntatem pertinet, et hoc modo data est prior descriptio; si autem consideretur hæresis ut opponitur intellectuali fidei, sic in intellectu existit, ut est error contrarius fidei; oportet autem ut sit voluntarius, imo et cum aliqua pertinacia, ut infra dicemus, et ita est eligenda secunda descriptio.

6. *Tria necessaria ad hæresim referuntur.* — Ex quibus omnibus colligere licet tria ad hæresim concurrere, ac necessaria esse, scilicet, materiam seu doctrinam circa quam hæresis versetur, judicium erroneum intellectus, et voluntatem qua talis doctrina taleque judicium ejus eligitur. Quæ tria, si ordine executionis seu generationis, ut sic dicam, comparentur, ita se habent, ut hæresis a voluntate incipiat, et ex illa sequatur judicium, et inde ad falsam doctrinam tradendam procedatur; at vero secundum ordinem intentionis, necesse est ut præcedat propositio falsæ doctrinæ cum aliquo judicio de credibilitate ejus, nam illa doctrina comparatur ad voluntatem tanquam objectum ejus, et ideo necesse est ut in illo ordine præcedat; deinde vero sequitur voluntas amplectendi talem doctrinam per judicium aliquod per talem voluntatem imperatum. Hæc igitur tria ordine posito sunt a nobis declaranda, ut rem ipsam, id est, culpam hæresis, distinctius exponamus.

SECTIO II.

Quot sint gradus damnabilium propositionum in doctrina sacra, et quis illorum sit propria materia, circa quam hæresis versatur.

1. *Definitur propositio damnabilis.—Propositionis damnabilis variæ species.*—Damnabilis propositio in Theologia dicitur, quæ non solum falsa est in latitudine humanæ opinionis, sed etiam aliqua peculiari censura seu igno-

minosa qualificatione, ut sic dicam, digna est. Nam propositio vera, ut per se notum est, non potest esse damnabilis; omnis ergo propositio damnabilis falsa esse supponitur, et aliquid additur ultra communem gradum falsitatis; nam idcirco specialiter damnabilis esse dicitur; sub hoc ergo genere particulares gradus, seu quasi species numerantur a Theologis, nam quædam propositio dicitur hæretica, alia erronea, alia sapiens hæresim, alia male sonans, alia temeraria, alia scandalosa, alia piarum aurium offensiva, item injuriosa, blasphema, et si quæ aliæ sunt similes; quæ enumeratio præcipue sumpta videtur ex Concilio Constantiensi, sessione 8, in sententia damnationis articulorum Wicleph., et sessione decima quinta, in sententia damnationis Joan. Huss. Et confirmari potest ex Bulla Pii V et Greg. XIII contra Michaelem Baium, nam iisdem fere verbis quasdam illius auctoris sententias dicti Pontifices damnarunt [1]. Atque ita hujusmodi propositiones distinxerunt, et ex professo explicarunt, varii Doctores, Theologi, et Canonistæ. Attigit D. Anton., 2 p. Theologali, tit. 12, c. 5; latius Turrecr., in Summa de Eccles., lib. 4, p. 2, c. 8, et sequentib.; Albertin., tract. de Dignoscendis assertionibus fidei, q. 6 et seqq.; Simanc., in Instit., tit. 54; Castro, lib. 1 de Justa hæreticorum punitione, cap. 3, et sequentib.; Cano, l. 12 de Locis, a c. 8; Corduba, in quæstion., l. 1, q. 17; Penna, in Directorio, 2 p., comment. 26 et 27, post quæst. 2 et 3; Sylvest., verbo *Hæresis*, q. 1; et aliqui ex modernis expositoribus D. Thomæ 2. 2, q. 11, art. 1 et 2; ratio autem hujus enumerationis non potest melius tradi, quam singula membra explicando.

2. *De propositione hæretica. — Prima opinio.* — Primum ergo inquirendum est quæ dicatur, vel sit propositio hæretica; in quo duo sunt dicendi modi : primus est, propositionem non dici hæreticam absolute, et secundum se sumptam, sed respective in ordine ad proferentem; nam eadem propositio, si cum pertinacia et animo hæretico proferatur, erit hæretica, non vero si ex ignorantia aut bona fide; ita sensit Cajetanus, dicta q. 11, art. 1; et sequitur Cano, dicto c. 8, qui varia inducit fundamenta; summa vero illorum est, quia non potest dari hæresis sine pertinacia, ut infra videbimus; ergo nec propositio dici potest *hæretica,* nisi animo pertinaci proferatur. Consequentia probatur, quia hæresis et propositio hæretica idem sunt, ut ex communi modo loquendi constat. Unde si quæratur qualis dicenda sit propositio contraria fidei, non prolata animo hæretico, respondet Cajetanus retinere generale nomen *propositionis contrariæ fidei*, non tamen posse *hæreticam* appellari. Et potest id confirmari, nam eadem propositio contraria fidei prolata a Judæo est perfidia judaica, non hæretica, quia ille non est hæreticus, sed Judæus; ergo dici poterit perfidia, vel judaica; et similiter prolata a pagano, ut talis est, pertinebit ad aliud genus infidelitatis; ergo signum est non dari propositionem hæreticam absolute et secundum se spectatam, sed per relationem ad proferentem.

3. *Secunda opinio. — Placet hæc opinio, et suadetur.* — Secundus modus dicendi est, hanc denominationem *propositionis hæreticæ* esse absolutam, et independentem ab animo loquentis seu scribentis, ejusque rationem in hoc consistere, quod sit propositio aperte opposita, sive contraria, sive contradictoria alicui veritati, de qua certo constet esse de fide. Ita sentit Adrianus, in 4, q. 1 de Confessione; et Ocham, 1 part. Dialogor., lib. 2, c. 11, part. 1; et Covar., lib. 3 Variar., c. 1; Torrensis, de Trinit., q. 32, art. 4; et hanc partem secuti sunt Turrecremat., Cast., Simanc., et fere alii Doctores locis citatis, et quamvis fortasse dissensio in æquivocatione vocis posita sit, nihilominus hæc posterior sententia sine dubio vera est, quæ imprimis a posteriori, et quasi a signo declaratur; nam quando in exteriori foro aliquis ut hæreticus accusatur, quia talem asseruit propositionem, prius expenditur et examinatur an propositio illa secundum se spectata hæretica sit, necne; postea vero inquiritur et consideratur quo animo fuerit a reo dicta; ergo signum est propositionem absolute denominari hæreticam, præciso respectu ad proferentem. Unde illud primum a Theologis, ex principiis fidei, non ex testimoniis, vel indiciis facti dijudicatur; hoc autem ab inquisitoribus et judicibus criminis, ex probationibus et indiciis facti inquiritur.

4. *Declaratur a contrario. — Confirmatur.* — Præterea ratione declaratur, quia propositio non est vera, vel falsa per ordinem ad dicentem, sed per ordinem ad rem quam significat, nam *ex eo quod res est aut non est, propositio vera, vel falsa est;* sed propositio hæretica imprimis supponitur falsa, et per

[1] Consule Prolegom. 6 de Grat., c. 2.

illud additum *hæretica*, non significatur crimen vel peccatum proferentis, sed gradus vel qualitas talis falsitatis; ergo absolute sic dicitur per ordinem ad rem significatam, non per habitudinem ad dicentem. Et declarari optime potest a contrario, quia propositio vera in doctrina sacra non dicitur tunc esse de fide quando fide creditur, aut ex fide profertur, sed absolute, quia sufficienter proposita est ut a Deo revelata, et consequenter quia secundum se digna est certa fide; ergo propositio falsa, illi veritati fidei manifeste repugnans, habet quemdam gradum certissimæ falsitatis, quem possumus vocare summum in illo ordine, ratione cujus indigna est ut a Christiano credatur; hunc autem gradum significat illa particula *hæretica*, nam explicat dictam contrarietatem ad fidem; ergo indicat absolutam proprietatem talis propositionis, utique absque respectu ad animum loquentis. Unde etiam confirmari potest, quia propositio non est hæretica, eo quod ab hæretico proferatur, sed potius e contrario, quia propositio hæretica est, ideo hæreticus fit, qui voluntarium assensum illi præbet: ergo secundum se et absolute talis est.

5. *Ad fundamentum primæ opinionis in n. 1.* — Ad fundamentum igitur contrariæ sententiæ, negatur antecedens, quia hæresis et propositio hærectica proprie et in rigore non sunt idem, sed differunt tanquam actus, seu peccatum, et materia circa quam versatur; hæresis enim proprie significat peccatum quoddam infidelitatis; propositio autem hæretica tantum significat materiam circa quam illud peccatum versatur, ideoque licet pertinacia sit de ratione hæresis, non ideo sequitur quod sit de ratione propositionis hæreticæ. Dixi autem *proprie, et in rigore*, nam distingui etiam potest hæresis in materialem et formalem, et sic dici potest propositionem hæreticam esse quamdam hæresim, non formalem, sed materialem, unde necesse non est ut ex pertinacia proferentis pendeat, hoc enim solum pertinet ad hæresim formalem; quod potest aliter explicari ex contrario, quod est fides; diximus enim supra, fidem interdum accipi pro doctrina, ut in Symbolo Athanasii: *Hæc est fides Catholica;* interdum et communius pro assensu fidei, prout definitur fides esse *argumentum non apparentium;* sic ergo hæresis sumi potest et pro doctrina contraria fidei, et pro assensu talis doctrinæ peccaminosæ, et hoc secundo modo necessaria est pertinacia ut tale peccatum sit hæresis, ut sequenti sectione videbimus; in prima vero significatione abstrahit a pertinacia, et hoc modo cum propositione hæretica coincidit.

6. *An propositio hæretica in varios modos subdistinguatur. — Subdistingunt plures modos Turrecr. et alii.* — Quæri autem potest circa hujusmodi gradum propositionis hæreticæ, an sit unus et simplex, vel sub illo plures distinguendi sint, nam hoc posterius videntur affirmare fere omnes Doctores allegati; et fundantur, quia quot modis distinguitur unum oppositorum, tot modis distinguitur et aliud; propositio autem de fide non est unius tantum gradus, sed plures modi propositionum fidei a Theologis distinguuntur; ergo tot modis distinguenda est propositio hæretica, quæ propositioni de fide contraria est; minorem declarat Turrecremat. supra, distinguendo septem gradus propositionum fidei, quos Cano ad octo regulas fidei reducit, quæ fere in idem coincidunt, et sequitur Penna et easdem fere tradunt Cordub. et alii. D. Thomas autem duos solum, vel tres gradus propositionum fidei distinguere solet, ut videre est 1 p., quæst. 22, art. 4; et 2. 2, quæst. 2, art. 5; et q. 11, art. 1 et 2; et 1 ad Corint. 11, lect. 3; et notavit Heimericus, in Directorio Inquisitorum, q. 7 et 12, prima parte, nam quædam propositio dicitur directe pertinere ad fidem, alia tantum indirecte, quia, scilicet, ex opposita sequitur aliquid contra fidem; item quædam propositio est de fide primario, tanquam per se necessaria ad beatitudinem: alia vero secundario, et quasi per accidens, ut quod Isaac fuerit filius Abrahæ; tot ergo modis distinguenda erit propositio hæretica, quia omnibus illis potest dari propositio contraria fidei. Alii denique, præsertim Corduba., distinguunt propositionem de fide in mediatam et immediatam; nam quæ in se revelata est, dicitur esse immediate de fide; quæ vero tantum est revelata in alio principio, ex quo per evidentem illationem sequitur, dicitur esse mediate de fide, et utrique volunt opponi propositionem hæreticam, ac subinde eosdem duos gradus in illa distinguendos esse.

7. *Auctoris decisio.* — Verumtamen, licet hæc doctrina recte explicata majori ex parte vera sit, et ad explicandam diversam gravitatem in peccato hæresis conferre possit, nihilominus, formaliter loquendo de propositione hæretica quoad gradum falsitatis ejus, existimo in eo non distingui plures gradus secundum magis et minus, ut ita dicam; sed omnem propositionem hæreticam esse æque fal-

sam et hæreticam. Quod a posteriori declaro, quia quælibet propositio hæretica, cum pertinacia credita, ad corruptionem totius fidei sufficit, ut omnes fatentur, et supra tactum est, et latius in materia de Gratia, l. 11, c. 7; a priori autem declaratur, quia omnis propositio de fide, quatenus talis est, æque certa est, quia innititur primæ veritati, quæ in maximis et in minimis æque verax est. Et ideo æque certum reddit hominem de omnibus quæ affirmat, quæcumque illa sint, dummodo revelatio æque in singula cadat, ut supra etiam visum est; ergo et propositio hæretica, quatenus destruit quamcumque veritatem fidei, ejusdem gradus erroris et falsitatis est.

8. *Notatio pro subdistinctione Turrecremat.* — Quocirca notandum est, circa priorem modum distinguendi plures gradus propositionum fidei, duo concurrere in tali aliqua propositione, ut credi possit, et debeat, scilicet, testificatio divina, et applicatio, seu ut sufficienter proponatur. Primum est per se et formale in propositione fidei, et illud est simplex, atque unius tantum rationis in omnibus fidei propositionibus. Secundum autem est quasi per accidens, et tanquam conditio necessaria ex parte nostra; et ex hac parte distinguuntur ab illis auctoribus varia dogmata fidei; nam quædam sunt revelata expresse in Scriptura; alia per definitionem Ecclesiæ; alia per traditionem Apostolicam sufficientem. De quibus regulis superius dictum est, et eas nunc repetere ad explicandam propositionem hæreticam non est necessarium; nam quocumque ex illis modis revelatio divina sufficienter proposita sit, sufficit ut propositio de fide semper sit æqualiter certa, et ideo propositio contraria semper est æqualiter hæretica, quocumque modo opponatur primæ veritati, sic vel aliter sufficienter propositæ.

9. *Notatio pro subdistinctione D. Thomæ.* — Circa alium modum distinguendi propositiones fidei ex D. Thoma desumptum, adverto non sumi ex formali ratione fidei, sed ex materia, vel ex fine ad quem, seu propter quem per se primo revelatur fides hominibus; data est enim fides, ut per illam possint homines ad æternam salutem pervenire, et ideo mysteria, quorum cognitio erat per se necessaria ad beatitudinem consequendam, dicuntur quasi directe et per se primo credita; alia vero, quæ secundum se spectata inferiora sunt, et mere humana, tamen per occasionem revelata sunt seu scripta, dicuntur indirecte vel secundario ad fidem pertinere; nihilominus tamen in omnibus illis, supposita revelatione, est æqualis certitudo et veritas, et ideo omnis propositio contraria est æque hæretica.

10. *Notatio pro subdistinctione Cordubæ.* — Denique circa alium modum distinguendi propositionem mediatam vel immediatam, adverto ex dictis superius, duobus modis contingere posse, ut una propositio in altera revelata contineatur : uno modo, tanquam in re omnino eadem cum illa, vel saltem tanquam pars ibi contenta licet confuse, secundum nostrum modum concipiendi; alio modo, tanquam quid distinctum, vel tanquam effectus in causa. Sicut in hac propositione immediate revelata : *Christus est homo,* mediate seu virtute hæc revelata censetur : *Christus est risibilis.* Loquendo ergo primo modo de propositione mediate revelata, verum est propositionem illi contrariam esse hæreticam, quia propositio, sic revelata, est simpliciter de fide, ut superius dixi, disp. 3, sect. 11, a num, 5; et ratio est, quia licet illa propositio, quoad nos, et secundum modum nostrum concipiendi confuse, dicatur mediate revelata, tamen in re cadit seu extenditur revelatio ad ipsam etiam immediate. Et in hoc sensu videtur etiam locutus D. Thomas in citatis locis de propositione directe vel indirecte de fide, ut patet ex illo exemplo quo utitur, dicens hanc esse directe de fide : *Scriptura divina est verbum Dei infallibile;* hanc vero : *Isaac fuit filius Abrahæ,* vel : *Tobias habuit canem,* esse tantam de fide indirecte ; constat enim hanc posteriorem contineri in prima tanquam partem in toto, et esse immediate a Deo revelatam, sicut fuit immediate scripta a scriptore sacro, Spiritu Sancto dictante, seu specialiter gubernante. At vero loquendo de propositione tantum posteriori modo mediate revelata, et in se non definita per Ecclesiam, probabilius est illud non sufficere ut contraria propositio sit simpliciter hæretica, nimirum, quia illud non sufficit ut talis propositio sit simpliciter de fide, sed tantum certa Theologica certitudine, ut notavit Gerson in locis citandis puncto sequenti, ubi partem hanc commodius explicabimus et confirmabimus.

11. *De propositione erronea.* — In secundo gradu damnabilium propositionum, proponitur *propositio erronea,* seu *error in fide;*

in explicanda vero differentia inter propositionem hæreticam et erroneam, laborant auctores citati, et inter se non conveniunt. Ubi advertendum est ex Augustino, in Enchiridio, c. 17, et contra Academicos, c. 4, errare, nihil aliud esse quam vera pro falsis, aut falsa pro veris probare. In qua significatione error nihil aliud est quam propositio falsa; et ita non tantum in materia fidei, seu Theologiæ, sed etiam in quacumque materia naturali vel humana, inveniri potest; juxta communem autem loquendi modum, error quasi per antonomasiam in unaquaque materia significare solet, non quodcunque judicium falsum, sed per quandam exaggerationem, quod evidentius vel certius falsum est; et ita in philosophia vocatur error vel opinio erronea, non omnis falsa opinio aut minus probabilis, sed quæ est contra principia vel axiomata communiter in philosophia recepta. Sic ergo error in doctrina sacra per antonomasiam dicitur propositio falsa, et contraria doctrinæ certæ, ac communiter receptæ a sacris Doctoribus.

12. *Primus modus explicandi quid sit propositio erronea, revertitur. — Secundus modus etiam refellitur. — Tertius exploditur.* — Hinc igitur aliqui non distinguunt inter propositionem erroneam et hæreticam, nisi sicut inter genus, et speciem; nam omnis propositio damnabilis potest dici error, licet non omnis sit hæretica. Ita sentit Turrecremat., sed merito impugnatur a Cano et aliis, quia Concilium Constantiense, damnando propositiones Wicleph., dicit aliquas esse hæreticas, alias non catholicas, sed erroneas, qui modus loquendi non habet locum inter speciem et genus, sed inter ea quæ tanquam diversa membra distinguuntur. Et hac ratione etiam refellitur alia opinio, dicens propositionem erroneam in materia fidei non distingui ab hæretica, nam constat et dictum Concilium, et Pontifices Gregorium et Pium supra citatos, et communiter Doctores, loqui de his duobus membris, tanquam de distinctis. Neque obstat quod objicit Rojas de hæreticis, part. 1, n. 76, quod in jure propositiones hæreticæ sæpe vocantur errores, ut in cap. *Sed abdendam*, § *Illum*, et in c. *Excommunicamus*, 2, § ult. de Hæreticis, et in c. *Accusatus*, § 2 de Hæreticis, in 6; hoc, inquam, non obstat, quia, ut dixi, nomen erroris de se genericum est, et hoc modo optime dicitur de propositione hæretica; nihilominus tamen sicut nomen generis solet specialiter attribui speciei minus perfectæ, ita nomen *propositionis erroneæ* accommodatum est ad significandam propositionem, quæ non attingit gradum hæresis, licet infra illum maxime repugnet doctrinæ fidei; et hinc etiam facile rejicitur modus alius distinguendi inter illa duo, quem indicat Anton., 2 p., tit. 12, c. 4, nimirum, in ordine ad pertinaciam; nam eadem propositio quæ sine pertinacia dicta est error, addita pertinacia, esset hæretica. Hoc enim non potest, juxta dicta, subsistere, quia jam respondimus propositionem sufficienter contrariam fidei esse hæreticam, etiam seclusa pertinacia. Unde e contrario si propositio sit tantum erronea, et non hæretica, etiamsi cum pertinacia dicatur, non committetur hæresis, ut dicemus. Utraque ergo propositio, tam hæretica quam erronea, secundum se et sine habitudine ad dicentem vel ad pertinaciam ejus spectanda est, et sic distinguuntur, quia error est aliquid minus quam hæresis.

13. *Quo pacto minus aliquid sit, variis modis explicat Cano.*— Sed declarandum superest in quo consistat illa diminutio, ut sic dicam, qua propositio erronea aliquid minus est quam hæretica. Hoc duobus vel tribus modis explicat Cano supra, c. 11, quem Corduba, Simanc., et fere aliqui sequuntur. Primus est, errorem in hoc convenire cum hæresi, quod opponantur catholicæ doctrinæ, id est, ita receptæ communi consensu Ecclesiæ, ut nullus pius ac vere doctus de illa dubitare audeat. Differt tamen quia interdum aliqua propositio est hoc modo recepta ab Ecclesia, quamvis non sit expresse revelata aut definita, et tunc, inquiunt, propositio contraria est erronea, non tamen hæretica, quia non est contra expressam fidem; est tamen aliquo modo contra doctrinam catholicam. Exemplum esse potest in propositione negante Beatissimam Virginem resurrexisse, seu in corpore et animo esse assumptam; nam contraria veritas non invenitur expresse revelata aut definita, cum tamen sit sufficienter catholica. Simile erat ante Concilium Tridentinum, de hac propositione: *Beata Virgo nunquam peccavit venialiter*, nam semper fuit catholica in dicto sensu, etiamsi non esset expresse definita, et ideo contraria erat erronea, non tamen in rigore hæretica. Alter modus rem hanc explicandi est, quia, ut propositio sit hæretica, duo requiruntur: unum est, ut propositio contraria sit certissime et indubitanter de fide; aliud est, ut altera propositio certissime et indubitanter illi repugnet.

Unde fit ut, deficiente certitudine in altero ex his duobus, propositio hæretica non sit, quia talis propositio, ut dixi, habet supremum gradum propositionis falsæ contra fidem; qui gradus non consurgit, nisi ex omnibus conditionibus simul sumptis in summo etiam gradu existentibus; et ideo, deficiente absoluta certitudine in quolibet illorum membrorum, eo ipso non est propositio hæretica, sed aliquid minus. Et ita consurgunt alii duo modi propositionis erroneæ: unus est, si propositio cui opponitur non sit omnino indubitanter de fide, quamvis magna auctoritate, et quasi communi consensu de fide reputetur. Exemplum, secundum opinionem aliquorum, adhiberi potest in illo dogmate, *quod dantur habitus gratiæ per se infusi;* quamvis enim probabilius sit illud esse de fide, fortasse hoc non est ita certum, ut contrarium sit hæresis, erit tamen error. Alius modus e contrario erit, si propositio sit omnino certa de fide, altera vero, quæ opposita censetur juxta communem sensum, non sit evidenter aut certissime contraria; atque omnes isti modi probabiles quidem sunt, satisque distinguunt propositionem erroneam ab hæretica; nihilominus non videntur satis illam distinguere a propositione sapiente hæresim, et aliis statim tractandis.

14. *Auctoris explicatio magis præcisa* — Quapropter addi potest alius modus propositionis erroneæ, nimirum, ut sit illa quæ opponitur veritati certæ Theologica certitudine, quæ non attingit gradum certitudinis fidei, quia nullo modo est immediate revelata, ut supponitur, sed est conclusio evidenter illata ex una de fide, et ex altera evidente lumine naturali; nam quod talis conclusio sit certa certitudine Theologica, manifestum est, quia est scientifica in illo ordine; quod autem non attingat certitudinem fidei, docuit bene Gerson in tractatu de Vita spirituali, lect. 3, et in alphab. 14, et est consentaneum D. Thomæ, 1 part., quæst. 1; ubi etiam esse videtur communis sententia fundata, vel in illo principio, quod conclusio sequitur debiliorem partem, vel in illo, quod revelatio mediata tantum secundo modo supra explicato, non causat tantam certitudinem, quantam revelatio immediata, sicut scientia non est tam certa ac habitus principiorum. Hoc ergo supposito, manifeste sequitur propositionem contrariam tali propositioni non attingere gradum propositionis hæreticæ, quia non habet summam oppositionem cum propositione fidei, qualis est immediata; quod autem sit erronea, manifestum est, quia post hæreticam propositionem habet summam repugnantiam cum veritate fidei, scilicet, mediatam, per evidentem illationem, et ita distinguitur ab inferioribus gradibus propositionum damnabilium, ut videbimus.

15. *Objectio.* — *Diluitur.* — Dicet aliquis: qui negat, verbi gratia, hanc propositionem: *Christus est risibilis*, merito censetur hæreticus, quia non creditur de illo, quod negat propositionem evidentem: *Omnis homo est risibilis*, et ideo negare convincitur aliam de fide: *Christus est homo;* ergo in hæresim labitur negando illam conclusionem; ergo propositio illi conclusioni opposita hæretica est. Respondetur aliud esse loqui de illo homine secundum præsumptionem humanam, seu externam; aliud secundum veritatem internam. Primo modo procedit ratio facta, quia homines judicant secundum id quod exterius apparet, et non intuentur cor; ideoque si homo ille sit pertinax in tali sententia, merito ut hæreticus punietur; at vero si interius credat Christum esse hominem, et non credat esse risibilem, vel quia stulte negat illud universale principium, vel quia temere fingit Deum separasse in Christo illam proprietatem ab essentia, non erit formaliter hæreticus, sed erroneus in fide, donec illa propositio: *Christus est risibilis*, per Ecclesiam immediate definiatur.

16. *De propositione sapiente hæresim.* — *Ut quidam illam declarent.* — *Improbantur.* — Tertius gradus est propositionis quæ dicitur *sapiens hæresim*, de qua vel ex ipsa voce satis constat quomodo distinguatur ab hæretica; nam illud verbum *sapere*, per metaphoram significat non esse claram et certam hæresim, sed habere quemdam saporem ejus. De distinctione autem ejus a propositione erronea non ita constat, quia etiam propositio erronea sapit hæresim, ut ex dictis manifestum est; unde aliqui hos duos gradus confundunt, et ita definiunt propositionem sapientem hæresim, ut definitio etiam propositioni erroneæ conveniat. Dicunt enim illam propositionem sapere hæresim, quæ hominem reddit suspectum, quod hæreticus sit; vel esse illam, ex qua, cum aliis principiis, sequitur hæresis manifeste, ut videre licet in Simanc., citato tit. 54, et aliis quos refert: utrumque autem illorum convenit propositioni quæ sapit hæresim, ut ex dictis apparet. Sed nihilominus, argumento supra sumpto ex Concilio Constant., et ex Bulla Pii V, cogimur aliquam

distinctionem agnoscere inter hunc gradum, et secundum, sicut inter duos primos illos illam probavimus; quia numerantur isti gradus ut condistincti, et inferior minorem aliquam gravitatem quam superiores habere censetur; quocirca, sicut supra diximus, nomen erroris generice et specifice sumi, et primo modo comprehendere hæresim, secundo autem modo ab illa distingui, ita de nomine *propositionis sapientis hæresim*, judicandum censeo ; nam potest esse genericum, et significare omnem propositionem, quæ, licet non sit hæretica, multum redolet hæresim, et hoc modo non est dubium quin propositio erronea sapiat hæresim. Tamen in hoc sapore, ut sic dicam, possunt esse gradus, et in propositione erronea est in summo, et ideo potius dicenda est proxima hæresi; potest autem esse alia propositio magnam quidem speciem hæresis habens, in minori tamen gradu, et hæc recte dicitur sapiens hæresim, applicando nomen generis ad inferiorem seu minus gravem speciem.

17. *Auctoris declaratio accuratior.— Castro et alii modum declarandi addunt. — Judicium de hac proxima declaratione.* — Dicendum ergo est propositionem illam sapere hæresim, ex qua coassumptis aliis principiis, sequitur hæresis, quando vel illa alia principia non sunt omnino certa, licet in Ecclesia sint valde recepta et fere certa, vel etiam illatio non est evidens, cum tamen probabilissima sit, et communiter probata. Ita fere explicant hunc gradum propositionum Gerson, et plures ex auctoribus supra citatis, et sequitur facile ex dictis; quia hæc propositio ideo dicitur sapere hæresim, quia, licet illam formaliter non contineat, ex ea tamen sequi potest; non potest autem consecutio certa requiri ; nam hoc pertinet ad gradum erroneæ propositionis; ergo necesse est ut ab illa certitudine deficiat, quamvis ad eam proxime accedat. Et hic modus explicandi hunc gradum videtur mihi expeditus, et sine difficultate. Castro vero et alii addunt alterum modum explicandi hanc propositionem; dicunt enim illam propositionem sapere hæresim, quæ prima facie, et ex solis terminis spectata, hæresim per se fert, quamvis intimius considerata, et pie explicata, catholicum sensum habere possit. Ex his tamen duabus declarationibus prima magis propria est et verior, et ita etiam ab antiquis Theologis est frequentius recepta, in 4, dist. 13, ubi specialiter videri potest Gabriel, quæst. 2, art. 3, dubio primo; nam posterior magis ad alios gradus pertinere videtur. Duobus enim modis potest propositio habere sensum hæreticum et catholicum. Primo, ut uterque sensus sit proprius secundum aliquam propriam significationem verborum, et sic nimium rigorosa videtur illa censura ; nam talis propositio simpliciter est æquivoca, et ideo de se in meliori sensu accipienda, vel certe ad summum erit male sonans, ut statim explicabo. Alio modo potest propositio esse contra fidem in sensu proprio, et solum in metaphorico ab errore liberari, et tunc magis videtur pertinere ad secundum gradum, quam ad hunc tertium. Est accommodatum exemplum de hac propositione : *Christus quotidie peccat*, quam Concilium Basil., sess. 22, ut erroneam damnat, quia in proprio sensu falsa est, et contra fidem, et solum in metaphorico ab errore liberabatur, intelligendo Christum non in se, sed in suis membris quotidie peccare.

18. *De propositione male sonante. — Nota pro foro externo.* — Quartus gradus harum propositionum est ejus assertionis, quæ dicitur *male sonans*, quam aliqui non distinguunt ab illa, quæ sapit hæresim; nam illa vox metaphorica est ; propositio enim non habet proprie saporem in ordine ad gustum, sed metaphoricum in ordine ad auditum, et ideo propositio quæ sapit hæresim, male etiam sonat in ordine ad auditum. Sed hic etiam videtur applicanda regula in præcedentibus data; nam secundum quamdam rationem generalem, etiam præcedentes propositiones, præsertim *erronea*, et *sapiens hæresim*, possunt dici *male sonantes*. Nihilominus tamen secundum aliam rationem specialem, constituit hæc differentia, ut sic dicam, hunc quartum gradum, quia est inferior præcedentibus in malitia, seu in propinquitate ad hæresim. Et explicatur optime modo supra tacto, de propositione æquivoca, quæ in proprio aliquo sensu potest esse hæretica, et in alio etiam proprio catholica; nam illa absolute, et sine distinctione vel declaratione prolata, merito dicitur male sonans. In quo distinctio alia adhiberi potest ; nam quædam propositio dicitur ab extrinseco male sonans, alia ab intrinseco. Ab extrinseco vocatur, quando suspicio vel malus sonus, non ex propositione nude sumpta, sed cum circumstantiis personæ, loci, aut temporis oritur, ut hæc propositio : *Fides justificat*, absolute prolata, olim non male sonabat, nunc autem, ortis hæresibus, male sonat ; et similiter prolata a persona suspecta, multo pejus sona-

bit, quam prolata a persona de cujus doctrina et catholica fide satis constat, quæ quidem pro foro externo multum observanda sunt. Hic autem, ut in aliis dixi, loquimur de propositione absolute, et secundum se considerata, et sic procedit explicatio data de æquivoca propositione simpliciter et sine declaratione sumpta. In ea tamen possunt esse gradus; nam si sensus catholicus est magis proprius et usitatus, tunc propositio non merebitur tantam censuram; si vero e contrario frequentius et communius accipiatur in sensu hæretico, tunc maxime locum habet censura. Si denique æqualis sit ad utramque partem, non excusabitur a censura, quia imprudentissimum est simpliciter affirmare, quod tam ambiguum et æquivocum est. Et ideo merito dixerunt aliqui ex citatis auctoribus, judicium de hoc gradu propositionum multum ex circumstantiis et prudentia pendere. Exempla ab ipsis plura afferuntur, quæ brevitatis causa omitto.

19. *De propositione offendente pias aures.* — *De scandalosa.*—In quinto gradu ponitur propositio *piarum aurium offensiva*, quæ certe parum differt a præcedenti; nam, quod male sonat, aures offendit. Dum vero additur *piarum aurium*, per *pietatem* maxime intelligitur vera fidei doctrina. Quia vero pietas ad religionem pertinet, aliquid speciale in hoc gradu addi videtur per ordinem ad religionem; nam specialiter offendit pias aures, quando aliquid indecens vel indignum in materia religionis sentitur vel profertur, et ita videtur hic gradus communiter intelligi, ut in Cano et in aliis videri potest. In sexto gradu ponitur *propositio scandalosa*, quæ generali ratione de omnibus præcedentibus gradibus dici potest: nam omnes illæ propositiones de se scandalum generant. Specialiter autem consideratur id, quod vox ipsa præ se fert, nimirum quod talis sermo occasionem ruinæ aliis præbeat, nam hoc proprie ad scandalum pertinet. Potest autem hoc scandalum in materia fere omnium virtutum præberi, ut si quis eam doctrinam prædicet, quæ vel ab obedientia prælatorum, vel a pœnitentia, vel ab aliis virtutibus moralibus homines avocet. Specialiter autem in proposito dicitur *scandalosa propositio*, quæ in materia doctrinæ ad fidem pertinentis occasionem errandi, vel male sentiendi præbet fidelibus, ut si quis absolute dicat imagines non esse adorandas, vel quid simile.

20. *De temeraria.* — *Unum genus propositionis temerariæ.* — *Alterum genus.* — Tandem addi potest gradus *propositionis temerariæ.* Est autem temeritas, teste D. Thoma 2. 2, q. 53, art. 3, ad 2, præcipitatio quædam faciendi aliquid sine judicio, vel regula rationis, quasi per contemptum ejus, quæ ordinarie ex superbia nascitur; hinc ergo *propositio temeraria* dicitur generaliter, quæ sine rationis regula profertur: sub regula autem rationis auctoritas comprehendenda est, quia de plerisque rebus ratio ipsa dictat multum ex auctoritate pendere. Maxime tamen hoc verum est in materia de qua tractamus; agimus enim de temeraria propositione in doctrina fidei, vel Theologiæ, quæ in auctoritate maxime nititur. Unde duplex gradus hujus propositionis subdistingui potest: nam quædam dici potest positive temeraria, alia privative: *positive* dico, quando pugnat contra receptam sententiam, vel Patrum, vel Scholasticorum, ita ut omnes vel fere omnes in illa conveniant, etiamsi non asserant esse certam, sed omnino probabiliorem, aut simpliciter veram; quia tunc vix fieri potest ut secundum regulam rationis possit aliquis tantæ auctoritati opponi, quia non est credibile tot Patres sine cogente ratione, vel sacro testimonio in eam sententiam conspirasse, ideoque non potest contraria propositio efficaci ratione niti; unde cum etiam destituatur auctoritate, et tot doctoribus opponatur, temeraria positive et contrarie merito censetur. Privative autem voco temerariam propositionem illam, quæ solo proprio judicio, sine sufficienti auctoritate, vel cogente ratione, excogitata est. Nam illa etiam deficit a recta regula rationis, et aliquid habet præsumptionis, ac proinde in materia Theologica et supernaturali non caret temeritate, quamvis minori quam in priori gradu (scilicet positivo) inveniatur. Maxime vero hoc verum habet, quando talis assertio est contra generales regulas in fide vel Theologia receptas, per exceptionem voluntariam non satis fundatam, ut quod aliquis, ultra Beatissimam Virginem conceptus fuerit sine originali peccato, vel quid simile; item, si aliquid supernaturale et occultum, utpote pendens ex voluntate Dei non revelata, tanquam certum, ex propria sola conjectura vel imaginatione asseratur, ut quod dies judicii erit intra centum annorum numerum. Dixi autem *in materia supernaturali et Theologica*, quia si fuerit in materia pure speculativa, et pendens ex sola philosophia vel metaphysica, poterit dici temeraria sententia secundum quid, id est, pure philosophice, non tamen simpliciter, et in ordine ad doctrinam sacram, ut nunc loquimur.

21. *De aliis propositionibus damnabilibus remissive.—Observatio prima circa supra dicta.—Observatio secunda.* — Atque ad hos gradus reducuntur alii, ut *de propositione seditiosa, injuriosa, impia, vel blasphema,* de quibus auctores citati videri possunt, præsertim Corduba, dicta q. 17. Solum mihi supersunt duo advertenda: unum est, hujusmodi censuras non solum cadere posse quasi directe in propositiones simplices, sed etiam reflexe in propositiones quasi modales: quia sicut potest esse, verbi gratia, temerarium, aliquam simplicem propositionem asserere, ita erit temerarium censuram temeritatis tribuere sine fundamento, et quando propositio illam non meretur; idemque dicendum de cæteris censuris cum proportione. Et ratio est manifesta, quia etiam propositio illa modalis habet suam propriam veritatem vel falsitatem, pertinentem ad sacram et Theologicam doctrinam; et ideo in assertione, vel attributione talis censuræ potest esse non minor excessus quam in simplici propositione; imo tales censuræ sine discretione prolatæ scandalum generant, et injuriosæ sunt, quia et infamiam inurunt, et interdum inducunt alia incommoda et detrimenta, et ideo prudens Theologus ac timoratus diligentissime observare debet, ut has censuras sine magno judicio non efficiat. Aliud observandum est, quamvis illi gradus propositionum formaliter distinguantur, ut explicuimus, nihilominus plures illorum posse aliquando in eamdem propositionem convenire, ut in dicto Concilio Basil., sess. 22, illa propositio: *Christus quotidie peccat*, erronea, scandalosa, et piarum aurium offensiva nominatur. In quo observo aliquando inter illos gradus inveniri oppositionem contradictoriam seu privativam solum virtualiter, et tunc non poterunt simul eidem propositioni attribui, propter repugnantiam; exemplum clarum est in censura hæresis, vel erroris stricte vel specifice sumpti; illæ enim duæ censuræ non possunt simul eidem propositioni attribui, quia includunt oppositionem ad fidem cum certitudine, vel cum aliqua incertitudine, quæ duo non possunt esse simul; aliquando vero solum distinguuntur illæ censuræ secundum diversas habitudines, ut esse temerariam, vel esse scandalosam, vel blasphemam; et tunc optime possunt tales censuræ eidem propositioni simul attribui.

22. *Concluditur pro ultima parte tituli præsentis sectionis.* — Ultimo, ex dictis omnibus concludimus quæ sit propria et adæquata materia hæresis: est enim propositio proprie et rigorose hæretica, neque minor sufficit. Ita sentiunt fere omnes citati auctores, et in hoc sensu accipiendum est quod dixit Hieronymus ad Galat. 5, omnem hæresim habere conjunctum aliquod perversum dogma: nam *perversum* appellavit hæreticum, quasi per antonomasiam. Ratione ostenditur, nam quod illa propositio ex parte materiæ sufficiat ad hæresim, manifestum est, quia nulla propositio, ut ostendimus, potest esse magis contraria doctrinæ fidei, cui hæresis opponitur; quod autem minor gradus non sufficiat, probatur, quia propositio cujuscumque alterius gradus non est satis contraria veritati fidei; ergo neque sufficit ad hæresim, quæ est contraria fidei. Et declaratur, quia asserere propositionem cujuscumque alterius gradus, quantumcumque quis sit pertinax, non opponitur primæ veritati, vel auctoritati Ecclesiæ, aliquid falsum ei attribuendo; ergo non est sufficiens assertio illa ad excludendam fidem; non est ergo hæresis, neque infidelitas; ergo sola propositio hæretica est adæquata materia hæresis.

23. *Objectio prima contra proxime dicta.* — *Responsio.* — Dices: aliquando hæresis versatur immediate circa materiam fidei, vel negando illam, vel dubitando de illa; ergo non sola propositio hæretica, sed etiam catholica potest esse materia hæresis, quasi per recessum, non per accessum, seu per dissensum, non per assensum. Respondetur hæresim committi per aliquod judicium intellectus, ut infra dicemus. Non potest autem esse judicium falsum et hæreticum, quin particulariter versetur circa propositionem hæreticam: nam qui dissentit a fide, necessario judicat propositionem contradictoriam esse veram, ut qui dissentit huic propositioni: *Deus est Trinus,* necessario judicat hanc negativam esse veram: *Deus non est Trinus;* et e converso, qui dissentit ab hac veritate negativa fidei: *In Christo nullum fuit peccatum,* necessario judicat affirmativam esse veram: *Christus aliquando peccavit;* et similiter, qui deliberate dubitat, judicat rem esse dubiam, in quo propositio etiam hæretica includitur; quia ergo propositio hæretica est quasi terminus, ad quem tendit hæresis, ideo dicitur esse materia adæquata, circa quam hæresis versatur, etiamsi possit etiam explicari per habitudinem ad propositionem fidei, tanquam ad terminum a quo hæresis recedit.

24. *Objectio secunda.* — *Solvitur.* — Iterum vero dubitabit aliquis, quia interdum potest

hæresis committi assentiendo propositioni veræ, si quis ex conscientia erronea putet talem propositionem esse ab Ecclesia damnatam; nam sicut in aliis peccatis committitur aliquando peccatum ejusdem speciei, etiam ex conscientia erronea, ita etiam in hæresi; ergo non semper propositio hæretica est materia hæresis. Respondetur nos loqui per se; ille autem modus peccandi accidentarius est; ad illum tamen debet doctrina cum proportione accommodari, quia illa propositio, licet in re non sit hæretica, in reputatione tamen operantis ut talis apprehendetur, quia auctoritati Ecclesiæ contraria existimatur. Addi etiam potest eum, qui ex tali conscientia peccat, virtualiter credere Ecclesiam posse errare in his quæ de fide docet, et ita ex hac parte hæreticam propositionem credere. An vero ille ita sit hæreticus, ut etiam pœnas hæreticorum incurrat, postea videbimus, sect. 5, num. 17. Alia item quæstio hic oriebatur de cæteris propositionibus damnabilibus, an sint materia alicujus peccati, et quale illud sit, quam in fine disputationis expediam.

SECTIO III.

Utrum sit de ratione hæresis ut voluntarie et cum pertinacia committatur.

1. *Communis sententia, ad hæresim requiri voluntarium. — Prima ratio. — Secunda. — Tertia.* — In primo puncto hujus tituli generaliter sumpto nulla est difficultas; certum est enim de ratione hæresis esse ut voluntarie fiat; ita docent omnes Theologi, D. Thomas 2. 2, quæstione 11, artic. 2, et 1 p., quæst. 32, articul. 4, et reliqui Scholastici in 3, distinct. 24 et 25, et in 4, distinct. 13, et alii plures, et Patres antiqui infra referendi. Rationes sunt evidentes. Prima supra tacta est a contrario; nam hæresis opponitur fidei; sed de ratione fidei est ut sit voluntaria; ergo idem est de ratione hæresis; nam contraria sunt ejusdem gradus, et proportionem servant. Secunda, quia hæresis significat quoddam peccati genus, ut supra etiam explicatum est; sed de ratione peccati est ut sit voluntarium; ergo idem est de ratione hæresis. Tertio a posteriori, quia errans ex ignorantia invincibili non est hæreticus, cum non sit infidelis; ergo non committit hæresim, nam hæresis constituit hæreticum; ergo ignorantia invincibilis excusat hæresim; sed non alia ratione, nisi quia ignorantia invincibilis tollit voluntarium; ergo voluntarium est de ratione hæresis; itaque in hoc nulla est controversia.

2. *Quodnam voluntarium requiratur, directumne, an sufficiat indirectum.* — Difficultas vero est, quia duplex est voluntarium, unum directum, et aliud indirectum; directum vocatur, quando voluntas directe tendit in objectum per cognitionem seu scientiam propositum: indirectum autem est, quando licet non ita tendat, virtute censetur illud velle propter negligentiam, seu ignorantiam culpabilem, cujus occasione ita se gerit voluntas, ac si directe vellet; est ergo dubium an utrumque voluntarium ad hæresim sufficiat, vel alterum tantum, vel potius neutrum satis sit, sed aliquid amplius requiratur. Est autem ratio dubitandi, quia, in cæteris materiis, voluntarium, tam indirectum quam directum, sufficit ad peccandum, ut ex 1. 2 constat; ergo et in præsenti materia quodlibet illorum sufficit ad hæresim. In contrarium vero est, quia pertinacia est necessaria ad hæresim; at vero pertinacia aliquid addere videtur ultra utrumque voluntarium, nimirum obstinationem quamdam et incorrigibilitatem.

3. *Rationes utrinque dubitandi.* — Ex his dubitandi rationibus ortæ sunt in præsenti materia duæ opiniones extreme contrariæ. Prima docet hæresim committi, etiamsi per ignorantiam, vincibilem tamen et culpabilem, error concipiatur, ac proinde tantum indirecte voluntaris sit. Citantur pro hac sententia divus Thomas, Quodlibet. 3, artic. 10 et 5; Bonaventura, in 4, distinct. 13, dubio 4 litterali; sed hi duo Patres non tenent hanc sententiam, ut infra ostendam, sed primus illam videtur docuisse Sotus, in 4, distinct. 22, quæst. 2, post 5 conclus., art. 3; et sequitur Ludovicus Lopez in Instruct., p. 2, cap. 20, titulo *de Excommunicationibus reservatis in Bulla Cœnæ*, casu 1; et Palacios, in 3, distinct. 25, disput. 7, conclusione 4 et 5; alii vero restringunt hanc sententiam ad ignorantiam nimis crassam, et quæ facili negotio expelli posset, quia putant illam æquivalere scientiæ; quem modum dicendi attigit Valent., in 3 tom., distinct. 1, quæstione 11, punct. 4; et licet absolute non illum sequatur, dicit se non multum repugnare; postea vero absolute id dixit Sayrus in Thesauro, tomo 1, libro 3, cap. 4, num. 15; alii denique magis limitant hanc sententiam ad ignorantiam affectatam; nam illam putant sufficere ad hæresim, non tamen minorem, quod tenuit Cano, lib. 12 de Locis, c. 9

et sequitur Navarra, lib. 2 de Restitut., c. 4, p. 2, dubio 8, num. 208, in prima editione; et hanc in partem inclinant Cordub. lib. 1, q. 17, § 17, et Torrensis, de Trinit., q. 32, art. 4, in 2 p. Commentarii.

4. *Argumentum primum.* — Fundari potest hæc sententia primo, quia errans in materia fidei non excusatur a culpa contra fidem, ut patet ex ratione facta, quod voluntarium indirectum sufficiat ad peccandum; ergo non excusatur ab hæresi. Probatur consequentia, quia peccatum commissum ex ignorantia vincibili, ejusdem speciei est cum peccato directe voluntario, seu ex certa scientia commisso, ut patet in homicidio, adulterio, et similibus; et ratio est, quia utrumque peccatum opponitur eidem virtuti, et privat eadem honestate, ex quibus capitibus sumitur species peccati, non ex modo voluntarii; ergo idem est in præsenti dicendum propter eamdem rationem; ergo illa culpa, quæ committitur errando per ignorantiam vincibilem, est ejusdem speciei cum hæresi; ergo est hæresis.

5. *Secundum argumentum.* — *Tertium.* — *Quartum.* — Secundo argumentor, quia alias nunquam posset hæresis committi, vel certe rarissime. Probatur sequela, quia vix aliquis hæreticus errat, nisi per ignorantiam, non solum quia ipse error est ignorantia quædam, sed etiam quia supponit ignorantiam quod Deus contrarium revelaverit; nullus enim hoc cognoscens et credens, oppositum verum putaret. Imo etiam hæretici ignorant veritates suis erroribus contrarias in Scriptura contineri, vel ab Ecclesia vera proponi; nam aliter intelligunt Scripturas, et aliam esse putant veram Ecclesiam; ergo errant per ignorantiam, et nihilominus hæretici sunt; ergo ignorantia culpabilis ad hæresim sufficit. Tertio argumentor, quia ad duas species infidelitatis judaismi et paganismi, sufficit errare in illa materia, ex ignorantia culpabili veritatis evangelicæ, ut videre est in omnibus his infidelibus; ergo idem modus errandi sufficiet ad hæresim. Quarto, quia talis error vere opponitur fidei, et illam excludit; ergo est infidelitas, ac subinde hæresis in tali persona et materia : consequentia clara est, quia peccatum mortale commissum ex ignorantia vincibili opponitur charitati, et excludit illam, etiamsi tantum indirecte voluntarium sit; ergo idem erit in errore respectu fidei, quia æqualis est oppositio.

6. *Quintum.* — *Sextum.* — Quinto, specialiter probatur de ignorantia affectata, quia illa non minuit, imo auget peccatum, ut est communis sententia in 1. 2; ergo in præsenti non excusat hæresim, quia non parum minueret peccatum, si a culpa hæresis illud excusaret. Accedit quod, qui vult ignorare quid in tali re sentiat Ecclesia, eo ipso non vult sentire cum Ecclesia; ergo ita vult adhærere propriæ sententiæ, ut non sit paratus obedire Ecclesiæ; quia, licet quis erret in rebus fidei, protestando se esse paratum ad mutandam sententiam si melius fuerit edoctus, non satis est ut excusetur ab hæresi; ergo neque etiam ignorantia vincibilis satis erit illum excusare; nam qui illam protestationem facit, etiamsi erret, videtur profecto ex ignorantia errare. Antecedens autem videtur esse frequens inter jurisperitos, ut videre est in Directorio Inquisitor., 1 part., q. 12.

7. *Secunda sententia extreme contraria, requiri non solum directum, sed etiam cum contumacia.* — *Tribuitur Sylvestro, et Glossæ, sed non cogunt.—Item Alciatus.—Fundamentum.* — Secunda sententia extreme contraria est, ad culpam hæresis necessariam esse diuturnam obstinationem, et firmam et quasi incorrigibilem adhæsionem ad errorem fidei contrarium. Unde non solum negat hæc opinio committi hæresim errando cum ignorantia, sed etiam docet non satis esse errare scienter, nisi prædicta contumacia interveniat; ex quo fit ut, juxta hanc sententiam, culpa hæresis non possit subito et in instanti committi, sed durationem aliquam pertinacem requirere. Hæc sententia tribui solet Sylvestro, verbo *Hæresis*, 1, quæstione secunda, numero quinto, quia dicit cum Archidiacono, hæreticum esse qui vel publice vel latenter diu in errore persistit. Videntur tamen hi duo auctores loqui de præsumptione in ordine ad forum Ecclesiæ, potius quam de ipsa culpa, prout in re ipsa et interius committitur. Favet etiam Gloss., in Clement. unica, cap. de Summa Trinit., § *Porro*, verbo *Pertinaciter*, quatenus exponit illud, id est, *Durus*, *irrevocabilis*, *obstinatus*; potest tamen eodem modo exponi. Maxime vero tribuitur hæc sententia Alciato, in lib. 2, cap. de Sum. Trinit. Fundamentum hujus sententiæ esse potuit, quia pertinacia est de ratione hæresis, ut videbimus. Dicitur autem pertinax ille qui, admonitus, non vult resipiscere, et ideo tempus et perseverantiam in errore requirit; et favet illud Pauli ad Titum 3 : *Hæreticum hominem post primam et secundam admonitionem devita;* nam inde colligi videtur, ante

hujusmodi obstinationem hominem non esse hæreticum.

8. *Tertia sententia media communis et verissima.* — Nihilominus est tertia sententia, quasi media inter dictas, quæ docet hæresim non esse sine voluntate directe eligendi privatam doctrinam, contra doctrinam Ecclesiæ, ideoque non posse esse hæresim cum ignorantia, quæ talem voluntatem excludit; posita autem sufficienti scientia per talem voluntatem seu electionem, statim consummari hæresim absque temporis mora, vel alia admonitione. Hæc est sententia communis Theologorum et Canonistarum, expresse divi Thomæ 2. 2, quæstione 11, articul. 2, ad 3, ubi optime Cajetanus et alii moderni, Banhes et Aragon.; idem D. Thomas, 1 part., quæst. 32, art. 4, quatenus dicit non committere hæresim, qui errat, prius quam advertat vel sciat contrarium esse ab Ecclesia definitum : idem fere habet 1 ad Corinth. 11, lect. 4; et ad Titum, 3, lect. 3; eamdem sententiam tradit Alexand. Alens., 2 p., q. 161, memb. 1; ubi negat hæresim committere, qui ignoranter et non pertinaciter errat; excipit tamen errantem circa articulos fidei. Sed formaliter loquendo, non est exceptio vera; quomodo autem excusari possit infra dicam. Idem sentit Panormitanus, ubi supra, nam refert doctrinam Augustini infra tradendam, et illam sequitur dicens, ad hæresim necessarium esse ut quis velit adversari doctrinæ Ecclesiæ. Unde cum ibidem ait committi hæresim per ignorantiam, vel contemptum divinæ legis, non loquitur de ignorantia definitionis Ecclesiæ, sed de ignorantia falsæ interpretationis sacræ Scripturæ, seu divinæ legis; eamdem sententiam tenet Gabriel, in 4, dist. 13, q. 2, art. 1, notabili 3, et articul. 3, dubio 1 et 3; Durandus, quæst. 5, num. 6; Paludanus, quæstione 3, art. 1, num. 3; et ex modernis, Castro, lib. 1 de Justa hæret. punit., cap. 1, circa finem, et clarius cap. 9, et libr. 2, capitul. 118; Corduba, libr. 1, quæstione 17, § 7; Vasquez 1. 2, disputat. 126; et Driedo, libro de Libertate christiana, cap. 14. Præterea Canonistæ communiter in cap. *Firmiter*, de Summa Trinitate, et super alia jura statim alleganda, et alii quos refert et sequitur Covarrus, libr. 3 Variar., cap. 1, initio; et Simanc., in Institut., titulo 31, numer. 10, et toto titulo 48; Penna, in 2 part. Direct., cap. 1, commentar. 1; denique consentiunt communiter Summistæ, Sylvester, verbo *Hæresis*, initio; et Armil., numero 2; Angel., verbo *Hæreticus*, initio; et Navarr., cap. 11, numer. 22; Tolet., in Summ., libro 4, cap. 4, numer. 7, quamvis libro 1, cap. 19, numer. 2, primam sententiam fuerit secutus; et hæc sententia verissima est; oportet tamen illam per partes proponere et confirmare.

9. *Fundamentum proximæ sententiæ, pertinaciam esse de ratione hæresis.* — Primo, statuendum est pertinaciam esse de ratione hæresis; in hoc fundamento conveniunt omnes Doctores allegati in omnibus adductis sententiis, quibus adde novissime Farinac., multos afferentem de hæresi, quæstione 196; et merito, quia expresse in jure canonico traditur, ut videri potest in dicta Clement., in § *Porro*, de Summa Trinitate, ibi : *Quisquis defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit.* Idem in Extravagant. Joann. XXII, *Cum inter*, de Verborum significatione, ubi idem verbum sæpe repetitur; etiam ex cap. *Damnamus*, de Sum. Trinitate, quatenus utitur etiam verbo *Præsumpserit*, et maxime quatenus referendo errorem quemdam abbatis Joachim, illum ab hæresi excusat, quia non cum pertinacia erravit; et simile judicium Concilii Remen. et Eugenii Papæ, in quadam causa et errore Guillelmi, Pictaviensis Episcopi, refert Bernardus, sermone 80 in Cantica. Et Hieronymus, tomo 9, epist. 17 ad Damas., de Expositione fidei, cum suam fidem Pontificis judicio subjecisset, eo ipso putat quod, licet errare contingeret, non posset hæreticus appellari, quamvis opus illud non est omnino certum Hieronym. Ad idem facit Clement. unica, de Usuris, § ultim., ibi : *Pertinaciter affirmare*, et cap. unico, de Sum. Trinit., in 6, ibi : *Temerario ausu præsumpserit.* Præcipue vero docuit hanc veritatem Augustinus, epistola 162, et libro 4 de Baptismo, contra Donatistas, c. 16, et refertur in Decreto, 24, q. 3, c. *Dixit Dominus*, et cap. *Qui in Ecclesia*, idemque sumitur ex eodem Augustino, lib. 18 de Civitate, c. 51.

10. *Ex parte voluntatis requiritur ad pertinaciam velle resistere doctrinæ catholicæ.* — Ad reddendam autem rationem hujus principii, diligenter explicare oportet quidnam pertinacia sit : aliquid enim in voluntate requirit, imo in ea formaliter existere videtur; aliquid vero in intellectu supponit, quia voluntas semper ab intellectu pendet. Primo ergo ad pertinaciam necessaria est voluntas resistendi catholicæ doctrinæ, seu Ecclesiæ illam docenti; quæ resistentia fit per voluntatem non subdendi suum judicium auctoritati Ecclesiæ. Ita sumitur ex Augustino dict. lib. 4 de Baptism., cap. 16, dum dicit eum, qui errat

in doctrina fidei, non esse hæreticum, donec instruatur quid in ea re Ecclesia doceat, eligatque potius illi resistere quam a propria sententia recedere; idemque sumitur ex Hieronymo, ad Galat. 5, et ad Titum 3; et ex Tertulliano, lib. 1 contra Marcion., cap. 1, et de Præscript. hæretic., cap. 6 et 37; et ex Origene exponente Paulum ad Gal. 5, apud Pamphilum, in Apologia pro Origene; et in hoc etiam conveniunt D. Thomas, prima parte, quæst. 32, art. 4, et omnes Scholastici; et probatur a contrario; nam quandiu voluntas perseverat in proposito subjiciendi judicium suum judicio Ecclesiæ, non potest homo errare pertinaciter, nec esse hæreticus; ergo signum est pertinaciam requirere contrariam voluntatem, vel potius in ea consistere. Consequentia per se nota est, et antecedens patet, tum ex juribus citatis, quia non judicant hæreticum illum, qui, dum errat, statim limitat seu corrigit suum judicium, dum ostendit se paratum ad illud revocandum, si Ecclesia aliud judicaverit; tum etiam ratione, quia is, qui paratus est obedire Ecclesiæ, eo ipso recognoscit in illa infallibilem auctoritatem, et ei subditur propter verbum Dei; ergo non potest esse pertinax contra auctoritatem Ecclesiæ. Unde confirmatur, quia talis homo, quamvis erret, non amittet fidem; ergo non fiet infidelis; ergo nec hæreticus; ergo nec committet hæresim, quod esse non potest, nisi quia non est pertinax; ergo ad pertinaciam contraria voluntas necessaria est. Consequentiæ omnes sunt claræ. Primum autem antecedens probatur, quia, qui sic errat, non recedit a formali objecto fidei, quandoquidem semper habet voluntatem illi subjectam; fides autem non amittitur, nisi recedendo a formali objecto fidei, ut in superioribus visum est. Unde confirmatur secundo a contrario hæresis, quod est fides; nam fides ex parte voluntatis requirit piam affectionem captivandi intellectum in obsequium Dei, qui secundum legem ordinariam per Ecclesiam nobis loquitur; ergo pertinacia contraria fidei ex parte voluntatis, in affectu contrario posita est, nimirum in voluntate non subjiciendi intellectum in obsequium Dei, per Ecclesiam loquentis.

11. *Cur resistentia prædicta immediate sumenda sit respectu propositionis Ecclesiæ.* —Unde obiter intelligitur ratio ob quam hæc pertinacia et prava voluntas explicetur potius per habitudinem ad Ecclesiam, quam ad Deum ipsum, vel Scripturam, aut traditionem, vel aliquid hujusmodi, quia respectu Dei nemo est, qui habeat vel habere possit talem voluntatem, cum sit non solum certum, sed etiam evidens Deum non posse mentiri; præcipue quia non videmus Deum, neque ipse immediate loquitur nobis, sed per alios, vel per aliqua signa creata, et ideo nullus hæreticus habet voluntatem non credendi Deo, sed non credendi talem doctrinam esse dictam a Deo; et ideo formaliter pertinacia non attenditur respectu Dei secundum se spectati, sed ut loquentis per alios, vel per aliqua signa creata. Et vero inter media seu sensibilia signa, per quæ nobis loquitur Deus, sola Ecclesia est viva, universalis, et publica, et infallibilis regula catholicam doctrinam nobis proponens; et ideo secundum ordinarium credendi modum, illa est, quoad nos, proxima regula fidei, ut in superioribus visum est, et propria voluntas credendi Ecclesiæ necessaria est ad catholicam fidem, et ob eamdem rationem e contrario voluntas non se subjiciendi Ecclesiæ auctoritati necessaria est et sufficit ad pertinaciam fidei contrariam. Unde sub hac regula comprehenditur etiam Scriptura, quia per Ecclesiam proponitur, et authentice exponitur; et idem est de traditione et Conciliis, et ideo etiam sufficit ad pertinaciam voluntas non credendi quidquid in Scriptura continetur, secundum verum sensum ejus; tamen quia hoc pendet ex propositione Ecclesiæ, ideo hæc voluntas includit aliam voluntatem resistendi Ecclesiæ, ut pertinax sit; nam si aliquis nollet credere aliquid in Scriptura contentum, quia non putat illum esse verum Scripturæ sensum, non erit pertinax contra fidem, donec Ecclesia illum sensum approbet, et illi nihilominus resistat; e contrario vero hæretici, licet dicant se credere Scripturis, quia non secundum Ecclesiæ sensum, sed secundum proprium judicium, illi contrarium, illas intelligunt, pertinaces vere sunt et proprio judicio damnati; sic ergo in voluntate non se subdendi auctoritati Ecclesiæ hæc pertinacia maxime consistit.

12. *Ex parte intellectus requiritur notitia prædictæ propositionis Ecclesiæ ejusque auctoritatis.*— Atque hinc fit, ut ex parte intellectus sit necessaria ad pertinaciam aliqua cognitio vel notitia sufficiens auctoritatis Ecclesiæ, et quod doceat seu proponat veritatem illam, contra quam aliquis errat. Ita sentiunt citati Patres et Doctores. Et probatur facile primo, quia omnis voluntas supponit sufficientem cognitionem sui objecti; sed pertinacia consummatur in voluntate sentiendi contra auc-

toritatem Ecclesiæ, vel sentiendi, illa non obstante; ergo talis voluntas cognitionem aliquam definitionis Ecclesiæ necessario supponit. Secundo declaratur familiari exemplo, quia non censetur aliquis opponi divi Augustini vel sancti Thomæ auctoritati, nisi quando aliquo modo scit in tali causa interponi, et nihilominus illi repugnat; ergo idem intelligendum est in præsenti. Quod recte declaratur ex etymologia *pertinacis,* quam tradit Isidorus, libro 10, sub littera P, nam, *pertinax idem est,* ait, *quod imprudenter tenens;* quod non dicitur nisi de illo qui, postquam cognovit magnam auctoritatem alterius, illi audet contradicere. Denique qui nullam habet notitiam auctoritatis, vel definitionis Ecclesiæ circa aliquam propositionem, etiamsi circa illam erret, potest habere voluntatem credendi Ecclesiæ in omnibus, quoties illi constiterit ejus auctoritatem intervenire; ergo potest ille non esse pertinax, quando illius notitiam non habet; et ideo Patres citati hanc pertinaciam declarant per modum electionis, in qua eligit aliquis proprium judicium potius quam Ecclesiæ, quæ electio extremorum cognitionem supponit.

13. *Cur aliqua notitia sufficiat, una ratio.* — Dixit autem *aliqua cognitio, vel notitia,* propter duo. Primo, quia aliquando potest aliquis errare, nesciens quid Ecclesia de tali re definierit, et nihilominus esse pertinax, nimirum, si talem errorem habeat cum affectu non relinquendi illum, etiamsi Ecclesiam aliud definiisse sciat; quia hæc voluntas opponitur voluntati parendi Ecclesiæ, et illius auctoritatem infallibilem excludit, seu non admittit; ergo ad pertinaciam sine dubio sufficit. Nihilominus tamen illa pertinacia non est sine aliqua notitia auctoritatis et definitionis Ecclesiæ, quamvis solum sub conditione illam homo sibi proponat, ut illi obediat vel repugnet; quæ propositio aliquam notitiam in intellectu supponit, sufficientem ad eligendum inter Ecclesiæ auctoritatem et propriam opinionem. Unde (ut hoc obiter notem) non satis erit quod aliquis sit paratus credere Ecclesiæ, si rationibus vel argumentis convincatur, nam illud non est credere auctoritati Ecclesiæ, quatenus divina est, sed quatenus humano modo persuadere potest; et ideo illa credulitas humana est, et non excedit voluntatem credendi alicui Doctori propter auctoritatem ejus; ideoque cum illa esse potest pertinacia contra Ecclesiam, ut est regula fidei.

14. *Altera ratio.* — Altera ratio ob quam dixi, *aliqua notitia sufficiens,* est, ut indicarem non esse necessarium quod aliquis persuadeatur et credat, hanc Ecclesiam habere tantam auctoritatem, ut illi tanquam infallibili regulæ sit credendum; nam hæretici hoc non credunt, et nihilominus in hoc ipso et in aliis pertinaces sunt, quia voluntarie ab Ecclesia recedunt, quæ illis sufficienter proposita est, ut illam tanquam veram Ecclesiam recipiant, præterquam quod Scripturas admittunt, in quibus hæc Ecclesia sufficienter manifestatur; notitia ergo sufficiens est illa, per quam ita proponitur Ecclesiæ auctoritas, ut obliget hominem ad credendum, et ipsam esse veram Ecclesiam, et veram etiam doctrinam quæ ex cathedra docetur; et eodem saltem modo necessaria est notitia definitionis Ecclesiæ, quia esto quis habeat sufficientem propositionem ejus, potest nolle credere esse definitionem, et nihilominus erit pertinax, quia jam habet sufficientem notitiam, quæ illum obliget ad credendum talem propositionem esse ab Ecclesia definitam. Et ita, ut existimo, satis est pertinacia declarata et explicata.

15. *Concluditur pro tertia sententia in n. 8.* — *Expenditur prima sententia in num. 3, adhibita distinctione ignorantiæ.* — Ex hoc fundamento, et doctrina satis confirmata, relinquitur tertia opinio supra proposita; magis tamen declarabitur inde inferendo quod de aliis opinionibus sentiendum sit. Et imprimis de ignorantia, cum qua prima opinio asserebat hæresim esse posse, omissa distinctione, qua utuntur aliqui ex illis auctoribus, aliter a nobis distinguendum est; breviter ergo dicimus hæresim cum aliqua ignorantia esse posse, non tamen ex ignorantia; et ideo, proprie et formaliter loquendo, peccatum hæresis non esse peccatum ignorantiæ, sed malitiæ, vel ex certa scientia. Ut hoc declarem, adverto ex vulgari doctrina D. Thomæ, et omnium, duplicem esse ignorantiam, concomitantem et antecedentem, ut omittam consequentem, quæ ad rem præsentem non refert; ignorantia *concomitans* dicitur illa, quæ simul est cum peccato vel alio actu voluntatis; non est tamen causa ejus, quia homo ita est affectus, ut quamvis sciret, idem vellet, ac facere; *antecedens* autem dicitur ignorantia, quæ est causa operis, quia sine illa non fieret.

16. *Ignorantia concomitans non excusat ab hæresi, etiamsi sit involuntaria.*—In præsenti ergo, si ignorantia sit tantum concomitans errorem circa fidem, non excusat ab hæresi,

quia tunc illa ignorantia talis est, ut secum admittat, imo requirat voluntatem non mutandi sententiam, etiamsi constet Ecclesiam aliud docere ; nam ab hac voluntate habet illa ignorantia, quod sit concomitans, et consequenter non est causa errandi, nec excludit contumaciam ; quod adeo verum est, ut habeat locum, etiamsi illa ignorantia sit involuntaria, quia etiamsi talis sit, non est causa errandi, nec excludit modum assentiendi pertinaciter contra Ecclesiæ auctoritatem. Unde a fortiori hoc verum est in qualibet alia ignorantia culpabili ; quin potius licet contingat opinionem esse veram, si cum eo affectu teneatur persistendi in illa, etiamsi Ecclesia contrarium definiat, incidetur in hæresim propter talem affectum.

17. *Antecedens excusat , esto non sit omnino talis.* — Erit autem ignorantia *antecedens,* quando homo non habet illum affectum, sed potius ita sentit, quia ignorat Ecclesiam contrarium docere, paratus actu vel habitu mutare sententiam, si constiterit contrariam esse sententiam Ecclesiæ, et tunc cessat pertinacia, ut ex dictis constat, et consequenter ille error non est hæresis, quæ sine pertinacia non committetur. Quæ ratio et resolutio procedit, etiamsi contingat talem ignorantiam non esse omnino antecedentem respectu voluntatis, sed esse aliquo modo voluntariam propter negligentiam culpabilem, quia etiam tunc procedit ratio facta, quod talis ignorantia excludit pertinaciam, quia cum illa non est voluntas resistendi Ecclesiæ, imo esse potest voluntas, seu præparatio animi, ad subjiciendum proprium judicium judicio Ecclesiæ. Neque oportet distinguere inter ignorantiam magis vel minus crassam, tum quia ratio facta in utraque procedit ; tum etiam quia illa distinctio secundum magis et minus tantum, non variat modum voluntarii ; præterquam quod non posset moraliter definiri quis gradus negligentiæ ad unum vel alium modum errandi sufficeret.

18. *Excusat denique affectata , dummodo non sit concomitans.* — Denique (quod magis est), etiamsi talis ignorantia sit affectata, si revera non sit concomitans, non sufficiet ad hæresim, ut tenent auctores omnes pro tertia sententia allegati. Erit autem talis, si quis directe nolit facere diligentiam ad sciendum quid doceat Ecclesia, ne cogatur mutare sententiam, vel solum propter difficultatem et laborem inquirendi veritatem ; tunc enim cum illa voluntate ignorandi vel non inquirendi stat voluntas obediendi Ecclesiæ, quoties de ejus definitione constiterit ; imo in primo casu hæc voluntas virtute includitur ; ideo enim talis persona vult nescire quid doceat Ecclesia, quia nullo modo vult ab illius sententia discedere ; ergo talis ignorantia etiam excludit pertinaciam, cujus etiam signum est, quia cum voluntate sic affecta stat vera fides, tam de aliis articulis , quam de hoc quod Ecclesia errare non potest in definitionibus fidei ; ergo signum est illam ignorantiam etiam affectatam ab hæresi excusare. Denique fieri potest ut id quod aliquis credit, non sit falsum in re, et tamen, si cum illa ignorantia et cum timore errandi credatur, erit grave peccatum, propter periculum cui se exponit, et tamen non erit hæresis, quia neque in effectu erratur, neque in affectu Ecclesiæ contradicitur ; ergo idem erit, etiamsi contingat credulitatem esse falsam, quia voluntas eadem est, et ab illa pendet culpa hæresis.

19. *Proxima doctrina universalis est, et exceptio Alens. et aliorum in num.* 8, *reducitur ad bonum sensum.* — Atque hæc doctrina formaliter sumpta, in omni materia fidei, etiamsi sint articuli fidei, locum habet, si vere in re ipsa talis ignorantia interveniat ; quia, illa supposita, rationes factæ æque procedunt, et varietas materiæ accidentalis est. Unde quando aliqui ex antiquis Theologis ab illa regula, *quod ignorantia excusat hæresim,* excipiunt articulos fidei, ut ex Alexand. Alens. supra in numero 8, citavi, et ex D. Thoma, Quodlibet. 3, art. 10., qui idem habet 1 ad Corinth. 11, lect. 4, et sequitur Directorium Inquisitorum supra, ideo excipiunt, quia supponunt non posse dari ignorantiam in hominibus christianis circa talem materiam fidei ; quod quidem regulariter accipiendum est, vel certe secundum præsumptionem Ecclesiæ, et in foro exteriori. Nam in interiori negari non potest quin possit aliquando hæc etiam pars materiæ fidei ab aliquo fideli in aliquo articulo, seu propositione definita , ignorari, ut supra etiam diximus, disput. 15, sect. 1, numero 10. Data ergo illa suppositione, non habet locum exceptio in foro interno, quia revera talis ignorantia etiam excusabit hæresim in conscientia, ut non amittatur fides, nec incurrantur censuræ ; in foro autem externo circa talem materiam, hæresis et pertinacia præsumetur, nisi magnis et vehementissimis conjecturis pertinacia purgetur.

20. *An ignorantia excusans ab hæresi sufficienter tollatur per Episcopi aut Inquisitorum instructionem. — Affirmant alii, Cardinalis, Bartol., Penn. — Alii negant.* — Solet autem hic quæri, quando aliquis hoc modo erravit per ignorantiam, quæ admonitio vel instructio sufficiat ut, si, ea non obstante, homo in suo errore persistat, hæreticus et pertinax esse incipiat. In hoc communis sententia jurisperitorum est, si homo ille a suo Episcopo, vel ab Inquisitoribus, aut ab hominibus doctis per eos deputatos instruatur, errorem suum esse contra definitionem Ecclesiæ, et nihilominus in sua sententia permaneat, id satis esse ut incipiat esse hæreticus, quia jam resistit Ecclesiæ. Ita Cardinalis, in Clement. 1 de Sum. Trinit.; Bartolus et alii, quos refert et sequitur Penn., in Direct., 1 part., comment. 26, ad quæst. 12; et Farinac., de Hæresi, quæst. 169, a num. 10. Nihilominus multi Theologi negant illam admonitionem Episcopi vel Inquisitoris sufficere, ut sit pertinax et hæreticus qui non acquiescit, sed in suo errore perseverat, quia, et Episcopus et alii particulares homines decipi possunt, et decipere; ergo etiamsi illis dicentibus et monentibus aliquid esse definitum ab Ecclesia, quispiam non credat, non erit hæreticus; ergo, quamvis persistat aliquis in sua opinione vel errore, quia non credit verum esse quod Episcopus, vel alius similis dicet, Ecclesiam, scilicet, contrarium definiisse, non erit pertinax, quia non repugnat definitioni Ecclesiæ, sed tantum non credit illi. Unde potest talis homo habere animum paratum ad credendum Ecclesiæ, si de illius definitione sibi constiterit. Ita sentiunt Can., lib. 12 de Locis, cap. 9, ad finem; Castro, l. 1 de Justa hæretic. punit, lib. 1, cap. 10, et alii, quos refert et sequitur Sancius, dicto lib. 2 Decalogi, cap. 7, num. 25.

21 *Judicium auctoris de parte affirmante. — De parte negativa. — In foro etiam animæ pars affirmativa locum habere potest.* — Possunt autem hæ sententiæ in concordiam reduci, si prima secundum præsumptionem, et in ordine ad forum Ecclesiæ et illius pœnas intelligatur; secunda vero, si secundum veritatem, et in ordine ad forum conscientiæ accipiatur; quod etiam insinuavit Cano, in loco citato, et prima quidem pars de foro Ecclesiæ certa mihi videtur, et conformis juri canonico, ut patet ex cap. *Absolvendam*, de Hæreticis. Et ratio reddi potest, quia negari non potest quin illud genus contumaciæ sit grave peccatum, et Ecclesiæ injuriosum. Unde licet demus non attingere rigorem hæresis, nihilominus et dignum est ecclesiastica pœna, et magnum indicium ad præsumendam hæresim. Altera vero pars, de veritate et de foro conscientiæ, non videtur mihi absolute vera; distinguere enim oportet an modus admonitionis sit sufficiens ad obligandum, ut verum esse credatur quod proponitur, non solum ut ab hominibus sua auctoritate dictum, sed ut definitum ab Ecclesia auctoritate divina, ita ut et auctoritas Ecclesiæ, et definitio ejus circa talem materiam sufficienter proponantur, tanquam evidenter credibiles; si ergo instructio et propositio non fuerit hoc modo sufficiens, tunc locum habebit quod posteriores auctores docent, ex illo principio generali supra tradito, quod ad credendum necessaria est sufficiens propositio objecti credibilis. At vero si admonitio et instructio sit hoc modo sufficiens, sine dubio erit pertinax et hæreticus qui restiterit, etiamsi dicat se non credere talem propositionem, quia non credit esse definitam ab Ecclesia, quia in hoc ipso pertinax est, cum illud sufficienter proponatur; alias nullus esset hæreticus pertinax, quia omnes negant veritates contrarias suis erroribus esse definitas a vera Ecclesia, vel a Concilio, aut Pontifice habente infallibilem auctoritatem; sicut ergo, respectu Dei, ad pertinaciam non est necessarium ut aliquis credat aliquid esse dictum a Deo, et nihilominus esse falsum, sed satis est ut credat esse falsum, quod sibi sufficienter proponitur ut dictum a Deo, ita dicendum est respectu Ecclesiæ, quæ in hoc negotio habet vicem Dei, et seipsam sufficienter proponit, et ut veram Ecclesiam, et ut hoc vel illud definientem; quia ergo admonitio et instructio, quæ ab Episcopis vel Inquisitoribus ordinarie fit, sufficiens est, tum quia magno consilio, et doctrina fit, tum etiam quia ordinarie est de rebus jam definitis, et in Ecclesia catholica communiter receptis, ideo prima sententia recte explicata etiam in foro animæ locum habet.

22. *Concluditur jam contra primam sententiam. — Vasquez et Sanchez se opponere videntur. — Explicantur.* — Atque ex his quæ de ignorantia diximus, colligitur ad hæresim non satis esse voluntarium omnino indirectum, sed necessarium esse voluntarium aliquo modo directum, quo aliquis amplectatur errorem contra auctoritatem Ecclesiæ. Probatur, quia voluntarium ex certa scientia, seu notitia

sufficiente, est aliquo modo directum, ut ex 1. 2. suppono; sed ostensum est ad hæresim necessarium esse habere aliquam notitiam definitionis Ecclesiæ; ergo est etiam necessarium ut sit aliquo modo directe voluntaria. Huic autem assertioni repugnare videtur Vasquez supra, quem sequitur Sanc.; dicunt enim non esse necessarium ut hæreticus directe velit Ecclesiæ contradicere, quia non oportet ut hoc intendat, nam ex quocumque motivo pertinaciter erret, erit hæreticus, ut aperte docet Augustinus, libro de Utilitate credendi, in principio. Sed forte aliter quam nos vocabulis utuntur; aliud enim est aliquid formaliter intendere, aliud vero aliquid directe velle solum materialiter. In præsenti ergo fatemur, ad hæresim non esse necessarium formaliter intendere contradicere Ecclesiæ, et, ut ita dicam, duci spiritu contradictionis, et in hoc recte dicunt dicti auctores; nihilominus tamen necesse est materialiter directe velle illam contradictionem, sicut qui vult tenere aliquam opinionem, quam scit esse contra D. Thomam, directe vult opinari contra illum, etiamsi id non faciat ad illi contradicendum; vel sicut is qui vult accedere ad unum terminum, sciens non posse id facere, nisi recedat ab alio, satis directe vult recedere a tali termino, quamvis id formaliter non intendat; ita ergo est in præsenti, et hoc probat ratio facta.

23. *Concluditur etiam contra secundam sententiam in num. 7.— Ad locum Pauli in eodem n. 7.*— Ultimo ex dictis concluditur, ad committendum peccatum hæresis non esse necessariam temporis durationem, ut secunda sententia dicebat. Probatur, quia pertinacia necessaria ad hæresim in voluntate consistit, supposita notitia intellectus, ut declaravi; sed illa voluntas cum tali notitia in momento consummatur; ergo statim committitur hæresis : sicut e contrario fides in momento concipitur, quia voluntas credendi in momento habetur, et sufficit ad statim credendum. Præterea nulla certa duratio posset cum fundamento determinari; ergo nulla etiam potest cum fundamento requiri. Tandem, quia ad pertinaciam hæresis non est necessaria admonitio exterior, ut illa opinio supponere videbatur, quia potest hæresis dari pure mentalis; imo omnis externa hæresis prius in mente consummatur; ergo ad illam sufficit monitio interna, quæ fit per illam notitiam quæ de Ecclesia supponitur; ergo voluntas quæ ad illam sequitur, si sit sufficienter libera, ad culpam hæresis sufficit absque alia mora. Unde non faciunt ad rem verba Pauli: *Hæreticum post primam et secundam admonitionem devita,* quia ibi agit de admonitione exteriori necessaria ad vitandum hæreticum, non ad illum constituendum; imo hoc ipsum in eisdem verbis innuitur, scilicet, posse esse jam hæreticum qui moneri incipit. Et ita responsum est ad fundamentum illius secundæ sententiæ; de argumentis autem primæ, aliquid dicendum superest.

24. *Ad primum in num. 4.— Melior responsio Torrensis et Vasquii.— Notatio pro ipsa.— Formaliter jam satisfit argumento.*— Primum argumentum primæ opinionis petit quomodo distinguantur hæresis, et error indirecte tantum voluntarius respectu auctoritatis Ecclesiæ, per culpabilem ignorantiam ejus. In quo aliqui concedunt non distingui specie, sed tanquam perfectum et imperfectum in eadem specie, convicti illo primo argumento, quod ita contingat in aliis peccatis externis. Et nihilominus respondent hæresim significare illud peccatum, ut omnino perfectum in illa specie, et ideo, absolute loquendo, errorem per ignorantiam culpabilem non esse hæresim; qui modus dicendi probabilis est, et in rigore argumento satisfacit. Mihi vero contraria sententia magis placet, quam docuit Torres, de Trinitate, q. 32, art. 4, tertia parte Commentar., in quadam solutione ad tertium, quamvis paulo post dicat illud peccatum erroris ex ignorantia vincibili reduci ad hæresim. Cur enim reducetur, si ab ipso specie differt? Constantius illam sententiam sequitur Vasquez, disp. 126, cap. 2 et 3. Ratio vero distinctionis est, quam supra tradidimus, disp. 16, sect. 1, explicando differentiam inter peccatum ignorantiæ in materia fidei, et peccatum infidelitatis positivæ; quia primum non opponitur formaliter divinæ auctoritati, sed obligationi sciendi; secundum autem primæ veritati opponitur, et ideo etiam ibidem diximus peccatum omissionis et commissionis in hac materia specie differre. Ita ergo differunt in præsenti ille error ex ignorantia, et hæresis, quia primum non opponitur directe auctoritati Ecclesiæ, sed obligationi sciendi; secundum autem directe opponitur ejus auctoritati, ut explicatum est; et ideo ille error non est infidelitas, hæresis autem infidelitas est. Quod etiam ex eo confirmatur, quia ille error non excludit fidem, quam hæresis omnino destruit, utpote primæ veritati et auctoritati opposita. Denique com-

parantur illa peccata, sicut omissio et commissio in materia fidei : nam hæresis aperte est peccatum commissionis ; error autem ille, licet sit actus positivus, et ex ea parte videatur commissio, illud est quasi materialiter ; nam tota malitia, quam habet, omissionis est, quia solum ratione ignorantiæ malus est. Unde ad argumentum respondetur, quamvis ignorantia non soleat efficere diversitatem specificam in peccatis, quando solum variat modum voluntarii, quia hoc non pertinet ad formalitatem et speciem peccati, sed ad modum qui se tenet ex parte operantis, nihilominus quando ignorantia occultat objectum a quo peccatum accipit suam propriam rationem, tunc posse mutare speciem peccati, et ita est in præsenti ; nam ignorantia definitionis seu propositionis Ecclesiæ occultat proprium objectum hæresis, et facit ut error non sit auctoritati Ecclesiæ contrarius formaliter, et in voluntate operantis, et ideo impedit speciem hæresis, et in specie ignorantiæ peccatum relinquit.

25. *Ad secundum argumentum in num.* 5. — *Ad tertium ibid.* — *Ad quartum.* — Ad secundum de ignorantia hæreticorum, responsio patet ex dictis. Concedimus enim hæresim simul esse posse cum aliqua ignorantia ; nam ipsa etiam est quædam ignorantia pravæ dispositionis. Solum ergo dicimus hæresim esse non posse ex ignorantia, et specialiter ex illa quæ notitiam auctoritatis et definitionis Ecclesiæ excludit, contra quod, argumentum factum non procedit. Tertium etiam argumentum, de comparatione ad alias infidelitates, difficultatem non habet. Distinguendum enim est de infidelitate tantum privativa, etiam per ignorantiam culpabilem, et de infidelitate contraria. Nam de prima verum est esse posse sine pertinacia, per carentiam totius fidei ; quia hoc totum pertinet ad peccatum omissionis, et ideo inde non potest sumi argumentum ad peccatum hæresis. At vero infidelitas contraria semper requirit pertinaciam, quia non est sine aliqua notitia fidei, saltem per sufficientem propositionem, et ita potius inde retorquetur argumentum, quia hæresis est infidelitas contraria fidei. Quartum argumentum sumebatur ex comparatione inter fidem et charitatem, et inter peccatum mortale, ut oppositum charitati, et errorem per ignorantiam, ut oppositum fidei. Negamus autem comparationem et similitudinem, quia non omne peccatum mortale est formale odium Dei charitati contrarium, sed satis est quod sit virtuale odium ; hæresis autem dicit peccatum formaliter contrarium fidei, quod non habet error per ignorantiam commissus. Deinde peccatum mortale excludit charitatem solum demeritorie, etiamsi non sit illi formaliter contrarium ; error autem per ignorantiam, etiamsi contingat esse peccatum mortale, et excludat charitatem, fidem non destruit, quia non evertit formale objectum ejus, neque illi contrarie opponitur, quod ad rationem hæresis necessarium est.

26. *Ad quintum in num.* 6. — *Ad sextum ibid., de protestatione hæresis.* — Quintum argumentum specialiter procedebat de ignorantia affectata ; ad quod respondetur imprimis hanc ignorantiam esse posse sine pertinacia, et cum voluntate credendi Ecclesiæ, si de ipsius definitione constaret, ut satis explicuimus n. 18, et ideo tunc talem ignorantiam excusare hæresim, quia occultat objectum ejus. Unde talis ignorantia augebit quidem in eo casu peccatum voluntarii erroris, non tamen illud transferet in speciem hæresis. Denique ultimum argumentum postulabat materiam de protestatione parendi Ecclesiæ, an excuset hæresim, de qua peculiarem tractatum fecit Gerson, alphab. 14, a littera M, et disputant late jurisperiti, ut videre est in Simanc., titulo 255 ; et Penna, in Direct., comment. 26, 1 p. Verumtamen protestatio, de qua ibi tractant, solum est exterior, et ita definiunt esse confessionem exterius factam, ad protestandum quid aliquis interius sentiat, cum hoc vel illud loquitur, et ad præcavendam suspicionem hæresis vel pertinaciæ, si fortasse in sermone errare contingat, ut sumitur ex Hieronymo in expositione Symboli, quam supra citavi, et habetur in cap. *Hæc est fides*, 24, q. 1 ; talis autem protestatio per se et in foro Dei non excusat hæresim nisi quatenus fuerit conformis voluntati interiori. Nam si vere procedat ex voluntate parendi Ecclesiæ, excusat, vel potius est signum non commissæ hæresis ; nam voluntas ipsa est quæ impedit hæresim, excludendo pertinaciam. Et hinc etiam excusat in foro externo, et constat ex cap. *Damnamus* citato, nisi aliunde appareat talem protestationem fuisse fictam, quod indiciis et conjecturis a judicibus fidei perpendendum est, ut tractant dicti jurisperiti.

SECTIO IV.

Utrum peccatum hæresis per judicium erroneum intellectus consummetur.

1. *Arguitur.* — *Primo.* — *Secundo.* — *Tertio* — *Quarto.* — Sicut fides præter voluntatem in intellectu existit, et in eo consummatur, ita hæresis præter voluntatem defectum aliquem ponit in intellectu; de hoc ergo defectu declarandum superest, quis et qualis sit, et præcipue an in aliquo judicio falso consistat. Et prima ratio dubitandi esse potest, quia dubitatio in fide hæresis est, juxta commune dogma : *Dubius in fide infidelis est*, quod habetur in capite 1 de Hæreticis; non est autem infidelis in alia specie infidelitatis, nisi hæresis. At vero dubitatio non includit judicium erroneum; nam qui dubitat, neutrum judicat; ergo committitur hæresis sine judicio erroneo. Secundo facit dubitationem argumentum superius tactum de peccante in materia fidei, per conscientiam erroneam; nam ille potest judicare verum, putans esse contra auctoritatem Ecclesiæ; erit ergo hæreticus sine judicio erroneo. Tertio, qui se exponit periculo morali incidendi in hæresim, nimium communicando cum hæreticis, vel nimis libere opinando in rebus divinis, novas et temerarias sententias inducendo aut sequendo, is plane incidit in hæresis culpam, priusquam per intellectum aliquid contra fidem credat; ergo habet hæresim sine judicio falso contra fidem, ac proinde tale judicium non est de ratione hæresis. Consequentia videtur clara, et antecedens probatur ex illo principio : *Qui amat periculum peribit in illo.* Unde colligunt Theologi eum, qui se exponit morali periculo alicujus peccati, jam committere illud. Quarto, est simile argumentum; nam is, qui interius non discedens a fide, errores prædicat, et alios in hæresim inducit, vere committit culpam hæresis, cum tamen in suo intellectu judicium erroneum non habeat; ergo hoc judicium non est de ratione hæresis; consequentia jam est probata, et antecedens patet, quia qui est causa alicujus peccati, malitiam illius contrahit.

2. *Prima assertio affirmativa et certa probatur auctoritate.* — Nihilominus absolute dicendum est primo, propriam hæresim in aliquo erroneo judicio intellectus consummari; hæc assertio certa est, et communis Theologorum; docet eam D. Thomas 2. 2, q. 11, art. 1 et 2, ubi docet hæreticum esse, qui, cum profiteatur se credere in Christum, ejus dogmata corrumpit, quod non fit sine judicio erroneo; ergo sentit hoc esse necessarium ad hæresim; nam hæresis est quæ hæreticum constituit. Idem habent reliqui Theologi in 4, d. 13, ubi specialiter Richardus, art. 5, q. 1, dicit hæreticum esse, qui circa fidem per intellectum errat, et late probat Joann. Arbor., lib. 8 Theosoph., cap. 10. Idem docent communiter Canonistæ in cap. *Firmiter*, de Summa Trinit.; et Archidiac., in cap. *Quicumque*, de Hæreticis, in 6, et alii quos referunt et sequuntur Rojas, singulari 73; et Simanc., titulo 30 et 31. Sumitur ex Patribus, nam Augustinus, lib. de Utilitate credendi, initio, dicit hæreticum esse, *qui temporalis commodi gratia novas et falsas opiniones gignit vel sequitur*, utique in materia fidei; habetur in cap. *Hæreticus*, 24, quæstione 3; et in lib. 4 de Baptismo, c. 16, ubi ad hæresim postulat contradicere doctrinæ Ecclesiæ cognitæ, quod sine judicio erroneo non fit; et similiter in cap. *Hæc est fides*, 24, quæst. 3, hæreticus dicitur, qui corrumpit dogmata fidei, quod etiam habet Hieronymus ad Tit. 3, dicens hæresim continere perversum dogma; et fere idem habet Origenes citat. sect. præced., n. 10, circa eadem verba Pauli. Eadem est sententia Cypriani, epist. 76, et Irenæi, lib. 3 contra Hæreses, c. 2, ubi hæresim, hac ratione, fictionem contra veritatem vocat. Et Tertullianus, lib. 1 contr. Marcion., cap. 1, dicit hæreticum esse, *qui deserto quod prius erat, id sibi eligit quod antea non erat*, per quæ verba falsum judicium aperte describit; et ideo Gregorius, in Pastorali, p. 3, c. 25, dicit hæreticum habere intellectum depravatum; ac denique favet Paulus, Act. 20, ubi tacite describit hæreticos, quod sint lupi rapaces, loquentes perversa, id est falsa dogmata, ut abducant discipulos post se.

3. *Probatur etiam ratione.* — Ratione probatur assertio, primo deducendo illam ex dictis; nam ad hæresim requiritur voluntas prava; malitia autem hujus voluntatis non consummatur in sola voluntate, sed sumitur ex actu intellectus, quem habet pro objecto et pro effectu; ergo peccatum, quod tali voluntate committitur, in intellectu consummatur; nam ille actus intellectus, circa quem talis voluntas versatur, comparatur ad ipsam, sicut actus externus ad internum, vel sicut actus imperatus ad imperantem. Omne autem pec-

catum, quod exterius committitur, et per voluntatem imperatur, in ipso actu exteriori consummatur, ut homicidium in hominis occisione, furtum in ablatione rei alienæ, et sic de aliis; ergo similiter hæresis consummatur in intellectu; non consummatur autem nisi in judicio erroneo; ergo illud est de ratione hæresis consummatæ. Secundo, declaratur idem a contrario, scilicet a fide, cui hæresis opponitur; nam fides, licet initium habeat a voluntate, consummatur in intellectu per assensum, seu judicium veritatis; hæresis autem opponitur fidei, non tantum privative, sed contrarie, ut dictum est; ergo hæresis, licet inchoetur in voluntate, consummatur in intellectu per aliquem actum fidei assensui contrarium, qui esse non potest nisi assensus, seu judicium falsum. Tertio, aliæ infidelitates paganismi vel judaismi consistunt in erroribus intellectus; ergo etiam hæresis; nam continentur sub eodem genere positivæ infidelitatis. Denique hac ratione diximus propositionem hæreticam esse propriam materiam hæresis, quia est objectum illius judicii, in quo hæresis consummatur. Et ex solutionibus argumentorum hoc magis declarabitur et probabitur.

4. *Secunda assertio.* — Addendum secundo est, licet peccatum hæresis, quoad substantiam, ut sic dicam, in intellectu a voluntate moto consummetur, nihilominus etiam extendi ad exteriora signa per verba vel actiones, et tunc alio modo consummari quoad Ecclesiam, seu alios homines, vel quoad professionem talis falsæ fidei. Hæc assertio fere ex terminis manifesta est, et declarari potest ex dictis supra de fide; diximus enim præter voluntatem credendi, et assensum, in quibus substantia fidei consistit, dari etiam confessionem fidei, quæ signis vel actionibus exterioribus fit, et necessaria est ad salutem, ut dixit Paulus ad Roman. decimo. Ita ergo in hæresi, præter pertinaciam, et judicium erroneum, addi solet exterior professio hæresis, quæ suam etiam habet malitiam, et damnationem auget quoad Deum; ad pœnas autem Ecclesiæ incurrendas necessaria est, ut infra videbimus.

5. *Divisio hæresis ex prima et secunda assertione resultans, in internam et externam.* — Atque hinc solent auctores duplicem hæresim distinguere: unam mere internam, quam mentalem vocant, aliam externam. Prima est, quæ in voluntate et intellectu consummatur, exterius vero per nulla sensibilia signa manifestatur. Nam licet dixerimus assensum intellectus comparari ad actum voluntatis, tanquam actum externum ad internum, secundum quamdam proportionem, nihilominus comparando hæresim intellectus ad exteriora signa, dicitur et est peccatum internum et mentale, quia in mente manet, et hominum cognitioni non subjacet; hæresis ergo externa dicitur illa, quæ per actiones et signa sensibilia sufficienter ostenditur; quæ autem sint ista signa, et quando sufficiant ad constituendam hæresim externam, dicam commodius infra, tractando de excommunicatione quæ propter hæresim incurritur.

6. *Hæresis pure externa vera hæresis non est.* — Nunc solum adverto hanc hæresim externam solere subdistingui; nam quædam est conjuncta internæ, et ab illa procedens, et hæc sola est vera hæresis externa, quia est verum signum internæ, a qua habet et malitiam, et propriam hæresis denominationem, et ideo per illam solam pœnæ hæreticorum incurruntur, ut postea dicetur. Alia vero hæresis dicitur pure externa, quia externis quidem signis exhibetur; re tamen vera non procedit ab hæresi animo concepta, sed est tantum falsum et apparens signum; et propterea hæc non est vera, sed ficta hæresis, et per illam in rigore non incurruntur hæreticorum pœnæ, ut superiori disputatione 3, sect. 6, probavi.

7. *Objectio ex proloquio Hieronymi contra proxime dicta. — Responsio Cani non satisfacit. — Expositio proloquii adducta a Bannesio in se vera. — Non tamen ad mentem Hieronymi. — Verificatur proloquium dupliciter.* — Objici vero potest contra hanc posteriorem partem illud vulgatum dictum, Hieronymo attributum: *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis*; et quod similiter scripsit Gregorius, libro primo epistolar., capite vigesimo quarto: *Incauta locutio in errorem pertrahit.* Nam inde sequi videtur ad hæresim sufficere voluntatem proferendi exterius verba hæretica. Ad hoc Cano, 12 de Locis, capite nono, ad tertium, imprimis negat illud dictum esse Hieronymi, sed Magistri Sentent., insinuans facile posse negari. Verumtamen Magist., in 4, distinctione 13, in fine, non de suo profert illam sententiam, sed ex Hieronymo, et ita illam acceptat D. Thomas, dict. quæstione 11, articulo 2. Unde licet ego apud Hieronymum illam non invenerim, verisimile est fuisse in aliquo opere ejus, quod nunc non habemus. Unde admittendo illam, respondet

Cano intelligendam esse quoad suspicionem vel præsumptionem hæresis; sed hoc parum esse videtur, quia incurrere suspicionem, vel præsumptionem, non est incurrere hæresim, præsertim quia illi Patres, non ut jurisperiti, sed ut Theologi loquuntur. Et ideo addit Bannes, in dict. articulo secundo, tunc per inordinata verba incurri hæresim, quando certa verba sunt approbata et præscripta ab Ecclesia, et aliquis ea despicit, et alia et contraria introducit; ut verbi gratia, in verbo *transubstantiationis*, quod nunc rejiciunt Lutherani, et in voce *consubstantialitatis*, quam olim Arriani nolebant admittere. Et rationem reddit, quia Ecclesia non solum habet auctoritatem infallibilem ad res definiendas, sed etiam ad illas proponendas sub certis et præscriptis verbis, quia ita expedit ad unitatem fidei, et conformitatem in confessione ejus, ut schismata vitentur; quæ doctrina mihi placet, eamque dictus auctor aliis testimoniis et conjecturis confirmat. Existimo tamen non fuisse hunc sensum illius dicti; tum quia est nimis limitatus et reconditus; tum etiam quia si in eo casu aliqua incurritur hæresis, non est propter inordinatam locutionem, sed propter judicium auctoritati Ecclesiæ contrarium, ut dictus auctor fatetur. Duobus ergo modis potest illud dictum verificari : primo, respectu aliorum, quia qui inordinate loquitur de rebus fidei, occasionem aliis præbet concipiendi hæresim et in illam incurrendi; et hoc modo exposuit dictum illud divus Thomas supra, exponique etiam potest divus Gregorius in cit. cap. vigesimo quarto, pro quo fortasse Magister Hieronymum citavit, memoria labente Secundo, respectu ipsiusmet loquentis; et sic intelligendum est, non quod ipsa prolatio verborum sine sensu interno sit hæresis; hoc enim falsum est, ut dixi, et docet expresse Hilarius, l. 1 et 8 de Trinit., quem Magister etiam supra refert, et sumitur etiam ex Hieronymo, epistola 50 ad Damas., de nomine *Hypostasis;* sed interpretandum est per occasionem; nam, sicut alibi dicitur: *Qui spernit modica, paulatim decidet*, utique in graviora, ita qui temere et inordinate loquitur, in periculo versatur incidendi in hæresim.

8. *Circa primum argumentum in n.* 1 : *an deliberatum dubium in fide sit hæresis. — Negat Sanchez, referens alios. — Moderamen Sancii.* — Respondendum superest ad argumenta initio posita, quorum primum grave postulat dubium, an dubitatio deliberata in fide sit hæresis. Dico *deliberata*, quia si sit per subitaneum motum, et sine consensu voluntatis, imo si sit sine contumacia, non est hæresis, ut ex dictis patet; et ideo omnes auctores consulunt, ut isti motus despiciantur et abjiciantur sine ulla animi perturbatione, quia nullus in eis est scrupulus, et hoc modo facilius vitantur. Dubium ergo est de illa dubitatione, quæ cum plena libertate et pertinacia admittitur. In quo puncto Cano supra, ad quartum, negat absolute hujusmodi dubitationem etiam cum pertinacia esse hæresim; illum sequitur Sancius, lib. 2 Decalog., cap. 7, num. 12, et citat Bannes, dict. art. 2, qui mea sententia contrarium docet; refert etiam Patrem Sa, in Sum., verbo *Hæresis*, sed loquitur de dubitatione non pertinaci. Denique refert Vasquez, in 1. 2, distinct. 65, cap. 1, num. 4, qui aliquid innuit, sed aliud agens, et punctum non disputans; non audet autem Sancius dicere nullam dubitationem pertinacem in fide hæresim esse; et ideo duplicem dubitationem distinguit : una est per positivum actum intellectus, quasi reflexum, quo aliquis deliberate judicat propositionem fidei, de qua cogitat, esse dubiam, et tale dubium fatetur esse hæresim, hominemque illum hæreticum esse, quod certissimum est, ut infra probabitur. Alius modus dubitandi esse potest, juxta hos auctores, per solam suspensionem omnis assensus, vel judicii intellectus, tam falsi quam veri, quia in rigore ad rationem dubitationis nihil aliud necessarium est. Unde solent Theologi distinguere dubium negativum a positivo; non videtur autem posse negativum dubium, nisi per suspensionem omnis actus, explicari. De hoc ergo dubio, etiam cum pertinacia concepto, aiunt dicti auctores non esse hæresim, quamvis fateantur esse gravem peccatum, expellens totam fidem, ac subinde esse aliquam infidelitatem; addunt tamen esse privativam, non positivam, et ideo non esse hæresim, neque sufficere ad pœnas hæreticorum incurrendas.

9. *Primum fundamentum prædictæ sententiæ.* — *Secundum.* — *Tertium.* — Fundamentum eorum solum est illud tactum in primo argumento, num. 1, quia qui dubitat illo modo, nondum errat; ergo non est hæreticus, quia ille tantum qui in fide errat, hæreticus censetur, ut ex Patribus a nobis probatum est. Secundo, hæresis est contraria fidei; dubitatio non est contraria; ergo non est hæresis. Probatur minor, quia fides consistit in

assensu veritatis, illi ergo solum opponitur contrariæ assensus falsitatis : dubitatio autem neutrum assensum habet, sed in medio est quasi pendens ; ergo non est contraria fidei. Tertio, quia alias qui assensu opinativo crederet rem fidei, hæresim committeret, quod videtur absurdum ; et sequela patet, quia opinio intrinsece includit formidinem, quæ est quoddam dubitationis genus ; ergo si omnis qui dubitat circa rem fidei hæreticus est, sic opinans hæreticus est.

10. *Auctoris resolutio receptissima. — Probatur primo Pontificibus.*—Nihilominus absolute dicendum censeo, omnem dubitationem deliberatam et pertinacem in materia fidei, et in homine christiano, esse hæresim. Hæc est receptissima sententia, quæ sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæstione 2, art. 4, et 2. 2, quæstione 11, art. 1 et 2, ubi expositores consentiunt, Cajetanus, Arag., Bannes et Valentia; idem tenent Gabriel, in 4, distinctione 13, art. 1, notab. 3 ; et 3, distinct. 23, quæstione 2, art. 1, versus finem ; Adrian., Quodlibet. 2, quæstione 1, circa principium. Castr. late, dict. lib. 1 de Justa hæret. pun., cap. 7 et 9, et lib. 1 Adversus hæreses, cap. 10 ; Corduba, dicta quæst. 17, § 7 ; et Torr., dicto art. 4, in 3 p. Commentarii ; consentiunt communiter Canonistæ, in cap. 1 de Hæret., quos refert et sequitur Penna, in Direct., 2 part., comment, 1, conclusione 5 ; et Turrec., lib. 4 Sum., 2 p., cap. 12. Denique conveniunt etiam Summistæ, Angel., Sylv. et alii, verbo *Hæresis ;* Tolet., lib. 4 Sum., c. 4, et circa bull. Cœnæ, cens. 1, n. 6 ; et Azor., in 1 tomo Institut., lib. 8, cap. 9, quæst. 5 et 6, ex quibus auctoribus quidam absolute et indistincte loquuntur; alii declarant in particulari, etiam de dubitatione, per quam intellectus manet suspensus, et firmiter credere non audet. Probatur autem primo ex dicto capite primo de Hæret., dicente : *Dubius in fide infidelis est,* quod ibi ex Stephano Papa refertur. Habetur autem apud Xistum I, in epistola 1 Decretali, et in Julio I, epist. 2, seu rescripto ad Orientales, capite 11 ; ergo Christianus dubitans in fide, infidelis est ; ergo est hæreticus. Probatur consequentia, quia in homine christiano non habet locum infidelitas privativa, cum non inveniatur, nisi in eo qui nihil credit; Christianus autem dubitans in uno articulo, alios credit; ergo ejus infidelitas est contraria : ergo est hæresis.

11. *Effugia varia occluduntur.* — Respondent aliqui ibi non esse sermonem de infidelitate opposita fidei Theologicæ, sed de infidelitate morali, veritati contraria. At profecto Gregorius IX, qui verba illa posuit sub titulo *De hæreticis*, non ita illa intellexit, sed de infidelitate quæ fidem catholicam tollit, et sine dubio de hac fide ibi est sermo, cum dicitur, *fidem debere omnia opera antecedere,* et de eadem subditur, *fidem ignorare, qui dubitat.* Alii exponunt de præsumptione tantum ; sed certe prædicti Pontifices non dicunt hujusmodi præsumi, sed esse infidelem, præsertim quia talis præsumptio non potest sumi, nisi ex actibus externis dubitationem ostendentibus ; quando autem dubitatio tanta est, ut etiam exterius prodeat, evidens est non posse esse sine hæresi, ut ex sequentibus patebit. Denique alii limitant textum illum ad quædam dubia, scilicet, quæ includunt judicium incertitudinis ; sed hoc etiam est contra generalem regulam jurisperitorum, quod, *ubi jus non distinguit, nec nos distinguere debemus,* nisi cogente alio textu, vel evidenti ratione ; hic autem ostendam nullam esse, et distinctionem supra datam non posse subsistere.

12. *Accedunt Patres alii. — Non recte occurrunt adversarii.*—Confirmatur hæc veritas ex Clement. prima de Summ. Trinit., § *Porro,* ubi hæretici dicuntur, tam qui negant animam esse immortalem, quam qui de illa veritate dubitant : eadem autem ratio est de quacumque alia catholica veritate. Idemque confirmat id quod Augustinus ait, libro octavo de Trinitate, cap. 5 : *Salva fidei veritate, dici posse, fortasse Virginem talem faciem habuisse, non tamen posse, salva fide Catholica dici : Forte de Virgine natus est Christus ;* quia verbum *forte,* quod dubitationis est, fidei catholicæ repugnat ; cui consonat illud Bernard., libro 5 ad Eugen., de Considerat., cap. 2 : *Fides ambiguum non habet ; et si habet, fides non est ;* et Hugo Victor., lib. 1 de Sacr., parte 10, capite 2 : *Ubi dubitatio est, fides non est.* Hæc vero omnia exponi possunt a dictis auctoribus de illa dubitatione, quæ includit judicium incertitudinis positivum, et quasi reflexum. Ego vero assero, sine tali judicio vel alio æquivalente, non posse esse veram dubitationem, et ideo quandocumque vera est dubitatio, non esse sine errore aliquo, et consequenter, si accedat pertinacia, esse hæresim.

13. *Probatur deinde ratione.* — Ratione igitur hoc declaro, et datam resolutionem probo, quia non omnis qui suspendit assensum utriusque partis, de veritate dubitat : ergo

ad dubium necessarium est ut talis suspensio oriatur ex aliqua cognitione, per quam motiva proposita ad credendum hoc vel contrarium, insufficientia existimentur; sed Christianus habens talem existimationem de veritate fidei, eo ipso errat in fide; ergo si id faciat cum pertinacia, hæreticus est. Antecedens videtur per se manifestum; quia quotiescumque intellectus non necessitatur ad assensum, potest homo pro sua libertate illum suspendere, non quia dubitet, sed quia vult fortasse de aliis rebus dubitare, aut cogitare, aut pro tunc omnino ab actu cessare. Alias qui non eliceret actum fidei quotiescumque aliqua propositio menti occurrit, et dubitaret, et graviter peccaret, quod est absurdum; ergo non omnis suspensio actus fidei est dubitatio; aliquid ergo aliud addendum est. Unde probatur prima consequentia, quia nihil aliud cogitari potest in tali suspensione necessarium, nisi, quod procedat ex insufficientia motivi cognita et consequenter judicata ab eo qui dubitat; vel si quis aliud requirat, oportet ut illud declaret : mihi enim profecto non occurrit, et ex re ipsa videtur hoc manifestum, nam qui dubitat, non alia ratione dubitat, nisi quia sufficientem rationem ad assentiendum non invenit; ergo, ut dubitet rationali et libero modo, prout nunc loquimur, necesse est ut cognoscat illam insufficientiam motivi, et in sua mente talem illam reputet; ergo vera dubitatio talem dispositionem in intellectu requirit. Hæc autem existimatio seu cognitio falsa est; unde non habetur sine aliquo judicio erroneo, quia judicare nihil aliud est quam cognoscere aliquid tale esse vel non esse; ergo talis dubitatio includit judicium erroneum in fide, ac proinde non est sine hæresi.

14. *Confirmatur. — Cani evasio manifeste falsa.* — Et confirmatur simpliciter, et ad hominem, quia sic dubitans amittit habitum fidei infusæ; ergo est hæreticus; ergo illa dubitatio est hæresis. Antecedens admittunt Cano, et alii auctores contrariæ sententiæ, et merito; quia sic dubitans est indispositus ad credendum aliquid de fide catholica, sicut oportet, id est, certo et firmiter, juxta illud Symboli Athanasii : *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus non esse poterit ;* qui autem de uno dubitat, necesse est ut de omnibus dubitet, quia non est major ratio certitudinis in uno quam in alio; sicut qui unum negat, virtute omnia negat, quia non est major ratio credendi unum quam aliud, ac propterea totam fidem amittit; idem ergo est in dubitante. Prima vero consequentia probatur, quia ille est infidelis; et non paganus nec Judæus; ergo est hæreticus, quia non est alia species infidelium. Respondet Cano illum esse infidelem privative, non contrarie, et ideo sub illis speciebus non contineri. Sed hoc videtur manifeste falsum, quia nemo est infidelis privative, nisi qui nihil credit, vel omnia ignorat culpabiliter; nam qui fidem Christi habet, licet aliquid non credat propter ignorantiam culpabilem, non est infidelis, ut supra dictum est; at vero iste qui de uno articulo dubitat, aliorum fidem retinet, quantum ad assensum, et voluntatem credendi; ergo non potest dici infidelis privative; et præterea sola privatio assensus circa unum articulum non est sufficiens dispositio ad tollendam totam fidem, nisi intercedat aliqua dispositio contraria certitudini totius fidei, ut jam probavi et declaravi; ergo ut ille sit infidelis, necesse est ut non tantum privative, sed etiam contrarie talis sit; est ergo hæreticus, et consequenter ipsa dubitatio est hæresis, quia hæreticus ab hæresi denominatur, ut sectione sequenti dicam. (Vide supra dicta, disp. 16, sect. 1.)

15. *Ad primum fundamentum in num. 9. — Ad secundum ibid.* — Atque ita responsum est ad principale fundamentum contrariæ sententiæ, quia jam declaratum est quomodo vera dubitatio non est sine aliquo errore positivo : non quidem circa articulum de quo dubitatur, quoad veritatem ejus, respectu cujus dicitur hæc dubitatio negativa, sed respectu certitudinis debitæ motivo fidei sufficienter proposito. Et eadem responsio est ad secundum, quia hoc sufficit ut dubitatio non tantum privative, sed etiam contrarie fidei opponatur.

16. *Circa tertium fundamentum in eodem n. 9, sententia Castr., Arag. et Azor.—Impugnatur. — Vera resolutio dicti argumenti.* — In tertio vero argumento illius opinionis, petitur an opinari de rebus fidei, assensu opinativo illas credendo, ad hæresim pertineat; id enim affirmant Castro, Aragon. et Azor. in locis citatis, quoniam sic opinans dubitat, cum opinio includat formidinem, formido autem quædam dubitatio sit timorem falsitatis inducens; et allegant D. Thom, in 1 part., quæst. 32, art. 4. Verumtamen hoc nimis rigorosum est, et multa indiget declaratione. Nam imprimis D. Thomas, locis citatis solum dicit opinari falsum in materia fidei, esse hæ-

resim. Deinde eadem ratio est de assensu fidei humanæ et opinionis, quia uterque est subjectus formidini; sed credere rem fidei, fide humana, non solum non est hæreticum, verum etiam nec malum est; imo credimus frequenter esse usitatum a fidelibus; ergo nec assensus opinativus per se pravus aut hæreticus est. Denique ille assensus formaliter falsus non est, quia est conformis rei circa quam versatur; ergo ex hac parte non potest esse hæresis; deinde non includit formalem dubitationem circa fidem vel certitudinem ejus, quia formido ex parte subjecti non est de ratione opinionis, sed tantum ex parte formalis objecti, ut constat; ergo neque ex hac parte habet ille assensus contrarietatem cum fide, quæ ad hæresim sufficiat. Quapropter dicendum est duobus modis posse aliquem opinari de rebus fidei: uno modo exclusive, ut sic dicam, quod non fit sine actu reflexo, quo aliquis judicat res illas non esse dignas firmiori assensu, et hic modus hæreticus est, et ita fortasse exponi possunt citari auctores; alio vero modo contingit opinari præcise, ad eum modum quo Aristoteles dixit, *abstrahentium non esse mendacium*; et hoc modo assentitur, qui actu considerans solum motivum humanum, vel rationem probabiliter suadentem veritatem fidei, propter illud motivum pro tunc assentitur, non excludendo, nec de alio cogitando, et sic assentiri opinative in materia fidei, neque est hæresis, neque error, neque per se malum.

17. *Ad secundum argumentum in n. 1.* — Alia argumenta in principio sectionis proposita facilius expediuntur; nam secundum erat de assentiente veritati alicui, ex conscientia erronea, qua existimat contrarium esse definitum ab Ecclesia. De hoc autem jam diximus esse quidem hæreticum, non propter rem creditam, sed propter animum contradicendi Ecclesiæ, in quo necesse est ut includat errorem, quo judicat Ecclesiam posse in suis definitionibus errare. Dubitant vero auctores an talis hæreticus incurrat hæreticorum pœnas, nam Simanc., titulo 31, num. 9, negat; alii vero affirmant, quos refert et sequitur Sancius, dicto lib. 2, cap. 7, cit. n. 30. Dicendum vero est, si consideretur in illo homine exterior fides, seu assertio, ratione illius non posse incurrere pœnas, quia assertio non est hæretica vere et in se, quamvis a profitente talis reputetur, sicut qui interficit feram, putans et volens occidere hominem, licet interius peccet, et in affectu sit homicida, non tamen in effectu, et ideo proprium pœnam homicidæ non incurret. Si autem in illo homine consideretur falsa existimatio, quam habet de Ecclesiæ auctoritate, ratione illius est vere hæreticus, ut dixi; tamen quandiu illam mentem exterius non manifestat, pœnas hæreticorum non incurrit; proferendo autem exterius solam propositionem veram, quam falsam putat, non satis illum internum animum exterius manifestat, et ideo id non satis est ut pœnas incurrat; si vero aliis verbis et signis illum animum declaret, tunc pœnas incurrit, quia jam est verus hæreticus exterior.

18. *Ad tertium et quartum, ibid.* — Tertium argumentum erat de illo, qui in morali periculo incidendi in hæresim se constituit, nondum tamen errat. Quartum, de illo qui, cum recte sentiat, alios in errorem inducit. Et de utroque dicendum est, in voluntate quidem committere aliquam culpam hæresis, quatenus est moralis causa ejus, vel indirecte seu virtualiter illam vult, volendo periculum; nihilominus tamen ille simpliciter non est hæreticus, quia hæc denominatio est quasi ab actu immanente, qui in tali homine nondum invenitur; et ideo, absolute loquendo, in tali homine nondum est peccatum hæresis consummatum, et propterea esse potest sine errore, qui jam sit in tali homine, quamvis non sit sine aliquo affectu erroris, ut explicavi.

SECTIO V.

De subjecto capaci hæresis, et quid tandem hæresis et hæreticus sit.

Consequentia doctrinæ. — Explicui conditiones ex parte materiæ, et ex parte actus, ad hæresim necessarias: nunc superest declarandum, an ex parte subjecti, seu personæ peccantis aliæ conditiones ad hæresim necessariæ sint, et inde facile concludemus definitionem hæresis quoad rem ipsam, et consequenter definitum manebit, quid hæreticus sit: tres autem conditiones ex parte subjecti videntur ab auctoribus poni, ut necessariæ ad hæresim, quæ tamen recte consideratæ, et explicatæ, ad unam revocari possunt, ut n. 13 planum fiet.

1. *Pro prima parte tituli, prima conditio ad subjectum hæresis, ut præhabuerit fidem.* — *Ad prius membrum quid Cajetan. et alii di-*

cant.—Impugnantur.—Instantia refellitur.—Prima conditio est, ut is qui errat in materia fidei, prius crediderit, et a fide decepta defecerit. Hanc videtur ponere Divus Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 5, nam in hoc distinguit hæresim ab aliis speciebus infidelitatis, et illam etiam indicavit Tertullianus lib. 1 contra Marc., c. 1, dum dicit, hæreticum esse, *qui deserto quod prius erat, postea sibi eligit quod retro non erat*. Difficultas autem est, de qua fide sit hoc intelligendum, scilicet, an de fide catholica et infusa, vel quacumque, etiamsi humana sit? Item an intelligendum sit de fide illiusmet propositionis, circa quam errat, vel de fide cujuscumque alterius modi. Circa primum, Cajetanus et Thomistæ communiter in illo art. 5, de catholica fide id intelligunt, quia putant non esse vere hæreticum, nisi etiam apostata sit. Contrarium autem supra docui, disp. 16, sect. 4 et 5, et verum omnino existimo, quia potest dari verus hæreticus, non solum coram Deo, sed etiam coram Ecclesia, quamvis nunquam fuerit catholicus. Hoc patet manifeste in hominibus baptizatis, qui ab infantia educantur hæretici; illi enim nunquam fuerunt proprie fideles, neque aliquid per infusam fidem crediderunt, aut credere potuerunt sine instructione aliqua; et quamvis ob id a propria hæresi excusari possint, si tamen sufficienter instruantur, eisque catholica doctrina satis proponatur, et nihilominus in prioribus erroribus pertinaces sint, veri hæretici esse incipiunt, et pœnas hæreticorum incurrunt, quia baptizati supponuntur. Dices in his saltem præcessisse fidem infusam, quoad habitum quem per baptismum susceperunt. Respondetur et hoc parum referre, si tali habitu usi non sunt, et præterea illud etiam non esse necessarium; nam, licet baptismus in tali homine non fuisset rite celebratus, vel ex defectu intentionis in ministro, vel ex defectu essentiali in forma vel materia, nihilominus talis homo esset postea verus hæreticus, cum tamen etiam quoad habitum non habuerit fidem infusam, quia per baptismum invalidum non infunditur; et assumptum probatur, quia ille homo est infidelis contrarie, et non paganus neque Judæus, quia credit in Christum; ergo est hæreticus; ergo ejus infidelitas est hæresis, quod etiam docui in Defensione fidei, l. 1, c.24, n. 3.

2. *Vera responsio.— D. Thomas ei non obstat.— Satisfit posteriori membro.* — Intelligenda ergo est illa conditio de quacumque fide, per quam christiana religio recipiatur, et eam quis profiteatur, quod satis probat ratio facta; neque aliud voluit Divus Thomas, citato loco; nam eodem modo dicit Judæum esse, qui credit aliquo modo in Christum, saltem in figura, cum tamen illa fides Judæi infidelis non sit infusa, sed mere humana. Unde cum ibidem dicit hæreticum credere Christum in veritate, non est sensus quod credat, vel aliquando crediderit totam Christi doctrinam in veritate; sed sensus est quod credat Christum in se, et quatenus jam venit, ita ut illud *in veritate* opponatur figuris, et umbris, vel promissionibus in quibus Judæi tantum credunt et adhuc sperant; qui sensus sufficienter ex ipsamet partitione constat, et ex contrapositione, quam Divus Thomas facit; et hinc facile respondetur ad aliam interrogationem in eadem difficultate. Nam, ut aliquis hæresim committat, et hæreticus fiat, non oportet ut prius crediderit illum articulum, in quo postea errat; imo neque necessarium ut aliquid unquam de illo cogitaverit; solum ergo necessarium est ut in Christum crediderit et credat. Nam si cum hac fide postea proponatur homini nova veritas, de qua antea instructus non fuerat, ut definita ab Ecclesia, et nihilominus contrarium pertinaciter credat, erit hæreticus. Probatur argumento facto, quia est infidelis, et non Judæus nec paganus, quia sub nomine christiano errat; ergo hæreticus. Item quia ad qualitatem seu speciem præsentis erroris et peccati, prout fidei opponitur, nihil refert quod fides ejusdem articuli præcesserit. Denique utraque pars confirmari potest, quia illa circumstantia solum est necessaria ad apostasiam, quæ non est hæresis, sed circumstantia ejus, et potest esse etiam cujuscumque infidelitatis, ut cum Divo Thoma, dicta sectione 5, ostendi.

3. *Secunda conditio ad subjectum hæresis, ut sit Christianus. —Num oporteat esse baptizatum?— Sententia negans.— Secunda sententia affirmat.* — Secunda conditio est, ut error sit in homine christiano; hanc ponit expresse Divus Thomas dicta quæst. 11, art. 2, et est Augustini lib. 18 de Civit., cap. 51, ubi dicit hæreticum esse, qui sub nomine christiano falsa dogmata in fide Christi docet vel sequitur; quæ fuit etiam sententia Origenis circa 3 c. ad Tit., ut refert Pamphilus in Apologia; et pro illa citavi Gregorium et alios supra, disp. 16, sectione 5, et consentiunt omnes auctores statim citandi. Et ratio est, quia in hoc potissimum differt hæresis ab aliis speciebus infidelitatis, et hæreticus a

Judæo vel pagano, ut supra etiam in dicta disp. dictum est. Dubium vero est quid intelligendum sit nomine *Christiani*, et præcipue an oporteat illum esse baptizatum, in quo sunt diversæ sententiæ. Prima negat hoc necessarium esse, quia etiam catechumenus potest vere hæreticus esse; quam sententiam ego docui in 5 tomo, ad 3 part., disp. 21, sect. 2, et in Defensione catholica, l. 1, c. 24, et tenet Castro, lib. 1 de Just. hæret. punit., cap. 8; Bannez 2. 2, quæst. 10, art. 5, ad 3 argum., et quæst. 11, art. 2; Azor., lib. 8 Inst., cap. 9, quæst. 3; et Farin. de Hæresi, quæst. 178, num. 131 et 135. Et ratio est, quia ille, quamvis non sit baptizatus, credit in Christum. Unde licet alias sit infidelis, non est Judæus nec paganus; ergo est hæreticus, et error ejus est hæresis, quia non sunt fingendæ plures infidelitatis species. Nihilominus alii requirunt ad propriam hæresim, quod persona sit baptizata. Ita sentit Cajetanus, dict. art. 2, et sequitur ibi Aragon., et Ugolinus de Censuris Pontifici reservatis, 2 part., c. 1, § 1; et Sairus, in 1 tom. Thesauri, lib. 3, cap. 4, num. 10 et 11; et Sanc., d. lib. 2 Decalog., c. 7, num. 34; et Tolet., in Sum., lib. 4, c. 3. Fundantur, quia per baptismum efficitur homo Christianus et membrum Ecclesiæ Christi.

4. *Auctoris judicium quoad primam sententiam negantem.* — In hoc vero puncto et sequentibus, distinguendum est de hæretico tantum in foro interno seu divino, et de hæretico etiam in foro Ecclesiæ, seu de hæretico punibili vel non punibili ab Ecclesia. Nam sine dubio dari potest aliquis vere hæreticus apud Deum, quem Ecclesia punire non potest, ut constat de hæretico mere interno. Dico igitur primam sententiam esse veram de hæretico vere tali quoad culpam, et quoad pœnam in foro Dei, quod apud me convincit ratio facta, cui auctores contrariæ sententiæ nihil respondent, cum tamen contra hunc etiam sensum sentire videantur. Deinde catechumenus si vere credat, est aliquo modo Christianus, tum quia Christo unitur per fidem; tum etiam quia salvari potest per baptismum flaminis; tum denique quia exterius confitetur Christum, dum ejus baptismum petit; ergo hoc satis est ut vere dici possit Christianus; ergo si postea ab hac fide per hæresim recedat retinendo aliquo modo fidem et religionem Christi, jam sub nomine Christiano falsa dogmata profitetur vel sequitur; ergo in re vere est hæreticus.

5. *Quoad secundam affirmantem. — Castr. opinio singularis, ejusque fundamentum.* — In alio vero sensu, dicendum est hujusmodi hæreticum non esse punibilem ab Ecclesia. Ita declaravi hanc sententiam citat. locis, et hoc maxime contendunt auctores secundæ opinionis; et sequitur Simanc., dicto titulo 31, num. 6, et consentiunt Doctores primæ sententiæ, uno excepto Castr., qui contendit hunc catechumenum esse de jurisdictione Ecclesiæ, et posse ab illa ut hæreticum puniri. Ratio ejus est, quia ille est membrum Ecclesiæ: ergo potest Ecclesia illum judicare, sicut respublica potest suum civem punire, tanquam membrum suum. Antecedens probat argumento a nobis facto, quia catechumenus potest salvari: ergo est intra Ecclesiam, quia extra Ecclesiam non est salus; ergo est membrum Ecclesiæ. Item ille est membrum Christi, cujus fidem profitetur; nam ideo potest salutem ab illo participare; ergo est membrum corporis ejus, quod est Ecclesia.

6. *Improbatur multipliciter. — Ad fundamentum Castr. in num. præcedenti.* — Sed hæc opinio probabilis non est, et assertio posita est certa. Nam est communiter recepta, quod in materia morali magni momenti est; item quia in praxi et usu Ecclesiæ ita observatur; nam quoties in foro Ecclesiæ contra aliquem, tanquam contra hæreticum inquiritur, primum omnium convincitur et probatur, quod sit baptizatus, quia alias non creditur esse de jurisdictione spiritualis Ecclesiæ; et ratio est, quia baptismus est janua per quam intratur in Ecclesiam visibilem Christi, et character baptismi est indelebile signum subjectionis ad Ecclesiam, ut constat ex communi traditione, et ex modo loquendi Conciliorum et Patrum in materia de baptismo; sed ille catechumenus non habet characterem; ergo nondum est subjectus jurisdictioni; ergo non potest puniri. Item si ille omnino retrocedat, et baptizari nollet, nec in Christum credere, sed ad paganismum vel gentilitatem redire, nam potest per Ecclesiam cogi ut baptizetur; non propter solam fidem, quam inchoavit, non se obligavit, nec promisit obedientiam Ecclesiæ; ergo non est unde ipsa acquisierit jurisdictionem in illum. Denique ponamus hominem, qui cœpit credere in Christum et mente, et oris confessione, nondum tamen cœpisse petere baptismum, ille profecto non potest ab Ecclesia cogi, ut baptismum petat; neque, si retrocedat, potest puniri, sive fiat hæreticus, sive gentilis; ergo

quamvis petierit baptismum, et factus fuerit catechumenus, nondum Ecclesia obtinuit jurisdictionem in illum, quia sola petitio non inducit specialem obligationem perseverandi respectu Ecclesiæ ; neque ibi intercedit aliquis contractus, in quo possit talis jurisdictio fundari. Nec fundamentum Castri est alicujus momenti; falsum est enim catechumenum esse actuale membrum Ecclesiæ visibilis Christi, quia non est illi conjunctus per signum visibile a Christo institutum, et, ut ita dicam, per solemnem professionem ; ideoque nec vere dicitur esse in hac Ecclesia, qui nondum illam ingressus est. Et ad probationem, respondemus ad salutem per se quidem necessarium esse ingredi, et esse actu intra hanc Ecclesiam; in casu vero necessitatis sufficere ingredi in voto, sicut sufficit baptizari in voto. Unde negatur etiam consequentia alterius probationis, quia potest aliquis esse membrum Christi, etiam per fidem mere internam, et invisibilem, quod tamen non satis est, ut constituatur quis membrum Ecclesiæ visibilis; ad hoc enim necessarius est baptismus.

7. *Baptismus validus non requiritur ad hæresim fori interni.* — Sed inquirendum superest an hoc sit intelligendum de vero et valido baptismo, vel sufficiat baptismus exterius datus, etiamsi validus non fuerit, propter essentialem defectum in forma vel materia. In quo puncto nulla esse jam potest nobis dubitatio de hæresi vel hæretico, quoad culpam vel forum internum. Nam si ille, qui nullo modo baptizatus est, potest hæresim committere, et consequenter esse hæreticus, a fortiori et ille qui baptizatus est, licet invalide. Et ita manifeste colligitur ex antiquis Conciliis et Patribus docentibus aliquos hæreticos, cum convertuntur ad Ecclesiam, baptizandos esse, quod fieri non potest, nisi quando prior baptismus fuit invalidus. Ita sumitur ex Augustino, lib. de Unico baptismo, contra Donatistas, c. 3, et expressius id tradit lib. de Hæresibus, initio, dicens quosdam hæreticos sine baptismo novo recipi in Ecclesia, quando convertuntur ; alios vero per baptismum ; et utrosque censet esse hæreticos ; et in hæres. 44, in hoc secundo ordine ponit Paulianistas et Fontinianos, referens Concilium Nicæn., et habetur in can. 17, ex antiquis vulgaribus, et in 19, ex octoginta nuper ex Arabico translatis ; et idem habetur in can. 95, ex Trullanis, sextæ Synodo attributis, et in hoc fere consentiunt allegati auctores.

8. *Neque ad hæresim fori externi putant Gabriel et Simanc., duplici ratione.* — *Oppositum verius.* — Dubitant vero an isti sint hæretici punibiles ab Ecclesia, et aliqui eorum affirmant, quod sentit Gabriel, in 4, d. 13, quæst. 2, art. 1, notabili 3; et consentit Siman., dict. tit. 31, num. 5, et duas reddit rationes : una est, quia isti sunt baptizati baptismo flaminis; alia est, quia in his rebus magis operatur opinio quam veritas. Nihilominus contrarium est verum : nam, *per se loquendo,* hujusmodi hæretici non possunt ab Ecclesia puniri propter suos errores. Ita docet Ugolinus, Sairus, et Sanc. locis citatis, et alii quos allegant; ac sequitur ex regula supra dicta, quod *Ecclesia non exercet judicium in eos qui per baptismum in eam non sunt ingressi,* quæ sub his terminis traditur a Concilio Tridentino, sess. 14, c. 2, ita interpretante illud 1 ad Corint. 5 : *De his qui foris sunt, nihil ad nos ;* et idem habetur in cap. *Gaudemus*, de Divort., cum similibus; sed invalide baptizati revera non sunt ingressi Ecclesiam per talem baptismum; ergo non subjiciuntur pœnis Ecclesiæ; nam ab illa regula generali non licet nobis eos excipere sine ejusdem Ecclesiæ auctoritate. Minor probatur, quia tales non recipiunt characterem, quia baptismus invalidus nullum effectum confert; item quia Ecclesia non recipit illos, nisi per baptismum; ergo signum est non fuisse Ecclesiam ingressos. Denique illa cæremonia exterior, cum non fuerit sacramentum, nullam vim habere potuit ad subjiciendum Ecclesiæ talem hominem; neque etiam voluntas, quam ille habuit recipiendi baptismum, obligavit ipsum aut subjecit Ecclesiæ; quia voluntas interior non habet vim obligandi inter homines, nisi quatenus exterius manifestatur per actum ad inducendam obligationem sufficientem; præsertim quia Ecclesia non judicat de occultis et internis, nisi per exteriora; ibi autem ex vi illius signi solum manifestatur voluntas recipiendi talem baptismum invalidum, seu qualem hæresis profitetur.

9. *Ad rationes pro Simanc.* — *Ejus opinio quomodo possit habere locum.* — Unde Simancas, in prima sua ratione, non loquitur consequenter, nam de catechumeno dixerat non subjici Ecclesiæ propter baptismum flaminis, id est, propter voluntatem baptismi, quamvis hæc voluntas in catechumeno fuerit de vero baptismo; ergo non recte colligit hujusmodi voluntatem in dictis hæreticis sufficere. Secunda item ratio inefficax est, quia in præsenti casu et veritas intercedit et opinio, imo

non solum opinio, sed etiam certitudo ; supponimus enim Ecclesiæ sufficienter constare de nullitate baptismi ; habere vero posset locum dicta opinio, quando defectus essentialis baptismi non esset in materia vel forma quæ sensibus percipi possunt, sed in fictione, vel ex parte ministri qui intentionem non habuit, vel ex simili fictione recipientis ; nam cum hic defectus pendeat ex actu mere interno, qui Ecclesiæ non satis innotescere potest, tunc in foro Ecclesiæ ille præsumitur baptizatus, et ideo puniri potest ; sed hoc per accidens est, et ideo in assertione dixi, *per se loquendo*. Item hoc dixi, quia loquimur de punitione propter hæresim : nam si dicti hæretici alia ratione contra Ecclesiam deliquerint, sacrilegia committendo contra ejus sacramenta, vel alio simili modo, tunc illo titulo fortasse puniri poterunt ratione delicti, non ratione baptismi. Et fortasse hoc modo potest interdum Ecclesia cogere aliquem ad baptismum, de quo videri possunt quæ diximus tom. 3, in 3 p., disp. 24, sect. 1, ad calcem ; videri etiam potest Sanc. cum aliis quos citat, supra, numero trigesimo sexto.

10. *Tertia conditio, ut homo non erret in tota materia fidei. — Castr. solo nomine recedit ab hac conditione.* — Tertia conditio est, ut is qui errat, non in tota materia fidei, sed in aliqua ejus parte male sentiat. Hanc conditionem ponunt Turrecr. in Sum. de Eccles., lib. 4, part. 2, cap. 13 ; et Cano, dict. lib. 12, cap. 9 ; et Rojas, de Hæreticis, p. 1, num. 484, et sequentibus, ubi alios refert. Sequitur hæc conditio ex præcedentibus, nam hæresi subjectum ille est, qui aliquo modo se Christianum profitetur ; sed ut se profiteatur Christianum, necesse est ut aliquo modo in Christum credat ; ergo consequenter necesse est ut non totam ejus fidem abneget, sed partem corrumpat. Hanc vero conditionem negat Castro, dict. lib. 1, c. 9 ; sed, ut bene notavit Siman., dict. tit. 31, num. 13, solum de nomine disputat, et in eo dissentit, quia non utitur distinctione data de hæretico, quoad culpam, vel quoad pœnas Ecclesiæ ; nos vero priori modo loquimur, nam posteriori modo, certum est Ecclesiam punire ut hæreticos, baptizatos homines apostatantes a tota fide Christi, sive per judaismum, sive per paganismum, cap. *Contra Christianos*, de Hæreticis, in 6, quod etiam habent jura civilia ; et est indubitatum apud auctores, ut videri potest apud Heimericum, in Direct. Inquisitorum, 2 p., quæst. 44 et 45, ubi Penna plures allegat.

11. *An qui veræ revelationi privatæ non credit, sit hæreticus. — Esse talem in foro Dei probatur.* — Unum vero superest dubium circa hanc conditionem, quia interdum fieri potest hæreticus nihil de tota fide catholica negando ; ita enim contingere potest in eo qui privatam revelationem accipit, et illi non credit ; nam retinere potest totam fidem catholicam, et privatam non amplecti, quod satis est ut hæreticus fiat. In quo dubio duo sensus supra notati distinguendi sunt : unus est de hæresi quoad culpam, et in foro Dei ; alius in foro Ecclesiæ. In primo sensu, pendet hæc quæstio ex alia, an privata revelatio per fidem infusam Theologicam credatur seu credenda sit, quam tractavi supra, disput. 3, sect. 10, et contra Sot. et alios, illam fidem surpernaturalem, et infusam esse, et ab eodem habitu elici docui, sicut est valde consentaneum Concilio Tridentino, sess. 6, dicenti posse aliquem per privatam revelationem, certitudine fidei credere se esse justum. Hoc ergo supposito, certum est committi peccatum hæresis, pertinaciter resistendo revelationi divinæ sufficienter propositæ, etiamsi privata sit. Probatur, quia contrariorum eadem est ratio ; ergo si revelatio illa sic proposita sufficit ad obligandum, ut quod proponitur, certa fide credatur, eadem sufficit ut contrarius dissensus sit hæreticus ; nam contrarie opponitur fidei, et in homine christiano existit, ut supponimus. Confirmatur, quia illud peccatum sufficit expellere fidem ; ergo est infidelitas illi contraria ; et est in homine christiano, ut jam dixi ; ergo est hæresis, ut sæpe conclusum et probatum est.

12. *De foro Ecclesiæ sententiæ Azor. et Sanc. discrepantes. — Auctoris judicium.* — At vero loquendo in altero sensu de hæresi punibili ab Ecclesia, quidam absolute negant. Ita tenet Azor., dicto cap. 9, quæst. 4, quia Ecclesia non punit nisi apostatas a fide catholica ; ille autem non recedit a fide catholica, sed a fide privata. Contrarium tenet Sanc. supra, n. 32, quia etsi ille in materia non erret circa doctrinam catholicam, quia Ecclesia de illa veritate privatim revelata nihil definit, nihilominus quatenus primæ veritati revelanti non credit, virtute discedit ab alio principio catholico, quod *prima veritas est infallibilis*, seu quod primæ veritati testificanti, semper et in omnibus credendum est. Ego vero existimo idem esse in hoc dubio dicendum, quod in alio fere simili superius dixi, nimirum talem hominem, propter dissensum

propositionis sibi specialiter revelatæ, vel propter assensum contrariæ, non incurrere pœnas juris ecclesiastici, propter rationem factam, quod Ecclesia tantum punit apostatas a sua fide, id est, a doctrina per ipsam Ecclesiam proposita et probata, quam propter universalitatem catholicam vocamus. Neque Ecclesia judicat de internis et privatis revelationibus, sed interdum eas examinat, an falsæ sint, ut re ipsa sunt, quoties a catholica doctrina discrepant; si vero non discrepant, liberum relinquitur ut per conjecturas examinentur, quales sint. Deinde illa malitia, quæ in illo peccato consideratur, quatenus primæ veritati opponitur, regulariter et moraliter loquendo, est mere interna, et ex hac parte non subjicitur pœnis Ecclesiæ. Si quis autem exterius doceret vel Deum posse mentiri per privatam revelationem, vel non illi esse credendum, etiamsi sufficienter illam proponat, jam erraret in doctrina catholica, et illum errorem exterius exprimens pœnas hæreticorum incurreret, ut ex dictis patet.

13. *Pro secunda parte tituli, colligitur ex dictis definitio hæresis. — Item quis dicatur hæreticus, juxta Augustinum. — Quis juxta auctorem brevius.* — Ex quibus omnibus facile concludi potest definitio hæresis quoad rem ipsam; est enim *voluntarius et pertinax error in materia fidei catholicæ contraria, in homine qui se Christianum esse profitetur.* Quæ omnes particulæ ex dictis satis patent, et per ultimam distinguitur hæc infidelitas a reliquis, et ideo ad illam reducuntur omnes conditiones in hac sectione positæ, ut initio illius indicavi, et in ejusdem discursu declaravi. Deinde simili modo colligitur quid hæreticus sit. Quam quæstionem proponens Augustinus, libro de Hæresibus, initio, sic inquit : *Quid faciat hæreticum, regulari definitione comprehendi, sicut ego existimo, vel omnino non potest, vel difficillime potest ;* et in fine libri id omisit, et alibi tractandum remittit; nunquam vero ex prefesso illud implevit; tamen in libro de Utilitate credendi, cap. 1, dicit hæreticum esse, *qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur.* In qua descriptione prima particula pertinet potius ad causam, vel motivum extrinsecum hæresis, quam ad substantiam ejus. Unde ex aliis causis et motivis oriri potest, et præcipue ac frequentius ex superbia, vel præsumptione ingenii; et potissime ex vitiis carnalibus, propter quod Paulus hæresim ponit inter opera carnis, ut divus Thomas eo loco notavit; ex quocumque tamen motivo oriatur, semper hæresis est ejusdem rationis; nam motivum extrinsecum non mutat substantialem speciem peccati, sed addit accidentalem. In secunda particula, non satis expressit Augustinus pertinaciam necessariam ut homo fiat hæreticus; subintelligenda tamen est, et aliis locis illam explicuit, ut jam dixi. In tertia vero, cum ait *vel gignit, vel sequitur*, tacite videtur explicare Cyprianum, epistol. 76, ubi definit hæreticum esse illum, qui novas opiniones invenit contra fidem; et fere idem habet Irenæus, lib. 3 contra hæreses, capite 2; illi vero hæresiarchas præcipue definisse videntur. Sub hæreticis autem comprehenduntur omnes qui illos sequuntur; et hoc explicavit Augustinus. Nos autem unico verbo dicere possumus hæreticum esse, qui hæresim committit: nam ab illa tanquam a forma denominatur. Unde, intellecto quid hæresis sit, satis explicatum relinquitur quid vel quis hæreticus sit.

SECTIO VI.

An et quale peccatum sit errare circa alias propositiones damnabiles, non hæreticas.

1. *Prima assertio satisfaciens priori par i tituli. — Probatur auctoritate. — Item ratione duplici.* — Hoc punctum superius in hunc locum remisi, quia, licet ad hæresim directe non pertineat, est illi annexum, et in ecclesiastico judicio solet cognitio hujus culpæ cum inquisitione de hæresi conjungi. Primo ergo tanquam certum statuendum est, errorem hunc, *per se loquendo,* esse culpabilem. Ita supponunt Doctores omnes in hac materia scribentes. Et sumitur ex Conciliis, seu decretis Pontificiis damnantibus hujusmodi errores, tanquam perniciosos fidei catholicæ, et punientibus homines sic temere errantes, quod non facerent sine culpa quam supponunt vel præsumunt. Ratione etiam probatur primo, quia quod imprudenter fit, præsertim in re tanti momenti, quanti est sacra doctrina, non fit sine culpa; sed imprudentissimum est temere vel alio simili modo in doctrina sacra opinari, et errare ac loqui; ergo non fit sine peccato. Secundo, quia hujusmodi error parat viam ad graviorem lapsum, etiam per hæresim; ergo qui sic opinatur, exponit se periculo gravius errandi, ac proinde etiam in hoc peccat. Ter-

tio, etiam respectu aliorum in hoc peccatur, propter scandalum, vel certe etiam propter detrimentum gignendi in mentibus eorum errores graves, et in materia gravi, quod plane magnum est proximi nocumentum.

2. *Explicatur probata assertio.* — Dixi, *per se loquendo*, quia applicanda est hic doctrina data de voluntate et pertinacia ad hæresim requisita ; nam hic etiam cum proportione necessaria est, quia si aliquis per ignorantiam invincibilem isto modo erret, excusabitur a peccato ; et facilius contingere potest talis ignorantia circa materiam hanc, quam circa materiam hæreticam, præsertim in hominibus indoctis : nam qui docti sunt, tenentur in hoc negotio majorem curam et diligentiam adhibere, et ideo difficilius excusabuntur. Deinde si error fuerit ex ignorantia vincibili, aliqua erit culpa, non tamen attinget gradum illum qui sufficiat ad damnandum hominem tanquam temerarium, vel aliquid hujusmodi, quoniam hæc dominatio requirit modum peccandi ex præsumptione, seu ex certa scientia, quia opponitur modo peccandi ex ignorantia ; quod semper considerandum est ad judicandum de hujusmodi culpa in ordine ad pœnam ; est igitur in hoc peccato necessaria aliqua pertinacia, non contra definitionem, vel infallibilem auctoritatem Ecclesiæ, nam hic error illi non opponitur, sed vel contra Doctores omnes, vel Patres, vel contra principia fidei, saltem mediate, vel remote, vel aliquid hujusmodi ; quando enim aliquis sciens propositionem esse tali auctoritati contrariam, se illi audet opponere, tunc hoc genus peccati committit.

3. *Secunda assertio, resolutionem posterioris partis tituli inchoans, probatur.* — Secundo, certum est peccatum hoc non habere propriam malitiam hæresis, simpliciter et absolute loquendo. In hoc etiam omnes conveniunt; et probatur primo, quia propositio, quæ est proxima materia hujus culpæ, non est propositio hæretica, ut ex dictis in secunda sectione constat; ergo peccatum, quod circa illam committitur, non potest esse vera hæresis. Secundo, quia tale peccatum non excludit fidem; ergo non constituit hominem infidelem, ac proinde neque hæreticum. Consequentia clara est, et antecedens patet, quia materia hujus peccati non est propositio immediate a Deo revelata; ergo judicium, seu assensus illius, per se non opponitur infallibili veritati Dei revelantis. Tertio, quia sicut de ratione assensus fidei est, ut sit verus infallibiliter, ita est de ratione assensus hæretici, ut sit falsus indubitabiliter ; at vero assensus de quo agimus, frequentius loquendo, non est ita falsus, quia dubitari potest de veritate propositionis contrariæ in re ipsa ; nam sicut dixit Aristoteles : *Interdum falsa sunt probabiliora veris*, et ita cum hæc materia non sit a Deo revelata, vel non ut talis proponatur, formidari potest ne aliquid, quod majori auctoritate nititur, fortasse in re falsum sit. Denique etiam in foro Ecclesiæ, qui circa hujusmodi materiam errant, non puniuntur ut hæretici ; ergo, etc.

4. *Propositiones alias damnabiles ad hæresim reduci quidam aiunt.* — *Rejicitur.* — Superest explicandum in qua specie peccati hæc culpa constituatur : respondent aliqui reduci ad peccatum hæresis tanquam aliquid imperfectum, seu inchoatum in illa specie, quod potest a signo suaderi, quia peccatum hoc in foro Ecclesiæ ad idem tribunal et judicium pertinet, ad quod spectat hæresis. Nihilominus hoc neque in rigore verum videtur, neque satisfacit. Primum patet, quia argumenta in superiori assertione facta probant malitiam hujus peccati, nec perfecte, nec imperfecte posse hæresim vocari, cum nec in materia ejus versetur, neque etiam formali motivo fidei opponatur, vel complete, vel incomplete. Secundum patet, quia ille est quidam actus directe voluntarius, qui habet proprium objectum, et debitas circumstantias requirit; cur ergo non habebit directe et per se propriam speciem moralem, in qua directe collocetur, sine reductione ad aliam speciem? Et declaratur a contrario, nam malitia est privatio bonitatis debitæ inesse ; sed actui contrario, et prudenti circa talem materiam, non debetur honestas fidei, sed alia, quæ sumitur per conformationem ad rationem, juxta exigentiam talis materiæ, quæ nec directe, nec indirecte est fides ; ergo contraria malitia habet etiam propriam speciem ab hæresi omnino distinctam.

5. *Tertia assertio bipartita.* — *Prima pars probatur auctoritate.* — *Item ratione.* — *Locus datur sententiæ num. præcedenti rejectæ.* — Dicendum ergo tertio, in hujusmodi actu distinguendam esse malitiam quasi intrinsecam, quam ex vi objecti habet, ab accidentali malitia, quæ ex circumstantiis oriri potest. Prima est quæ constituit per se hoc peccatum in sua specie, et sic dico pertinere hoc peccatum ad vitium curiositatis in materia supernaturali, oppositum virtuti studiositatis, quæ ad virtu-

tem temperantiæ, ut ita dicam, spiritualis spectat, ut docet divus Thomas 2. 2, quæst. 166 et sequenti. Sumique potest ex illo Pauli ad Roman. 12 : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*, nam sobrietas quædam temperantia est; item ex illo Ecclesiast. 3 : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus Dei noli esse curiosus;* excessus ergo in illa sobrietate, quam Paulus commendat, vitium curiositatis est. Unde Augustinus, libr. 10 de Morib. Eccles., cap. 21 : *Recte*, inquit, *curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ genus est.* Et ratione declaratur, quia studiositas moderatur affectum sciendi, seu cognoscendi, videlicet ut circa hoc vel illud tali vel tali modo versetur, ut divus Thomas supra docet. Unde modus peccandi gravior contra hanc rectitudinem est, quando quis aliqua scire vult supra proprii ingenii facultatem, vel modo etiam eamdem facultatem superante; sed hoc modo delinquit homo circa materiam supernaturalem in hoc genere peccati, de quo tractamus; ergo per se et directe in hac specie vitii constituitur. Altera vero pars declaratur, quia propter affinitatem et propinquitatem quam habet hæc materia damnabilis cum materia hæretica, fit sæpe ut ex modo errandi aut temere opinandi in hujusmodi materia, aliquod detrimentum fidei oriatur, vel debilitando fundamenta ejus, quantum est ex se, vel creando periculum perveniendi ad hæresim, vel scandalum aliis præbendo. Hinc ergo fit ut in tali peccato possit sæpe esse accidentalis malitia, vel contra fidem ratione periculi aut nocumenti, vel contra charitatem ratione scandali, vel interdum etiam contra justitiam, si quis ex officio veritatem docere teneatur. Et juxta hanc secundam partem, et primum ejus membrum, potest prima sententia relata explicari; nam propter illam circumstantiam et quasi connexionem cum fide, peccatum hoc judicibus fidei merito committitur.

6. *Nimia asseveratio in materia alias non damnabili esse potest peccaminosa.* — Sed quæret tandem aliquis an contingat hic modus peccandi in materia non damnabili, sed fortasse vera. Respondeo posse etiam excedi in modo, nimia exaggeratione vel firmitate opinando, etiamsi opinio non sit de propositione damnabili, imo interdum etiam vera. Ita sentit Castro, dicto lib. primo de Just. hæret. punit., cap. 8, dub. ult.; et Corduba, dict. q. 17, § 7, dub. 2, qui adeo hoc exaggerant, ut dicant posse esse hæreticum eum, qui tanta firmitate aliquam opinionem esse veram tenet, ut paratus sit pro ea mori, vel aliquid simile. Verumtamen hoc solum potest contingere in eo qui tam firmiter id crederet, ut habuerit animum deliberatum non credendi contrarium, etiamsi Ecclesia id definiret; illa vero hæresis, ut supra dixi, non consistit in assensu opinativo, sed in pertinacia hæretica, et in judicio quod includit vel supponit, contra infallibilitatem Ecclesiæ. Item posset in hoc hæresis contingere, si Ecclesia de aliqua re definiisset non esse certam, et nihilominus aliquis sentiret et affirmaret esse certam; tunc autem etiam non esset defectus, nisi in materia hæretica, quia ut Augustinus dixit in Enchyr., c. 17 et 19 : *Habere incerta pro certis error est.* Unde si fit in materia definita, saltem quoad illum modum, erit error hæreticus. Extra hos vero casus nullum est periculum hæresis in hoc modo seu excessu affirmandi ut certum, quod incertum est; aliquod tamen peccatum in eo committitur, quia, licet propositio simplex fortasse vera sit, nihilominus modalis, quæ ex illo assentiendi modo, vel formaliter, vel virtute consurgit, falsa est, et ita in illius affirmatione vel mendacium, vel aliud pejus committi potest. Unde existimo et moneo, posse facile peccari graviter in hac materia, exaggerando proprias opiniones, et contrarias convitiis vel censuris sine delectu afficiendo, quia illud facile esse potest perniciosum mendacium cedens in aliorum infamiam vel injuriam, et aliquando in gravem pœnam et nocumentum; et ideo in hoc negotio magna moderatio et prudentia servanda est, præsertim quia, ut dicebam de veritate et falsitate, ita in illarum gradu contingit, ut propositio quæ, simpliciter prolata, vera est, ratione modi vel censuræ adjunctæ sit temeraria, et interdum esse potest contra Ecclesiæ prohibitionem, ut in exemplo de conceptione Immaculatæ B. Virginis, et in hoc tempore, in materia de auxiliis observari potest.

DISPUTATIO XX.

DE REMEDIIS QUIBUS AD CONFUTANDAS VEL AD EXTIRPANDAS HÆRESES ET HÆRETICOS, ECCLESIA SANCTE ET JUSTE UTITUR.

Explicata hæresis culpa, dicendum sequitur de illius pœna, quæ est unum ex remediis quibus Ecclesia utitur, tum ad vitandos hæreti-

cos, tum etiam ad Catholicos in officio continendos; quia vero præter hoc remedium sunt alia minus coactiva, quibus Ecclesia utitur, illa breviter expediemus prius; postea vero de pœnis late disseremus; in hac quidem disputatione in generali, in sequentibus in particulari de singulis pœnarum speciebus.

SECTIO I.

Utrum cum hæreticis ad illos confutandos disputare liceat, et quid in hoc servandum sit?

1. *Disputationis duplex genus. — Primi generis disputatio licita esse ostenditur.* — De hoc puncto tractavit D. Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 7, generaliter tractans de infidelibus; nos vero pro hæreticis illud reservavimus, quia in eis et usus est frequentior, et difficultas specialis, et quia hinc facile poterit ad cæteros infideles doctrina applicari. Distinguit autem Cajetanus, in illo articulo duplex disputationis genus: unam disputationem vocat materialem, aliam formalem. Prima est, quæ solum exercitii causa, ad acuenda ingenia, et ad acquirendam facilitatem in disputando et docendo, in scholis fit. Formalem autem vocat, quæ fit ad persuadendam vel defendendam veritatem. In præsenti non est sermo de prima, quia non suscipitur contra hæreticos, sed inter fideles fit; de illa tamen breviter dicimus, quamvis sit de rebus certis de fide, per se loquendo licitam esse. Hoc certum est ex usu omnium fidelium; et ratio est, quia ex objecto non habet malitiam, ut per se constat, et aliquando ex fine, et circumstantiis honestari potest, et est utilis, et moraliter necessaria ad acquirendum, tam doctrinam quam usum ejus, sicut in aliis artibus, ut militari, et similibus, prævium exercitium, quasi fictum et materiale, necessarium est ad veram artem addiscendam. Ut autem hoc honeste fiat, aliqua observanda sunt: primo, ut disputatio ex aliqua dubitatione non procedat, ut in sequenti puncto dicam. Secundo, ne errores contra fidem, etiam gratia disputationis, defendendi proponantur; quia hoc et omnino prohibitum est, et per se malum videtur, quia et nocere potest et scandalum afferre. Quod de tota materia quoquo modo damnabili intelligendum est; et mea sententia, de omni doctrina improbabili est consulendum, quia ad defendendam hujusmodi doctrinam, consequenter multa improbabilia asseruntur, quæ insipientes et indocti facile credunt; præterquam quod per hujusmodi disputationes pervenitur ad affectum talis doctrinæ, et similia incommoda facile considerari possunt. Tertio, cavendum est ne hujusmodi disputationes publice coram vulgari et indocta plebe habeantur, præsertim in lingua vulgari, quia difficultates facilius intelligunt quam solutiones, unamque rem pro altera concipientes, facile decipiuntur. Denique servandus est modus, per cujus excessum sæpe in his disputationibus peccatur; de quo videri potest Origenes, homilia 12 in Exod., et optime Nazianz. oratione 26 de Moderatione in disputationibus adhibenda, ubi paulo ante finem habet hæc verba, quæ notare libuit: *Usitata ne spernas, novitatem ne captes, ut nominis splendorem tibi apud vulgus concilies;* et infra: *Maxime ita comparatum est, ut omnis sermo contentiosus, et cum ambitione conjunctus, exercitatio quædam sit, qua ad contendendum de rebus gravioris momenti provehamur. Unde nobis curæ esse debet ut, ne in levibus quidem parvique momenti disputationibus, audaciæ vel ineptiæ significationem præbeamus, ne hac tandem diuturna consuetudine in majoribus abutamur.* Et hæc de materiali disputatione.

2. *Secundum disputandi genus bimembre. — Primum membrum malum intrinsece esse probatur.* — Disputatio formalis, seu vera, subdistingui a nobis potest, nam duplici ex causa suscipi potest: primo ex dubitatione disputantis, ita ut res tanquam dubia in disputationem afferatur, ut per illam veritas eruatur. Alter modus est, quando de re certa, et quæ pro tali habetur, disputatio suscipitur, ut apud alios veritas confirmetur vel persuadeatur. Primus modus hæreticorum dici potest. Secundus vero contra hæreticos, et ideo de hoc secundo nobis sermo est. Prius vero quam ad illum accedamus, supponimus de altero, disputationem de rebus fidei, ex dubitatione susceptam, intrinsece malam esse; ratio est clara, quia talis disputatio hæresim supponit, et ex hæresi procedit: *Quod autem non est ex fide* (inquit Paulus), *peccatum est;* nam illorum verborum unus sensus est, ut dictio illa: *Non ex fide,* contrarie exponatur, id est, quod procedit ex errore in fide. Diximus autem supra, dubium in fide hæreticum esse: ergo disputatio procedens ex tali dubio peccatum est confessioni fidei contrarium; et propterea talis disputatio, per quam res certæ, jam ab Ecclesia definitæ, in controversiam vocantur, omnino est per sa-

cros canones prohibita, ut sumitur ex Concilio Chalcedonensi, actione 5, in 2 definitione fidei; clarius et copiosius in Leone Papa, ep. 48, alias 50, ad Martianum Augustum, ubi inter alia dicit: *In eam fidem, quam Evangelicis, et Apostolicis prædicationibus declaratam per antiquos Patres nostros accepimus (nulla penitus disputatione cujusquam retractationis admissa) omnium corda concurrant, ne per vanam fallacemque versutiam, aut infirma videantur, aut dubia, quæ in Christo firmata sunt, et sine fine mansura.* Multa similia habet ep. 73, 75 et 78 ad Leonem Augustum, et 76 ad Anatolium; et optime etiam Gelasius Papa epist. 11 ad Episcopos Dardaniæ; et concordat lex civilis in l. *Nemo*, C. de Summa Trinitate et fide catholica.

3. *Secundum membrum ex Paulo. — Ex Gelasio Papa. — Confirmatur.* — Superest dicendum de alio modo disputationis cum hæreticis, an licitus sit. Ratio dubitandi sumi imprimis potest ex verbis Pauli ad Tit. 3: *Hæreticum hominem, post unam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est, qui hujusmodi est, cum sit proprio judicio damnatus;* ubi Paulus solum permittit hæreticum monere, quod longe aliud est quam cum illo disputare; et post sufficientem monitionem prohibet cum illo communicare. Unde Gelasius Papa, in Commonitorio ad Faustum, ponderans hæc verba, ait: *Nobis nullum fas est inire certamen cum hominibus communicationis alienæ, dicente Apostolo: Hæreticum hominem*, etc. Confirmatur ex illo 2 ad Timot. 2: *Noli contendere verbis, ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium;* in quibus verbis maxime videtur prohibere disputationes cum hæreticis, quæ tantum esse solent contentiones, et pugnæ verborum. Unde 1 ad Corint. 2, ait idem Paulus: *Si quis videtur esse contentiosus, nos talem consuetudinem non habemus, sed neque Ecclesia Dei.* Secundo hoc confirmat Concilium Toletanum XIV, cap. 10, dum ait: *Non nobis inanium quæstionum tendicula præparemus, neque discutere audeamus quæ summa sunt: nam quæ sunt divina, non disputanda sunt, sed credenda.* Tertio hoc tradere videntur Patres; nam Tertullianus lib. de Præscript. hæreticorum, cap. 15 et sequentibus, ex professo probat non esse admittendos hæreticos ad disputationem de Scripturis sacris; et rationem indicat Augustinus, 15 contra Faust., cap. 12, dicens: *Non disputationem amant hæretici, sed quoquo modo superare impudentissima pertinacia, ut congregent quæ non pepererunt;* et fere eamdem sententiam habet Gregorius, 8 Moral., c. 2; et Chrysostomus, seu auctor imperfecti in Matth., homil. 12, ad finem, ubi argumentum sumit ex pertinacia Pharisæorum; et ait: *Audi, homo fidelis, qui contra hæreticum libenter contendis, si Pharisæi victi non sunt, tu certando contra hæreticum, poteris eum placare cum viceris?* et Bernardus, serm. 66 in Cant., de Hæreticis inquit: *Nec rationibus convincuntur, quia non intelligunt; nec auctoritate corriguntur, quia non recipiunt, nec flectuntur suasionibus, quia subversi sunt.* Unde refert Socr., lib. 5 Histor., c. 10, cujusdam viri gravis, Sisinii, sententiam, *disceptantes non solum non reconciliare schismata, sed potius hæreticos ad contentionem multo magis accendere;* de qua re extat optima epistola Constantini apud Euseb., lib. 2 Vitæ ejus; et Nicephor., lib. 8, cap. 13.

4. *Concluditur ex adductis testimoniis.* — Ultimo, ex his testimoniis optima conficitur ratio, quia ex hac disputatione cum hæreticis non potest fructus moraliter sperari circa ipsos, et aliunde timeri potest simplicium fidelium nocumentum; ergo ex utroque capite est illicita talis disputatio; ex primo, quia erit otiosa; ex secundo vero, quia erit contra charitatem, et contra bonum ipsiusmet fidei. Prima pars antecedentis satis videtur probari ex verbis Pauli, et aliorum Patrum, et proprietatibus hæreticorum; solent enim esse superbi et audaces, et ideo non facile cedunt, sed dum argumentis premuntur, duriores fiunt. Item quia supernaturalia mysteria rationibus demonstrari non possunt; testimonia autem Scripturæ vel ab eis facile eluduntur per varias interpretationes aut lectiones, vel si aliud remedium non superest, auctoritatem talis libri negant. Altera vero pars facile suadetur ratione supra insinuata, quia simplices fideles facile difficultates vel objectiones percipiunt; non autem ita facile altiora fidei fundamenta et objectionum responsa intelligunt; et præterea commoveri facile possunt libertate dicendi hæreticorum, qui valde loquaces esse solent. Unde Clemens Papa, lib. 8 Recognitionum, vel quicumque sit illius operis auctor, hinc concludit, ad nullum finem scientiæ vel cognitionis, per hujusmodi disputationes perveniri.

5. *Pro parte affirmativa assertio. — Probatur primo Scriptura.* — Nihilominus dico primo, disputationem cum hæreticis pro fide tuenda et eorum erroribus impugnandis, de

se licitam esse, et valde laudabilem. Conclusio est certa, et probari potest primo ex verbis Pauli, ad Tit. 1, ubi de episcopo ait, *esse oportere amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem*, *ut possit eos qui contradicunt, arguere*, quod certe sine disputatione non fit; imo Petrus, 1 Canonica, cap. 3, de omnibus ait : *Parati ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quæ vobis est spe*, ubi alii legunt *fide*, et alii utrumque ponunt, ut D. Thomas 2. 2, quæst. 2, art. ult.; et Fulgentius, l. 1 ad Trasimundum, c. 1; et in idem redit, quia spes in fide fundatur, ideoque nemo potest rationem suæ spei reddere, nisi per fidem. Ubi autem Vulgata habet *ad satisfactionem*, græce dicitur *ad Apologiam;* et Fulgentius legit, *ad responsionem*, quæ omnia disputationem indicant. Præcipue vero hoc confirmatur exemplo Christi Domini et Apostolorum; nam Matth. 22, Christus de divinitate sua cum Pharisæis disputans, ex testimonio Psal. 109 illos convincens, et Joan. 8, variis modis contra illos argumentatur; et Actor. 6, de Stephano dicitur : *Surrexerunt disputantes cum Stephano, et non poterant resistere sapientiæ, et spiritui qui loquebatur;* et c. 17 : Paulus *disserebat de Scripturis secundum consuetudinem*, ut ibi dicitur; et infra additur : *Disputabat in Synagoga cum Judæis.*

6. *Probatur secundo ex Patribus.* Secundo hæc est etiam sententia et consuetudo Patrum; nam Augustinus, epist. 48, *cum hæreticis* ait *verbis esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum.* Et quamvis videatur ea verba dicere, quasi retractando sententiam, non tamen quoad illam partem affirmantem, sed quoad exclusivam, qua ipse sentire solebat, illo tantum modo, et non coactione, cum hæreticis agendum esse. Unde lib. 14 de Trinit., cap. 1, inde scientiam Theologiæ maxime commendat, quod ad defendendam fidem et confundendos hæreticos utilissima sit; Bernardus etiam, serm. 64 in Cant. : *Capiantur*, inquit, *hæretici, non tam armis, quam argumentis;* exempla etiam Sanctorum communissima sunt, et præsertim apud Augustinum toto l. 6 et 7; et Athan. contra Arrian., et aliis similibus.

7. *Probatur ratione.* — Tertio probatur conclusio ratione, quia hujusmodi disputatio de se non est mala, imo habet plures rationes honestatis, neque etiam est jure ecclesiastico prohibita; ergo est licita; major evidens est, quia in illa actione nulla est malitia, imo est quædam confessio fidei ex parte disputantis. Unde ex hac parte est honesta ex objecto. Item de se ad optimos fines ordinatur, scilicet, ad honorem ipsius fidei et majorem notitiam ejus, ad hæreticorum conversionem, et Catholicorum confirmationem; et in aliis circumstantiis potest ita fieri, ut et fructus speretur, et damna non timeantur, ut in sequenti assertione explicabimus. Minor, seu altera pars antecedentis probatur, quia nullum invenitur decretum canonicum talem prohibitionem continens; imo sunt aliqua quæ certum modum servandi in tali disputatione præscribunt, quæ manifeste supponunt talem disputationem esse licitam. Locutus sum autem de jure canonico, quia in jure civili invenitur l. *Nemo*, cod. de Sum. Trinitate, quæ disputationem hanc etiam clericis prohibet. Respondent aliqui legem illam esse civilem, et in materia ecclesiastica, et ideo non posse obligare, præsertim clericos. Ita Sanc., l. 2 Decal., c. 6, n. 8, cum Azor., tom. 1, l. 8, c. 26, quæst. 2; sed licet illa generalis doctrina vera sit, existimo tamen non recte applicari ad illam legem, nam, solum prohibet disputationes per se illicitas, quibus res certæ definitæque in Ecclesia in dubium revocantur, cum perturbatione fidelium et Ecclesiæ. Unde potius credendum est legem illam fuisse legitime latam a Martiano, catholico imperatore, et, ut opinor, non sine consensu Leonis Papæ, qui de illa re ad ipsum scripserat, ut supra allegavi.

8. *Assertio secunda.—Probatur discurrendo per quatuor circumstantias principales.—Expeditur primo circumstantia personæ disputantis quoad id quod jure naturæ exigitur.* — Dico secundo, ut hæc actio disputandi cum hæreticis licite fiat, multæ conditiones seu circumstantiæ observandæ sunt. Hæc assertio per se manifesta est de circumstantiis generaliter requisitis in quocumque actu honesto, scilicet, ut opportuno tempore, loco apto, et modo, ac intentione debita fiat; tamen in particulari aliquas conditiones requirit actio ex quatuor capitibus, scilicet, ex parte fidelis disputantis, vel ex parte haretici cum quo disputat, vel ex parte eorum coram quibus disputat, vel ex parte modi. Et imprimis circa personam disputantem, aliquid est necessarium ex natura rei, aliquid ex jure ecclesiastico. Primo modo, supponenda imprimis est recta intentio et firmitas disputantis in doctrina fidei, quia si periculum aliquod vel infirmitatem in se timet, nullo modo se ingerere

debet, aut talem disputationem admittere, ut per se clarum est. Deinde necessarium est ut sit sufficienter doctus, ut supra D. Thomas docet, et sumitur ex Paulo in citatis verbis, 2 ad Timot. 2 : *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem*, ubi non solum fidem, sed etiam doctrinam fidei requirit in disputante, ut *possit eos, qui contradicunt, arguere ;* et ratio est per se clara, quia in omni munere tenetur unusquisque habere scientiam, vel artem necessariam ad tale munus convenienter exercendum; ergo multo magis in tam gravi actione. Item quia alias et se, et honorem fidei, et proximorum salutem periculo exponit; quanta vero esse debeat hæc doctrina, non potest generaliter et una regula definiri, sed considerandæ sunt circumstantiæ; nam ad disputandum cum hæretico indocto vel vulgari, minor doctrina in Catholico sufficit: item minor in re clara, quam in difficili, et sic de aliis. Item hoc maxime requiritur, quando disputatio est propria, et cum concertatione inter duos vel plures ; nam si tantum sit per modum concionis, seu simplicis persuasionis, minor doctrina sufficiet, quamvis in debito et proportionato gradu necessaria etiam sit. Denique observandum est aliquando contigisse simplicem fidem disputantis efficaciorem fuisse ad vincendum hæreticum , quam multam aliorum doctrinam, ut de Concil. Nicæn. referunt historiæ, Ruffinus, l. 10, c. 3; Nicephorus, l. 8, c. 15, et lib. 15, c. 23; sed illud quasi miraculosum est, et ex speciali instinctu Spiritus Sancti, et ideo imitandum non est, sed ordinaria lex et regula posita est servanda.

9. *Deinde quoad id quod exigitur positivo jure.* — Ultra hæc ex jure positivo necessarium est ut persona pro fide disputans sit clericus, nam laicis sub pœna excommunicationis prohibitum est, in c. 2, § *Inhibemus,* de Hæret., in 6. Glossa tamen ibi, quamvis dubitanter, per *laicos* exponit *indoctos,* sed est omnino improbabilis expositio. Primo, quia est contra proprietatem verbi. Secundo, quia condistinguuntur laici a clericis, quod non fit ratione doctrinæ, sed ratione ordinis, seu status, juxta cap. *Duo sunt,* 12, q. 1. Tertio, quia in hoc sensu lata fuit et explicata similis lex in sexta Syn., cap. 64 Trulan. ; ibi tamen solum prohibentur laici publice disputare vel docere; in dicto autem noviori jure additur, *publice vel privatim.* Ratio autem hujus prohibitionis indicatur in illo canone, his verbis : *Sed oportet ordini a Domino dato cedere, juxta illud Pauli, ad Ephes.* 4 *: Quosdam dedit Pastores et Doctores.* Pertinet ergo hoc munus ex officio clericali statui, et ideo illi merito reservatur. Accedit quod leges attendunt id quod frequentius accidit ; clerici autem solent esse magis instructi et docti in doctrina sacra ; laici vero, e contrario, regulariter non sunt periti in illa scientia, et ideo merito talis actio eis prohibetur. Et confirmari potest, quia eadem ratio vel major est in hac disputatione, quam in simplici prædicatione vel doctrina ; hæc autem prohibetur laicis ; ergo et illa . Minor habetur in capite *Cum ex injuncto,* et capite *Sicut in uno,* de Hæreticis, in sexto, et in Concilio Carthaginensi IV, cap. 98 : *Laicus,* inquit, *præsentibus clericis, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat ;* et Leo Papa, epistol. 62, cap. ultim. : *Præter eos qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi jus docendi et prædicandi audeat vendicare, sive sit monachus, sive laicus, qui alicujus scientiæ nomine glorietur.*

10. *In prædicta prohibitione juris positivi, qui laicorum nomine veniant, qui etiam clericorum.* — Verumtamen circa illam prohibitionem aliqua notanda et expendenda sunt. Primum, qui sint intelligendi *laicorum* et *clericorum* nomine ? Auctores communiter sub nomine *clerici* intelligunt etiam religiosos, quamvis nullum ordinem habeant, quia in ampla significatione ita solet illa vox accipi, et in illo textu, quoad hanc partem favorabilem, videtur ita amplianda. Item quia, quando in jure fit illa bimembris partitio *laicorum* et *clericorum*, sub *clericis* comprehendi solet totus status ecclesiasticus, ad quem religiosi pertinent, juxta dictum cap. *Duo sunt,* estque hæc sententia satis probabilis, et practice secura ; solum potest obstare verbum illud, *nec monachi,* quod ex Leone retuli ; sed responderi potest, vel illud revocatum esse per novum jus, vel Leonem locutum fuisse juxta morem sui temporis, in quo monachi regulariter non ordinabantur, nec litteris vacabant. Addo etiam non videri inconveniens, si sub *laicis* comprehendantur etiam illi religiosi qui in suis ordinibus laici sunt, nam alii religiosi optime *clericorum* nomine comprehenduntur, quia ordines participant ; in aliis vero religiosis laicis ratio legis ordinarie locum habet, quia non sunt docti, nec sufficientes ad disputandum ; nihilominus tamen si aliquis inveniretur cum sufficienti doctrina, sine peccato id facere posset, præsertim a suo prælato jussus, tum propter probabilem opinionem

supra positam, tum propter ea quæ statim subjiciam.

11. *Quid de laico alioquin docto? Sententia glossæ, Cajetani et Banhes. — Judicium auctoris et plurium.* — Secundo, circa eamdem conditionem et legem interrogari solet, an, non obstante illa prohibitione, possit laicus, si in divinis litteris doctus sit, sine peccato cum hæreticis disputare; aliqui enim affirmant, ut in principio sentit Glossa circa dictum paragraphum, et consentiunt Cajetanus et Banhes, dicto capite septimo, quia tunc cessat ratio legis, et alioquin id cedit in utilitatem fidei. Nihilominus per se loquendo contrarium verum est, scilicet, non licere laico, etiam docto, de fide disputare. Ita tandem dixit Glossa supra, et sequuntur Dominicus, et Francus, et Albertinus de Agnoscendis propositionibus, quæst. 13, numer. 12; et Navar., Consil. 17, alias 24 de Hæret., numer. 2, et in Summ., cap. 11, numer. 27; et Castr., libro primo de Just. Hæret. punit., cap. 19, et alii communiter. Ratio est primo, quia cessante ratione, vel fine legis solum in particulari, et negative, non cessat obligatio legis, ut ex materia de legibus suppono [1]; sed in eo casu tantum dicto modo cessat obligatio legis; ergo. Secundo propter incommoda quæ moraliter inde sequi possunt, præsertim hoc tempore, in quo hæretici hæc munera indistincte laicis et clericis convenire docent, et quia unusquisque laicus, de sua doctrina præsumens, proprium clericorum munus usurparet. Tertio, quia alias lex illa fere esset inutilis, nihil enim prohiberet laicis de novo, quia indocti per se sunt inepti, et prohibiti ab illo munere. Unde nihil peculiare haberent clerici; nam docti tantum, et non indocti, hoc munus assumere possunt, ut dixi. Addidi autem *per se loquendo,* quia si necessitas urgeat, tunc prohibitio illius legis cessaret, et haberet locum quod ex Chrysostomo, homil. 25 in Matth., refertur in cap. *Nolite timere,* 11, quæst. 3, scilicet obligari laicum aliquando ad docendam et defendendam libere veritatem quam a Deo audivit. Imo hoc multi extendunt ad casum magnæ utilitatis, quia hæc est quædam moralis necessitas, et benigna legis interpretatio, quæ fundari potest in aliquo principio, quod, *cessante fine legis contrarie, etiam in particulari, cessat tunc obligatio legis;* in illo autem casu judicandum est contrarie cessare, quia tunc observare legem esset contra bonum fidei et contra salutem proximorum. Denique intelligendum hoc est, quando laicus doctus propria auctoritate hoc munus usurparet. Ita enim significat Leo Papa, supra dicens: *Nullus laicus jus docendi sibi vendicet;* et canon sexta Synodi dixit: *Ubi sibi non vendicet docendi auctoritatem.* Unde si laicus id faciat jussus, vel rogatus a clericis, ad quos tale munus pertinet, si alias sit sufficienter instructus, non peccabit, idemque erit ubi communi consuetudine contrarium introductum sit, ut de terris hæreticorum Valentia testatur. Nam consuetudo potest jus humanum abrogare.

12. *De culpa et pœna laicorum disputantium, etc.* — Denique inquiri potest quale sit hoc peccatum in laico, et qualis ejus censura. Respondeo, quoad culpam esse ex genere suo mortale; ita docent omnes auctores citati, et Sylvestr., Cajetanus, et alii Summistæ, verbo *Disputatio*, et colligitur ex ipsa lege; nam prohibet actionem hanc sub pœna excommunicationis, quæ non fertur nisi pro culpa mortali. Ratio vero est, quia materia est gravis, pertinens ad bonum fidei et religionis, et quodammodo ad justitiam, quatenus prohibet usurpare jus et potestatem clericorum, et consequenter tollit dissensionum occasiones et perturbationum in Ecclesia; gravitas autem culpæ ex materia præcipue spectanda est; ergo, etc. Quoad censuram vero dicendum est non esse excommunicationem ipso jure latam, sed ferendam, quia lex utitur verbo futuro, *excommunicetur,* quod vi sua nihil de præsenti seu statim operatur, sed per hominem fieri jubet, ut est generalis doctrina, et in illo textu notant Glossa, et cæteri Doctores allegati.

13. *Expeditur secunda circumstantia, personæ scilicet qua cum disputatur.* — Secundo principaliter, ut hæc actio fiat licite, habenda est ratio personæ cum qua disputatur; ex parte autem illius solum postulatur ut aliquis fructus ab illo possit ex disputatione sperari; nam si jam experimento constet, esse ita protervum et obduratum, ut non sit spes fructus, vana esset cum illo disputatio, sicut in universum correctio fraterna, ubi non est spes fructus, omittenda est. Et juxta hanc assertionem intelligi possunt verba Pauli supra citata, ex 2 ad Tit. 3: *Hæreticum hominem, post unam et secundam correctionem devita,* et eodem modo intelligendi sunt multi ex Patribus citatis initio in ratione dubitandi. Notat autem Chrysostomus, homilia sexta, circa dicta Pauli

[1] Lib. 6, c. 9.

verba, non esse facile, seu statim desperandum, sed perseverandum esse patienter; nam verbum Dei sæpius repetitum solet tandem aliquando operari, et ad hoc ponderat illud verbum Pauli: *Oportet esse patientem;* et illud: *Mansuetudine*, et propterea exponens illud verbum, *devita*, dicit: *Hoc de illo monet qui corrigi non vult, quem insanabili morbo detineri videris*, unde concludit: *Ab illis solis discedendum est, de quibus apertam possumus ferre sententiam, certique sumus quod, quantatibet faciamus, eos nunquam ad veritatis viam revocabimus.* Hoc autem etiam in eo casu limitandum est, nisi fructus saltem in aliis audientibus speretur; sive ille sit, quod aliqui hæretici convertentur, sive quod fient minus audaces vel timidiores, sive quod Catholici magis in fide confirmabuntur; ut enim Bernardus ait serm. 64 in Cant.: *Etsi hæreticus non surgat ex fæce, Ecclesia tamen confirmatur in fide;* nam quodcumque horum sufficit ut disputatio non sit otiosa, sed honestissima; et propterea Catholici viri laudabiliter contra hæreticos scribunt, licet de eorum conversione non multum sperent, quia semper aliquem ex dictis fructibus sperare possunt; de quo disputandi genere, et laude ejus, videri potest Gerson, tract. de Laudibus scriptorum, et quæ notat et refert Simanc., tit. 20 Institutionum, § ultim. Denique notant viri graves quod, licet disputatio sit sine ulla spe fructus, non erit peccatum mortale, sed veniale, tanquam actus otiosus; quod intelligendum est per se loquendo, nam ratione nocumenti poterit esse peccatum grave, et communiter saltem hoc nocumentum timeri potest, quod hæreticus disputans, et fit durior ipsa contradictione, et præterea in ipsa disputatione multa peccata committit, quæ alias non faceret; et vitanda esset eorum occasio, quando alias actio inutilis est.

14. *Tertia circumstantia, personarum audientium.*—Tertio, est præcipue ratio habenda audientium. Et ideo D. Thomas, in dicto art. 7, duplicem distinguit disputationem, unam privatam, aliam publicam; et in privata quidem non habet locum hæc circumstantia; oportet autem adeo esse privatam disputationem, ut nullus, præter Catholicum disputantem, et hæreticum cum quo disputat, præsens adsit; nam sive pauci, sive unus tantum intersit, cavendum est ne illi nocumentum spirituale inferatur, quoniam charitas ad singulos obligat; igitur disputatio publica in præsenti distinguitur ab omnino occulta, et subdistinguitur a divo Thoma; vel enim illi qui adsunt, docti sunt, vel indocti; quando sunt prioris conditionis, moraliter nihil est periculi, et ideo regulariter ac per se loquendo licita est talis disputatio ex parte audientium, quia non datur illis occasio errandi; quod si ipsi fortasse illam sumpserint, eis, non disputanti imputabitur. Docti autem hoc loco vocantur, non solum perfecte litterati, sed omnes qui capaces sunt talis doctrinæ, et illi aliquo modo student, quia hoc satis est ut ex auditione disputationis illis periculum non creetur. De indoctis vero, et communi plebe, iterum D. Thomas distinguit; nam vel in sua simplici fide quieti sunt, et ab hæreticis non sollicitantur, et tunc nullo modo licet coram eis de fide disputare cum hæretico, præsertim in ea lingua quam intelligunt, quia sine causa in periculo constituuntur; nam, ut supra dicebamus, facile percipiunt difficultates mysteriorum fidei, ipsa autem mysteria et rationes eorum vix possunt distincte concipere; unde, vel in errorem inducentur, vel saltem concipient rem illam esse dubitabilem et jure controversam. At vero si fideles simplices ab hæreticis sollicitati sunt, et periculum est ne cadant vel vacillent, tunc licita est publica disputatio coram ipsis, quia tunc taciturnitas, vel timor disputationis magis posset nocere, et errantes in errore confirmare, ac dubitare incipientes magis infirmare. Hæc igitur omnia observanda sunt ex hoc capite, ut licita sit disputatio. Et ideo graves auctores absolute dicunt, regulariter hanc disputationem publicam cavendam esse, tum propter dicta, tum etiam quia ipsimet hæretici disputantes solent hoc modo fieri duriores, et magis audaces, quando in publicum prodeunt, propter superbiam, et auram popularem quam valde amant, ut dixit Augustinus, libro de Utilitate credendi; et de hoc puncto videri potest Valentia, qui alios refert, dicta quæst. 10, punct. 4.

15. *Quarta circumstantia, modi disputandi.* — Quartum et ultimum caput est modus disputationis, in quo maxime oportet mediocritatem servare, ut disputatio fructuosa sit, ac subinde licita. In hoc autem primo observari debet, ut sententiis potius, et rebus, quam verbis agatur, ut dixit D. Thomas, dicto artic. 7, ad 1, ita exponens verba Pauli supra citata: *Noli contendere verbis*, et similia. Secundo, maxime cavendum est a verbis contumeliosis et injuriosis, quia hoc et per se malum est, et indecens in homine catholico tam

grave munus exercente, et præterea maxime impedire potest disputationis fructum, ut optime docuit Chrysostomus, dicta homil. 6, in 2 ad Timoth., quia, ut verbum fructificet, oportet ut alter grate audiat; *grate autem affici,* inquit Chrysostomus, *eum qui injuriis afficitur, vix contingere potest.* Tertio, ita agendum est, ut non contra personam, sed contra errorem, nec ad confundendum disputatorem, sed ad veritatem illi ostendendam agi videatur, ut recte dixit Hieron. lib. 1 contra Pelagian., circa medium: *Non de adversario victoriam, sed contra mendacium quæramus veritatem.* Denique ait Nazianzenus, dicta oratione 26, ea moderatione agendum esse, *ut nec nimia tarditate, nec nimio fervore agatur, ex utroque,* inquit, *extremo sumendo quod utile est, ex priori mansuetudinem, et ex secundo zelum.*

16. *Assertio tertia trimembris.*—Ex quibus omnibus concluditur actionem hanc et de se licitam esse, et aliquando posse sub obligationem cadere, quamvis sæpe etiam possit in ea peccatum committi. Prima pars satis explicata est; secunda patet, quia interdum potest talis actio esse necessaria ad bonum fidei et salutem animarum : tunc ergo erit debita, vel ex justitia, respectu pastorum Ecclesiæ, vel ex charitate, respectu eorum qui sufficientes fuerint ad talem actionem; nam ut dixit Leo, epistol. 93, capite 15 : *Qui alium ab errore non revocat, se ipsum errare demonstrat;* et Ambrosius, 1 Offic., cap. 3: *Sicut pro otioso verbo, ita pro otioso silentio ratio est reddenda;* et similia habet Gregorius, 2 part. Pastoralis, cap. 4. Tertia pars est etiam clara ex dictis, quia tam multa sunt necessaria ad hujusmodi actionis honestatem, ut facile sit in ea aliquid peccare, quia malum ex quocumque defectu. Existimo tamen, si morale periculum gravis nocumenti proximi non intercedat, culpam esse tantum venialem. Et per hæc responsum est ad rationes dubitandi initio positas, nam verba Pauli obiter exposuimus; Patres autem qui hanc actionem interdum improbare videntur, loquuntur de disputatione publica, quæ sine delectu audientium temere suscipitur.

SECTIO II.

Utrum Ecclesia jure prohibeat hæreticorum libros, et sub qua censura.

1. *Arguitur primo pro parte negativa.* — Secundum medium quo Ecclesia utitur, vel ad comprimendos hæreticos, vel ad tuendos et conservandos Catholicos, est, ne doctrina hæretica diffundatur ; quærimus autem an jure et convenienter talis prohibitio librorum hæreticorum fiat ? Et ratio dubitandi esse potest, quia, licet in his libris sint multa falsa et erronea, tamen etiam sunt multa vera, et interdum docta et erudita ; ergo non expedit hujusmodi libros omnino prohibere, vel igni tradere. Probatur consequentia, primo, quia non sunt eradicanda zizania, eradicando simul et triticum. Secundo, quia consilium Pauli, 1 ad Thessal. 5, est : *Omnia probate, quod bonum est tenete ;* ergo hoc potius in his libris agendum esset. Tertio, quia ad confutandos hæreticos, necessarium est cognoscere eorum errores, et quibus fundamentis nitantur, ut destrui possint, et quibus argumentis veritatem catholicam impugnent, ut eis possit responderi ; hæc autem comparari non possunt nisi eorum libros legendo. Accedit quod docendo suos errores multa tradunt quæ ad confirmandam veritatem sunt utilia , et ad eos convincendos, vel arguendos ex concessis, vel contradictionem aut absurditatem in dictis eorum ostendendo, multum conferre possunt ; ergo non sunt simpliciter prohibendi.

2. *Arguitur secundo.*—Secundo, confirmare hoc possumus exemplis sanctorum Patrum ; nam divus Hieronymus libros hæreticorum legere solitus erat, ut ipse fatetur ad Minerium et Alexand. epist. 152, et ex ipsis operibus ejus compertum est ; et idem aperte colligitur de Augustino, ex libris ejus, et de Theophilo, antiquo Doctore, idem refert Socrat., lib. 6 Histor., cap. 15, et de Dionysio Alexand., refert Eusebius, libr. 7 Histor., cap. 6, solitum fuisse frequenter legere libros hæreticorum, ac de re illa a quodam diacono reprehensum, abstinereque volentem, ne id faceret, divina revelatione fuisse admonitum. Denique in Concilio Carthaginensi IV, cap. 16, præcipitur Episcopis ut libros hæreticorum legant, pro necessitate et tempore.

3. *Arguitur tertio.* — Tertio argumentari possumus, quia si Ecclesia posset prohibere libros nascentium hæreticorum, posset etiam antiquos Doctores, qui tandem in hæresim lapsi sunt, nobis prohibere, ut Tertullianum, Origenem, Eusebium Cæsar., et similes ; consequens est contra antiquissimum usum Ecclesiæ, ut constat ; vel e contrario colligere possumus; nam si Ecclesia hos non prohibet, cur vetat alios noviores ? nam ratio periculi non minus in illis antiquioribus urgere videtur,

imo magis, quia majorem habent auctoritatem. Unde quosdam prohibere, et non alios, videtur quædam personarum acceptio, et quod id fiat magis in odium personarum quam in christiani populi utilitatem.

4. *Prima assertio affirmativa de fide, ac bipartita. Suadetur prima pars.* — Nihilominus dicendum est primo, in Ecclesia Catholica esse potestatem ad hos libros prohibendos, et concremandos, satisque convenienter, ac prudenter uti posse tali auctoritate. Tota assertio est de fide Catholica, et prima ejus pars in hunc modum explicatur et probatur; nam hæc prohibitio considerari potest vel respectu auctorum talium librorum, ita ut illa prohibitio sit quædam punitio, et execratio talium personarum; alio modo potest considerari respectu fidelium, ut sit quasi medicina præservans illos a contagio hæreticorum. Primo modo probatur illa pars, quia Ecclesia habet potestatem puniendi hæreticos, ut in sequenti sectione ostendemus; et illa pœna est satis proportionata delicto, nam in quo aliquis peccat, puniri maxime debet. Sub posteriori ratione probatio etiam est evidens, quia Ecclesia potest tueri ac defendere membra sua: unde potest illis præcipere ut a tali veneno abstineant. Inter has autem duas rationes consideranda est differentia; nam sub prima solum extenditur hæc potestas ad proprios hæreticos et apostatas baptizatos, juxta dicta in disputatione præcedente. Sub posteriori autem ratione potest Ecclesia prohibere fidelibus libros quorumcumque infidelium, etiamsi baptizati non sint, nec sibi subditi; et ita in primitiva Ecclesia prohibitum erat fidelibus libros Gentilium legere, ut refert Clemens, libro 1 Constit. Apostolicarum, cap. 6. Et ratio est, quia ille actus jurisdictionis directe respicit fideles.

5. *Suadetur secundo ex usu Ecclesiæ apud sacras litteras.* — Altera vero assertionis pars de convenientia sufficienter probatur ex antiquissimo usu et traditione Ecclesiæ; nam quod universa Ecclesia Catholica semper probavit, et tanquam moraliter necessarium observavit, non potest non esse eidem Ecclesiæ convenientissimum, cum in his rebus a Spiritu Sancto regatur; fundatur vero primo hæc consuetudo in eo quod refertur Act. 19, quod, *multi qui fuerant curiosa sectati, offerebant libros, et comburebant eos coram omnibus*, quod faciebant Gentiles quando convertebantur ad fidem, vel interius moti efficacia doctrinæ Apostolicæ, ut ait Eusebius, lib. 3 de Demonstratione evangelica, capit. 8, vel quia pastores, vel ministri Ecclesiæ, quando illos catechizabant, docebant eos illud esse necessarium ad suscipiendum baptismum digne et cum vera pœnitentia, tum ad auferendum proprium morale periculum, tum etiam ad satisfaciendum Ecclesiæ; et ideo publice id faciebant. Unde ad instar hujus exempli, refert aliud Augustinus in Psalm. 61, post totam ejus enarrationem, de quodam jam Christiano, qui fuerat magus, qui pœnitentiam acturus, *portat*, inquit, *suos codices incendendos*, *quibus fuerat incendendus*, *ut illis in ignem missis, ipse in refrigerium transeat.* Neque refert quod in his locis de magicis libris sermo sit; nam vel illi non sunt sine erroribus, vel ab eis a fortiori argumentum sumitur ad libros hæreticorum, qui multo pejores sunt.

6. *Item apud Concilia et Patres.* — Secundo Concilium Nicæn. jussit libros Arianorum igni tradi, ut refert Nicephorus, libr. 8, cap. 18, et postea Constantinus præcepit id executioni mandari, ut paulo inferius idem auctor refert. Præterea inter acta Concilii Chalcedonensis, act. 3, in ultima epistola, habetur hujusmodi prohibitio Marciani imperatoris, quæ sine dubio approbante Concilio facta est; et alia similis legitur in quintæ Synodi collat. 5, ex Theodosio et Valentiniano; habetur etiam in sexta Synodo, can. 63 Trullan., ubi generaliter libri impii prohibentur, et in septima Synodo, canon. 3, comburi præcipiuntur. Et in Concil. Constant., sess. 8 et 15, legimus libros Joannis Hus et Wicleph fuisse igni traditos. Tertio consentiunt Pontifices, et Patres, præsertim Leo Papa, epist. 93, cap. 15, ubi notanda sunt illa verba: *Quamvis in illis sint quædam quæ videantur habere speciem pietatis, nunquam tamen vacui sunt venenis*, etc. Idem habet Nicolaus I, ad consulta Bulgarorum, cap. 103, ubi generaliter loquitur de noxiis libris et blasphemis. Idem sumitur ex Gelasio Papa, in cap. *Sancta Romana*, d. 15. Item ex Gregorio Nazianzeno, orat. 18 de Cypriano martyre et mago, de quo etiam dicit in signum veræ conversionis suos magicos libros publice combussisse. Et tandem videri potest Origenes, hom. 9 in Numeros. Præterea confirmant Doctores catholici hanc veritatem, a fortiori, exemplo Gentilium, qui libros quos suæ reipublicæ noxios reputarunt, semper prohibuerunt et igni tradiderunt, de quibus exempla congerunt Lorin., in cap. 19 Act., vers. 19; et Simanc., in Instit., tit. 38; et Bellarmin., lib. 3 de Laicis, cap. 20.

7. *Denique ex ratione.* — Ultimo facile possumus hoc ratione ostendere : primo, quia ad detestationem errorum ita fieri oportet : secundo ad defensionem fidelium, ne latius talium librorum venenum diffundatur, quia hæresis *ut cancer serpit,* sicut dixit Paulus. Tertio, declaratur optime, quia communicatio cum hæreticis per verba, convenientissime prohibetur propter periculum perversionis; ergo multo magis expedit prohibere communicationem per libros. Probatur consequentia, quia per se loquendo magis nocet verbum scriptum quam prolatum; nam licet vox in energia et efficacia superet, scriptura tamen in aliis multis excedit. Primo, quia non limitatur ad unum locum, sed per omnia discurrit; secundo, quia est permanens, et multo tempore durat, unde fit ut pluribus nocere possit; item quia potest iterum atque iterum legi, et ita magis penetrat animum : item solent libri esse accuratius compositi, et hæretici solent etiam eloquentiam addere, ut ad lectionem invitent; ac denique in eis congeruntur omnia quæ nocere possunt, quod uno vel alio sermone non facile fit. His ergo, et aliis obviis rationibus convenientissima ostenditur hæc prohibitio.

8. *Secunda assertio. — Tractatores bullæ Cœnæ.* — Secundo dicendum est prohibitionem hanc factam esse ab Ecclesia, præcipue per Summos Pontifices, et maxime in bulla Cœnæ. Advertere enim oportet prohibitionem hanc proprie et formaliter non inveniri in communi jure canonico. Solum enim obiter attingitur in dicto cap. *Sancta Romana,* non tamen sufficienter exprimitur; expressiusque invenitur in jure civili, in l. *Damnato*, et l. *Quicumque*, § *Nulli*, et § *Omnes*, c. de Hæreticis; et in l. *Mathematicos,* c. de Episcopali audientia. Olim enim videtur usa Ecclesia brachio imperiali seu sæculari, ad hanc prohibitionem efficaciter exequendam; postea vero Pontifices, in Bulla Cœnæ, clausula prima, verbis conceptis, et sub speciali censura, illam tradiderunt. Unde materiam hujus prohibitionis et censuræ late tractant omnes illius Bullæ expositores; Rebuffus, in proprio opere de illa re; Navarrus, in Manuali, cap. 27; Tolet., lib. 4 suarum Instit.; et Azor, tom. 1, lib. 8, cap. 16; Hugol., de Casibus Papæ reservatis, 2 part., cap. 1; Sayrus, in Thesaur., tom. 1, lib. 3, cap. 5; Graphis, in Decisionibus aureis, lib. 4, cap. 18; Sanc., l. 2 in Decalog., cap. 10; Castro, d. lib. 1 de Just. hæret. pun., cap. 15 et sequentibus; Penha, qui plures alios refert in Direct., 2 part., cap. 4, Comment. 3; Farinac., de Hæresi, quæst. 180; et Reginaldus, in Praxi, lib. 9, cap. 14; et ego aliquid attigi in 5 tom., d. 21, sect. 2, a num. 10. Nunc autem tanquam in proprio loco hæc res accuratius declaranda est.

9. *Clausula Bullæ Cœnæ de libris hæreticorum quadripartita.—Ac primo de prima parte, quinam dicantur libri hæreticorum.— An etiam pars libri prohibeatur. — Quid quando in plures tomos divisus est.* — Ut autem melius et distinctius comprehendatur, quatuor partes in hac lege seu censura distinguendæ sunt, scilicet, materia ejus remota, et materia proxima, persona cui sit prohibitum, et qualitas censuræ. Circa primam partem, materiam remotam voco librum ipsum objectum, in quo quatuor verba in Bulla posita notanda sunt, prohibet enim *libros hæreticorum hæresim continentes*, vel *de religione tractantes ;* et primo, nomine *libri* satis notum est quid intelligatur ex vi verbi. Notandum est autem, non solum integrum librum, sed etiam quamcumque ejus partem prohiberi, ut omnes docent; tum quia pars sub toto comprehenditur; tum etiam quia in quacumque parte libri potest esse periculum, quod lex cavere studuit, et ita ratio legis in quacumque parte militat. Dubitat autem Hugol., de Censur. Papæ reservatis, 2 part., c. 1, quid si opus auctoris hæretici in plures tomos sit distributum, et unus contineat errores, et non alius, an uterque sit prohibitus, vel tantum qui errores continet. Et sentit alterum non esse prohibitum, quia uterque est per se integer liber, et in altero non inveniuntur conditiones ad hanc prohibitionem necessariæ; et in hanc partem inclinat Sanc., lib. 2, cap. 10, numer. 30; existimoque habere locum, quando tomi sunt ita distincti, ut omnino sint de diversis argumentis, neque aliquam habeant inter se connexionem, tunc enim procedit ratio facta. Secus vero esse sentio, si uterque tomus sit ejusdem argumenti cum connexione inter se; tunc enim et fieri non potest quin uterque de religione tractet, quod ad prohibitionem satis est, et revera uterque est pars unius operis, licet per accidens dividantur, propter vitandam magnam unius libri molem.

10. *An prohibeatur manuscriptum.* — Deinde circa hanc partem interrogari potest, an oporteat librum esse impressum. Et respondeo etiam manu scriptum esse prohibitum, in quo omnes conveniunt, et potest a simili probari ex Concilio Tridentino, sessione quarta,

capite quinto. Et ratio est, quia ille vere est liber, et ita in omni proprietate sub verbis legis comprehenditur. Secundo, quia ratio legis et periculum infectionis æque in tali libro locum habet. Tertio, quia alias per fraudes et quasi per insidias posset effectus hujus legis, et efficacia ejus impediri. Interrogari tamen ulterius potest, an brevis scriptura, ut concio, vel epistola, aut brevis quæstio, vel quicquid hujusmodi est, sub hac prohibitione comprehendatur. Aliqui simpliciter negant, ut Sanc., citato numero vigesimo nono; fundatur, quia lex pœnalis stricte, et in rigore verborum explicanda est; hæc autem lex est pœnalis, et brevis scriptura revera non est liber; ergo. Contrarium nihilominus magis probo, cum Hugol., loc. citat., numero secundo, et imprimis suppono hanc legem potius favorabilem quam odiosam censendam esse; tum quia facta est in favorem fidei, qui principaliter considerandus est; tum etiam quia licet pœnam contineat, principaliter respicit defensionem et tuitionem fidelium; ergo, absolute loquendo, potius amplianda est quam restringenda, quod pro omnibus quæ dicemus, præ oculis habendum est. Secundo, quia ratio legis etiam in scripturis his locum habet, quia magnum periculum imminere potest fidelibus ex his scripturis, eo quidem majus quo latentius communicantur. Tertio moveor ex quadam responsione Cardinal., in simili dubio circa decretum Tridentini nuper allegatum, ubi eodem modo extendunt legem Concilii, in dicto loco; verba autem dictæ declarationis videri possunt apud Marzillam, ibid.; quocirca licet illa scriptura non sit integer liber, pars ejus censeri potest, si non actu, saltem aptitudine, quod in tali materia ad prædictam extensionem satis est.

11. *Quid nomine hæretici hic veniat.* — Secunda particula erat *hæreticorum*; itaque quamvis liber contineat hæreses, si auctor non sit hæreticus, ex vi hujus clausulæ non est prohibitus in Bulla Cœnæ, licet alias esse possit, ut infra dicam in numero decimo quarto. Interrogari vero potest primo, an oporteat auctorem libri esse de hæresi damnatum; id enim affirmat Graphis supra, libro quarto, capite decimo octavo, num. 40 et 43; sed sine dubio satis est quod quacumque ratione constet esse hæreticum, ut melius docent Hugol., Sanc., citati, et alii. Et ratio est, quia lex simpliciter loquitur; non ergo licet nobis limitationem addere, præsertim quia ad bonum fidelium expedit cum omnibus hæreticis talem communicationem vitare. Neque prohibitio hæc regulanda est per extravagantem *Ad evitanda,* quæ concedit ut non teneamur vitare excommunicatos, nisi publice denuntiatos, quia hæc est prohibitio per se distincta ab excommunicatione contra hæreticos lata. Sed quid de aliis infidelibus, et similibus libris ab eis compositis? Respondeo, si non sint hæretici, nec apostatæ a fide professa in baptismo, eorum libros hic non comprehendi; quia illi nullo modo sunt hæretici, neque eorum scripta considerantur, quia et rara sunt, et ab eis morale periculum non timetur. Si tamen sint apostatæ baptizati, etiamsi ad judaismum vel paganismum declinaverint, eorum libri hic comprehenduntur, quia, ut supra dixi, in ordine ad leges Ecclesiæ isti sub nomine *hæreticorum* veniunt.

12. *Oppositio de libris Græcorum schismaticorum.* — Sed objici potest, quia sequitur libros a Græcis schismaticis de ritibus suis esse sub hac lege comprehensos, quod non videtur esse in usu. Ad hoc aliqui existimant hujusmodi libros non esse prohibitos ex vi hujus clausulæ, quod tenet Azor, et Sanc., et rationem reddunt, quia isti ritus ab Ecclesia inter hæreses non computantur. Sed nunc non agimus nisi de conditione auctoris, et ex hac parte non video cur excludi debeant, quia illi sunt homines rite baptizati, ut suppono, et sunt alieni ab Ecclesia Catholica: nam semper errant vel in materia symboli, præsertim circa Incarnationem, vel Trinitatem, vel certe in articulo de Summo Pontifice, quod sit Christi Vicarius, cui omnes baptizati obedire tenentur; ergo sunt hæretici; ergo libri eorum, si illas conditiones habeant, sub hac prohibitione comprehenduntur: ut autem illas habeant, satis est quod de religione tractent, et ideo licet eorum ritus hæresim non contineant, nihilominus ad religionem pertinent; hoc ergo satis est. Addo vero etiam in his ritibus, regulariter loquendo, aliquid contra fidem admisceri, quatenus ita suos ritus defendunt, ut ritus Ecclesiæ Catholicæ tanquam malos damnent, quod errore non caret.

13. *Quid de libris partim auctoris hæretici, partim Catholici. — Primus modus libri ita mixti. — Secundus modus. — Tertius modus bimembris.* — Tertio, interrogari potest quid dicendum sit de libris, ut ita dicam, mixtis, in quibus aliquid ab hæretico, et aliquid a Catholico scriptum invenitur. Hoc autem variis modis contingere aut cogitari potest.

Primo, ut Catholicus et hæreticus æque ad librum componendum conveniant, vel ut auctor ejus sit aliqua communitas ex Catholicis et hæreticis constans; et in hoc casu non est dubium quin liber sit sub hac lege prohibitus, quia malum ex quocumque defectu, et ideo liber ille tanquam auctoris hæretici reputatur; eo vel maxime quod Catholicus ex tali consortio cum hæretico suspectus fit. Alio modo fieri potest ut liber sit ab hæretico scriptus, et in eo sint scholia vel fragmenta alterius libri, vel viri catholici, et talis liber etiam est per hanc legem prohibitus, quia simpliciter est liber hominis hæretici; et præterea si in illo sint fragmenta catholica, solum erunt vel ut impugnentur ab auctore hæretico, vel ad aliquem alium erroneum usum; scholia autem viri catholici vix in tali libro cogitari possunt, et quamvis essent, eo ipso essent suspecta, et ex tali consortio infecta. Tertio, fieri potest e contrario, ut in libro auctoris catholici sit aliquid ab hæretico scriptum, quod contingit duplici modo indicato. Primus est, quod ibi referantur aliqua verba hæreticorum, vel fragmenta ex libris eorum; et hoc non satis est, ut liber sub hac prohibitione comprehendatur, ut constat ex usu; nam hujusmodi sunt libri Ruardi, Bellarm. et fere aliorum qui hæreticos impugnarunt, et in manibus Catholicorum versantur. Et ratio est, tum quia ille liber simpliciter est auctoris catholici; tum etiam quia illæ particulæ librorum hæreticorum tantum sunt ibi quasi materialiter et ad impugnationem relatæ, et ita etiam habent conjunctum antidotum, ut nocere non possint, adhibita tamen moderatione controversiarum vulgari idiomate, de qua in sexta regula Romani Indicis. Alio modo contingit librum catholicum habere scholia, vel glossam alicujus hæretici, et de hoc etiam dicunt omnes non esse librum prohibitum hac lege. Hoc autem in 5 tom. limitavi, nisi scholia copiosa sint, ita ut majorem partem libri conficere videantur; quæ limitatio non placuit Sanc. supr., num. 25, quia quantacumque sint scholia, semper liber nominatur auctoris catholici. Nihilominus mihi semper videtur necessaria moderatio, quia in re tanti momenti magis est considerandum quid in re ipsa liber contineat, quam quomodo nominetur, præsertim quia sæpe liber magis a commentatore quam a primo auctore denominatur, ut patet in libris Scholasticorum, vel supra jus civile aut canonicum, vel supra Mag., vel D. Thom., et in expositoribus Scripturæ, et aliis hujusmodi. Præterea est ratio a priori, quia in his scholiis copiosis idem est periculum quod in libris integris, et ita in eis militat ratio legis, ac proinde obligatio.

14. *Quid de libro auctoris Catholici ubi legitur hæresis.* — Ultimo interrogari potest quid dicendum de libro catholici auctoris, in quo aliqua hæresis invenitur, utique per ignorantiam vel inconsiderationem, nam si ab auctore fuisset ex certa scientia ibi scripta, jam non esset auctor catholicus, sed hæreticus. De tali igitur libro dicendum est non comprehendi sub hac lege vel censura, quia revera non est liber hæretici, et ideo ex vi hujus legis non est prohibitus. Circa illum autem observandæ sunt aliæ regulæ traditæ in indice librorum prohibitorum sub titulo *de Prohibitione librorum*, § 2, versic. *Qui inter legendum.* Nam si ille error jam notatus sit, deferendus est liber ut expurgetur; si autem de novo notetur ab aliquo legente, denunciandus est ut emendetur. Et hæc de *Auctore.* Pro quo etiam notari potest, quod in citato indice Romano, sub titulo *de Impressione librorum*, versiculo *In his vero,* statuitur eos scilicet qui aliorum dicta vel scripta compilant, auctores censeri.

15. *Argumentum libri auctoris hæretici quale prohibetur.* — Ultimo additur determinatio seu limitatio hujus materiæ, seu libri, per illa verba: *Hæresim continentes, aut de religione tractantes.* Ex quibus colligere licet, ut liber sit prohibitus, sufficiens et necessarium esse alterum ex illis duobus, quia sub disjunctione ponuntur; e contrario vero, ut liber non sit prohibitus, necessarium est ut utrumque illorum in libro desit; et quando ita contigerit, liber non erit ex vi hujus legis prohibitus, etsi auctor ejus hæreticus fuerit. Potest tamen objici vulgaris sententia Gregorio attributa, quia, *damnato auctore, opus ejus damnandum censetur;* sed omnis hæreticus ab Ecclesia damnatur; ergo ut liber sit prohibitus, satis est quod ab hæretico sit scriptus. Respondetur imprimis nos solum dixisse talem librum non esse prohibitum ex vi hujus legis, quicquid sit de aliis, in quo indices librorum prohibitorum consulendi sunt, præsertim regula secunda Roman. Indic., versic. *Qui vero.* Deinde vera responsio est, sententiam illam intelligendam esse formaliter, ut sic dicam, id est, de opere scripto ab homine damnato, ut talis, seu hæreticus est; nam si aliquid scripsit ut philosophus vel jurisperitus, etc., non extenditur damnatio personæ ad damnationem libri, nisi specialiter declaretur;

de qua re videri potest Penha, citatus supra, num. 8. in dicto Comment. tertio.

16. *Quid sit librum continere hæresim.* — *Quid de religione tractare.* — Deinde singulæ partes explicandæ sunt; et circa primam notetur, satis esse quod in toto libro vel una sola propositio hæretica inveniatur; quod notavit Sanc. cum Hugol., contra aliquos, qui dixerunt necessarium esse ut liber ex professo tractet de hæresi, quod certe omnino falsum est, ut etiam in 5 t. notavi, quod patet ex vi verborum: *Hæresim continentes;* non enim dixit *hæreses,* et ita verba illa per unam solam propositionem hæreticam verificantur. Deinde non dixit: *De hæresi tractantes,* sicut in altera parte dixi. Et ex hac doctrina manifeste colligitur non esse necessarium ut liber de hæresi tractet: nam cujuscumque argumenti aut scientiæ sit, si unam hæresim contineat, et liber sit hæretici auctoris, prohibitus est, et merito, quia illo modo solent hæretici suas hæreses seminare, ut cum alia doctrina devorentur. Circa alteram particulam dubitari potest, quis liber censendus sit *de religione tractare.* Ad quod respondeo non satis esse ut obiter aliquid de religione attingat, sed quod ex instituto de religione tractet, id enim in rigore verba significant. Dicitur autem *de religione tractare,* si per se contineat sacram doctrinam, sive sit exponendo Scripturam, sive scholasticam doctrinam, sive conciones, sive casus conscientiæ, sive alia, quæ ad cultum Dei vel sanctorum, vel ad salutem animarum spectant; et quia contrariorum eadem est ratio, ejusdem materiæ censeo esse libros de superstitionibus scribentes, vel magicis artibus, ac proinde hoc nomine esse prohibitos, quamvis vix etiam possint hæresibus carere.

17. *Secunda pars, quæ actiones quatuor circa tales libros vetat.*—Secundo loco dicendum est de materia proxima hujus prohibitionis, seu censuræ, id est, de actionibus prohibitis circa libros hæreticorum: sunt autem quatuor hujusmodi actiones, scilicet, *legere, retinere, imprimere, et defendere* hujusmodi libros. Et additur in Bulla particula *scienter,* quæ in omnes illas actiones cadit, et habet hanc vim, ut licet aliquæ ex illis actionibus ex ignorantia fiant, non incurratur censura: quod verum est, etiamsi talis igonrantia sit crassa et supina, ita ut a culpa non excuset, quia illa particula hunc effectum habet, alias superflue poneretur; quæ est communis doctrina in materia de censuris et legibus, et illam bene exposuit Sanc., libro 9 de Matr., distinct. 32, num. 36, 39 et 40. In præsenti ergo oportet scire omnes conditiones requisitas ut liber sit prohibitus per illam legem, scilicet, quod auctor ejus hæreticus sit, et quod hæresim contineat, vel de religione tractet. Unde si alterum istorum ignoretur, non peccabitur *scienter;* non est autem necessarium ut hæc scientia sit omnino evidens, sed sufficit ut fide dignis testimoniis habeatur; quod si non sint sufficientia, vel tantum sit publica fama, oportebit diligentiam præmittere; quod si quis illam voluntarie omittat, ita ut affectet ignorantiam, seu incertitudinem, seu potius carentiam veræ aut probabilioris scientiæ, non excusabitur, quia moraliter diceretur *scienter* operari; et hæc dictis actionibus communia sunt; nunc circa singulas aliquid notare oportet.

18. *De prima actione speciatim, quæ est legere, quoad ipsius qualitatem.* —Et primo circa lectionem explicandum est quæ seu qualis et quanta ad incurrendam censuram sufficiat. Et imprimis circa qualitatem, necessarium est ut non tantum sit exterior lectio, sed cum intelligentia verborum; nam si quis ignorans prorsus linguam latinam, vel eam in qua liber scriptus est, illum legat, non incurret censuram, nec per se loquendo mortaliter peccabit, quia illa non est vera et formalis lectio, sed tantum materialis: et præterea ibi cessat ratio legis, quia neque periculum inde imminet, nec est communicatio cum hæretico in doctrina; et in hoc omnes conveniunt. Secundo, non sufficit sola mente percurrere quæ prius fortasse in libro lecta sunt, sive ante prohibitionem, sive post illam; in quo excessit Graphis, dicens incurrere hanc censuram, qui per solam mentis recordationem, quasi mentaliter librum legit. Probatur vero nostra sententia, tum quia illa revera non est lectio humana, de qua leges humanæ loquuntur; tum etiam quia ille actus est omnino internus et mentalis, qui non est materia censuræ, aut legis humanæ, et ita tenent Hugol., Sancius, et alii. Tertio, sufficiet legere oculis percurrendo librum, etiamsi ore nihil proferatur, quia illud revera est legere, et etiam actio sensibilis, in qua tota ratio legis locum habet.

19. *An dicatur legere qui legentem audit?* —*Negat Sancius.*—*Affirmandum cum Azor., Sairo, et Graphis.* — Difficultas vero est, an sufficiat auditus alio legente; nam Sancius supra, numero quadragesimo octavo, putat non sufficere, quia in proprietate et rigore,

audire non est *legere*. Dices, quamvis non sit legere per seipsum, saltem est legere per alium. Sed contra, quia hoc non sufficit, quoniam non exprimitur in prohibitione. Quoties autem lex prohibet actionem, et non addit extensionem ad facientem per alium, restringenda est ad facientem per seipsum; et ideo non solent hujusmodi leges extendi ad consulentes, mandantes et similes, nisi exprimantur. Nihilominus contrarium censeo securius et verum, quod tenent Azor., Sairus, Graphis, et alii: moveor autem ex ratione præcipue, et intentione legis; nam omnino idem periculum et detrimentum sequitur ex hoc modo legendi, quod ex lectione per seipsum, imo quodammodo majus, quia ille modus legendi facilior est, et ita si ille non prohiberetur, quasi frustranea esset lex ista. Deinde auditus non minus est sensus disciplinæ quam visus; si ergo prohibetur lectio per solum visum, ut caveatur talis doctrina, seu disciplina, cur non etiam per auditum? Tertio, lectio partim constat ex prolatione, partim ex perceptione eorum quæ scripta sunt, et revera talis actio comsummatur in perceptione; ille autem qui audit legentem librum hæreticum, percipit quæ leguntur, et ita quasi consummat illam actionem. Unde non tantum legit per alium, sed etiam per seipsum consummando actum; ergo peccat contra dictam prohibitionem, et ita facile solvitur fundamentum contrariæ sententiæ. Neque etiam mihi placet distinctio seu limitatio dicentium, si audiens inducat alium ut sibi legat, tunc audiendo incurrere, non autem si, dum alter sua voluntate legit, ad audiendum accedat; nam hoc secundum etiam censeo falsum, quia transgressio præcepti non consistit proprie in inductione alterius, sed in participatione lectionis per auditum, et ita in eo casu procedunt rationes factæ. Quocirca in illo casu, tam audiens quam legens peccat; audiens, uno tantum modo jam explicato; legens vero dupliciter, scilicet, et legendo, et cooperando lectioni alterius; si tamen id legens non intelligeret, excusaretur a propria culpa legentis juxta supra dicta, non tamen excusaretur a culpa cooperantis iniquæ lectioni alterius.

20. *Deinde quoad ejus quantitatem sententia Toleti et Hugolini.* — Circa quantitatem lectionis, dubitari solet an possit hoc peccatum a mortali et censura excusari propter materiæ levitatem. Nam graves Doctores negant, ut Hugol. supra, et Tolet., lib. 1, cap. 19, num. 9, dicens sufficere si paucæ lineæ legantur; et fundamentum videtur fuisse, quia in omnibus et singulis est periculum, quod lex vitare intendit. Contraria vero sententia communior est, quam tenet Azor, Sair. et Sanc., et sumitur ex Castr., lib. 2 de Just. hæret. punit., cap. 17. Et in rigore videtur probabilior, quia regula generalis est, peccatum mortale fieri veniale ex levitate materiæ, et hic nulla est ratio faciendi exceptionem; nam revera in paucis lineis legendis non potest esse mortale periculum; oportet tamen prudenter hoc ad praxim applicare; nam Sancius dicit legere integri folii paginam, non esse materiam gravem, quod ego nullo modo probare possum, quia in ea lectione multum potest esse periculi: oportet ergo ut nimis brevis nec multarum linearum sit lectio, ut hanc excusationem admittat, et hoc modo cæteri auctores loquuntur.

21. *De secunda actione, retinere, scilicet, librum hæreticum.*— Secunda actio vel quasi-actio prohibita est *retinere librum hæreticum*, quæ per se sufficit ad transgressionem gravem, et ad censuram, etiamsi nec legatnr liber, neque animo legendi retineatur; quia singulæ ex his actionibus prohibentur, neque lex respicit qua intentione fiat, sed absolute prohibet ne fiat. Item finis legis quoad hanc partem est, ne tales libri conserventur, sed destruantur, et contra hoc fit quoties retinentur, etiamsi sit ad splendorem vel curiositatem, etc. Et hinc fit, ut sufficiat retinere apud se vel apud alium, quia utrumque est contra formam et finem legis. Unde etiam custodire hujusmodi librum alienum per hanc legem prohibitum est, quia qui custodit, pro illo tempore librum apud se retinet. Item quia finis et ratio legis ibi locum habet. Neque obstabit quod qui librum custodit, illum non intelligat, quia hoc non impedit veram detentionem, et quia sine intelligentia potest librum conservare, quod est contra finem legis. Denique etiamsi vir doctus, animo impugnandi errores et eorum fundamenta, librum apud se retineat, contra legem faciet, et censuram incurret, quia, ut dixi, lex prohibet factum, quacumque intentione fiat, nec bona intentio sufficit honestare actum prohibitum; debet ergo fieri debito et ordinato modo, id est, cum ejus facultate qui illam dare potest; alias unusquisque præsumeret librum apud se retinere, honesto colore quæsito, et ita lex frustraretur.

22. *An parvitas libri retenti, vel temporis retentionis excusent a mortali.* —Solum quæri

potest an ex circumstantia possit hæc transgressio a culpa mortali excusari. Duplex autem tantum circumstantia cogitari potest, quæ ad hoc possit conferre: una est quantitas materiæ, quæ, ut supra dixi, quoad lectionem sufficit interdum ad dictam excusationem. Nihilominus dico ex hac parte non posse in præsenti actione excusari gravitatem peccati, quia sufficit ad hanc culpam partem libri retinere, quia, ut in primo puncto, num. 9, dixi, totum et partes ejus hac lege prohibentur; moraliter autem loquendo non retinetur, nisi vel totus liber, vel aliqua notabilis pars ejus, quæ doctrinam aliquam contineat, et ideo ex parte materiæ sine distinctione dicere possumus hoc peccatum semper esse mortale, et ad incurrendam censuram sufficiens. Altera vero circumstantia est temporis ; nam retinere librum brevissimo tempore, non videtur esse adeo grave, ut ad culpam mortalem sufficiat. In contrarium vero est, quia omne peccatum quod ex objecto et aliis circumstantiis mortale est, in momento committi potest, quia in voluntate consistit, non in mora. Unde distinguendum censeo; quia vel retentio procedit ex voluntate absolute retinendi librum, et tunc dico quamcumque retentionem esse peccatum mortale, etiamsi mutata voluntate brevissimo tempore duret : et hoc probat ratio facta, quia voluntas illa peccatum mortale est, et ab illa procedit exterior retentio. Alio vero modo contingere potest ut aliquis habens propositum tradendi librum, in executione sit negligens per aliquam brevem moram, et tunc facile poterit excusari a culpa mortali; tum quia in voluntate non habet propositum contrarium præcepto, et negligentia potest esse levis, et ipsa mora est quasi materia illius omissionis, et ideo ex brevitate potest esse levis, ac denique illa non tam est retentio quam dilatio, quæ interdum potest excusari ab omni culpa, si ex rationabili causa fiat.

23. *An satis sit propria auctoritate librum prohibitum destruere.* — Sed quæri potest, an satisfaciat aliquis huic legi comburendo librum, vel alio modo illum destruendo sua auctoritate, an teneatur potius illum tradere Inquisitoribus. Respondeo ex vi hujus clausulæ, seu legis Bullæ Cœnæ, satis esse librum statim comburere, quia hæc lex solum prohibet retinere, et non disponit modum abjiciendi librum, et ideo per illam actionem sufficienter impletur. Oportebit autem librum destruere, quia si alteri tradatur, vel alio modo integer conservetur, plane fit contra intentionem legis. Unde non impletur, sed eluditur, et semper dici potest retineri, vel apud alium, vel in loco in quo reponitur, ut jam monuimus. An vero alia lege præceptum sit non retinere librum, tradendo illum Inquisitoribus, et non propria auctoritate illum comburendo, dubium esse potest; nam in Repertorio Inquisitorum, verbo *Liber*, solum dicitur sub disjunctione teneri eum, qui librum habet, vel comburere, vel Inquisitori aut Episcopo tradere ; et idem habet Zanchinus, de Hæreticis, cap. 7. Et Campegius, in Scholio ad Repertorium, in dicto loco, solum dicit tutius esse tradere Inquisitoribus, ut olim, inquit, a Paulo IV decretum est, cujus Bulla de hac re habetur in Directorio Inquisitorum, cum alia Julii III, quæ id aperte præcipit; posset autem, ex vi verborum, intelligi pro solo illo tempore in quo lata est, id est, ut solum illis personis, quæ jam tunc hujusmodi libros habebant, præceperit ut eos Inquisitoribus traderent. Hanc vero dubitationem abstulit Pius IV in alia Bulla anni 1564, quæ incipit: *Locum pro munere;* nam simile præceptum repetens, addit: Qui habent, vel habuerint; et ideo hoc omnino observandum est. Et ita tenent Penha, Azor et Sanc. supra.

24. *De tertia actione, imprimere.* — Tertia actio est *imprimere* hujusmodi libros. Dici autem solent *imprimere,* tam auctor libri quam ministri exequentes. Dubitari ergo potest an auctor comprehendatur, quia non videtur per se, sed per alios imprimere, et lex non facit extensionem. Nihilominus dico sine dubio comprehendi, ut docent multi ex Doctoribus citatis, nullo contradicente; tum quia verba legis intelligenda sunt, prout communiter accipiuntur ; tum etiam quia semper auctor habet aliquem immediatum concursum in illa actione, imo est quasi primus motor ejus; tum denique quia in edictis quæ ab Inquisitoribus, etiam universalis Ecclesiæ, passim emanant, non solum imprimentes, sed etiam imprimi facientes, sive curantes, nominatim exprimuntur. Secus vero esset si tertius alius, ad quem liber non pertinet, expensas faceret, quia talis concursus est valde remotus, et non sufficit ut ille imprimere librum dicatur. Comprehenduntur præterea sub hac prohibitione omnes qui materialiter, et sic dicam, seu corporaliter impressionem ipsam exequuntur; et imprimis patronus, seu dominus totius impressionis, etiamsi manibus suis non laboret, tum quia in communi modo loquendi ille dicitur imprimere, et ita impres-

sor vocatur; tum etiam quia semper habet aliquem influxum circa totam illam actionem, vel præparando materiam, vel aliquid simile moderando. Deinde cadit prohibitio in omnes alias actiones ad impressionem necessarias, quas ministri ejus exequuntur. Solum potest dubitari de actione corrigendi, seu emendandi, quia illa nec videtur esse cooperatio ad ipsam impressionem, neque simpliciter necessaria, sed ad quamdam perfectionem et ornatum. Propter quæ multi excusant correctorem; ego vero addo, licet excusetur ab actione imprimendi, non posse excusari ab actione legendi, quia non potest corrigere nisi legendo, ut per se constat.

25. *De quarta actione, defendere. — Primus modus defensionis. — Secundus modus. — An laudare librum sit defendere.* — Quarta actio est *defendere* hujusmodi librum; nam hæc etiam expresse prohibetur, et additur : *Quovis quæsito colore.* Potest autem distingui duplex defensio : una veluti corporalis, quæ opere fit; alia doctrinalis, quæ fit verbo vel scripto; et utraque sine dubio est in hac lege, et sub hac censura prohibita. Prima est, quando vel vi vel fraude defenditur liber, ne comburatur, aut ne in manus judicum fidei deveniat, vel occultando librum, vel resistendo volentibus illum prodere aut tradere; nam quocumque modo id fiat, *sive publice, sive occulte,* ut in Bulla dicitur, est propria defensio, ac propterea prohibita. Secunda autem defensio fit, vel argumentis confirmando pravam doctrinam talis libri, quatenus in illo est, vel respondendo ad argumenta quæ contra illam fiunt; quod etiam locum habet, etiamsi talis defensio sub titulo exercitationis vel majoris inquisitionis veritatis fieri dicatur, quia Bulla dicit : *Quovis quæsito colore.* Item procedit tam in privata quam in publica defensione, et sive scripto, sive tantum verbo fiat, quia omnes isti modi sub illis verbis, *sive publice, sive occulte*, comprehenduntur. Denique etiam censetur defendere librum, qui dixerit talem librum non esse prohibitione, vel combustione dignum. Unde non excusabitur ab hac censura qui id dixerit. Sed quid de laudante hujusmodi librum? nam illa etiam videtur quædam defensio. Respondeo distinguendum esse de libro tractante de religione, sine erroribus, vel de continente hæresim. Nam prioris libri laudatio, si solum sit de doctrina libri, non est mala, nec prohibita, quia potest esse vera, et per se non continet defensionem libri, ut est a tali auctore; et ideo oportet ut laus non sit tanta, ut per illam vel auctor, vel doctrina ejus simpliciter commendari videatur, vel etiam ut illo modo indicetur non debuisse talem librum prohiberi; tunc enim jam erit quædam prohibita defensio. At vero si liber contineat malam doctrinam, illum simpliciter laudare, sine dubio esset defendere; secus autem erit si tantum stylus, vel eloquentia, aut aliquid simile commendetur, ut per se notum est.

26. *Tertia pars : quas personas dicta clausula sive censura comprehendat.* —Tertio loco principaliter dicere proposui in numero nono de personis quæ sub hac prohibitione comprehenduntur. In quo unica regula et generalis est, comprehendi sub illa omnes homines baptizatos, infra Summum Pontificem, cujuscumque status aut dignitatis sint, addita solum exceptione in ipsa lege contenta, scilicet : *Nisi facultatem ab Apostolica Sede habeant.* Unde fit comprehendi imprimis omnes Catholicos, tam ecclesiasticos, ut Cardinales, Archiepiscopos, et omnes inferiores, quam laicos, ut imperatorem, reges, et omnes minores; sequitur etiam comprehendi omnes hæreticos, quia et illi sunt subditi, quamvis rebelles; quod adeo verum est, ut etiam auctor ipsius libri comprehendatur. Unde præter censuram hæresis, novam incurrit librum suum retinendo, vel legendo; imo, si ad fidem converteretur, et postea nihilominus suum librum retineret, in hoc peccato, et in hac censura permaneret. Et ratio omnium est, quia prohibitio est universalis et nullum excipit. Unde nec nos possumus illum excipere. Deinde, quia Pontifex addidit dictam exceptionem : *Sine nostra facultate;* exceptio autem, ut juristæ dicunt, regulam in contrarium firmat.

27. *Solus Papa, ac adeo nec Inquisitor ullus, aut Episcopus, aut Sedes Romana vacans, dare facultatem potest ad libros in Bulla comprehensos.* — Circa exceptionem autem oportet imprimis notare, neque Episcopos, neque alios quoscumque prælatos inferiores Papa, posse hanc facultatem dare ad librum, scilicet, qui in clausula Bullæ comprehenditur; quia Papa illam sibi reservavit, ut ex verbis constat, quod etiam in terris hæreticorum observandum est a Catholicis, ut bene notavit Sanc., citato libr. 2 Decalog., cap. 10, numer. 43, quia licet ibi possit esse major necessitas, tamen etiam imminet periculum legentibus; et præterea lex universalis est, et ideo consulendo Summum Pontificem illi necessitati

providendum est, ut ipse personas eligat, quibus talem facultatem concedere expediens judicaverit : quod si in aliquo particulari casu subita necessitas honoris fidei, vel alia similis occurrat, tunc id licere poterit, per modum epicheiæ, non quia per se liceat. In terris autem Catholicorum, neque ipsi Inquisitores possunt hanc facultatem dare, quia verba sunt præcisa et universalia, et non invenitur hoc illis concessum, ut Penha supra notavit, in § *Nunquid*. An vero Collegium Cardinalium, Sede vacante, possit hanc facultatem dare, disputat Sanc. supra, num. 44, sed pendet ex quæstione universali, de jurisdictione illius Collegii pro illo tempore. Unde veritas est non posse, quia non habet pontificiam jurisdictionem, cui hoc reservatum est.

28. *Quomodo intelligenda sit facultas, si cui detur.* — Deinde observare oportet hanc facultatem interdum esse posse specialem, de qua, quia est res facti, nihil dicere possumus, sed persona cui conceditur sibi consulet, considerando verba rescripti. Potest etiam esse generalis, vel ex parte libri, vel ex parte personarum quibus facultas conceditur. Primo modo intelligitur data hæc facultas pro antiquis scriptoribus, qui in numero Patrum computantur, etiamsi hæresi fuerint infecti; quia a Pontificibus legi permittuntur publice, ut in Indice Romano, partim regula tertia initio, partim sub titulo : *De Correptione librorum*, et aliis; et ita notant communiter Doctores in cap. *Damnamus*, de Summa Trinit., et in cap. *Fraternitatis*, de Hæreticis. Secundo autem modo, vel nulla est, vel rara talis facultas; imo, si quæ facultates similes olim concessæ fuerunt, revocatæ sunt per Julium III et Paulum IV, et referuntur Bullæ in fine Directorii, et extenditur revocatio etiam ad facultates concessas Episcopis et Cardinalibus; excipiuntur autem Inquisitores et eorum commissarii; ex quo infert Penha supra, Inquisitores habere hanc facultatem universalem, et idem affirmat Graphis supra, numero quadragesimo quinto. Considerare vero oportet in illis Bullis Julii III et Pii IV, nullam facultatem concedi Inquisitoribus positive, ut sic dicam, sed tantam non revocari, si quas forte antea habebant. Unde ex vi illarum Bullarum affirmare non possumus illos habere hujusmodi facultatem; an vero aliunde habeant nobis non constat, et ita illorum notitiæ hoc remittimus.

29. *Quarta pars, de ipsa censura.* — Quarto loco posuimus censuram latam in hac clausula, de qua nihil aliud dicere necesse est, nisi quod sit Pontifici reservata, cum eo rigore, cum quo cætera illius Bullæ reservata sunt, et quod incurratur ab omnibus personis violantibus hanc prohibitionem. in omnibus casibus hactenus explicatis. Solum oportet addere extra illos casus non incurri. Est enim advertendum prohibitionem, in hac Bulla factam, in aliis rescriptis Pontificiis, vel legibus specialibus, extensam esse variis modis. Nam ex parte materiæ extensa est ad omnes libros hæresiarcharum, etiamsi nec hæresim contineant, nec de religione tractent, ut constat ex regula secunda Indicis Romani; item extensa est ad libros Astrologiæ judiciariæ, in quodam Motu Xisti V, et observatur in eodem Indice circa regulam nonam. Item per Clementem VIII extensa est ad quosdam libros Hebræorum, ut in eodem Indice in fine regularum adnotatur. Item ex parte auctoris extenditur ad omnes libros suspectos, cujuscumque auctoris sint, ut habetur in Bulla Pii IV, in eodem Indice, ac denique in indice Lusitaniæ, edito de mandato D. Georgii d'Almeyda, Generalis Inquisitoris, extenditur ad omnes libros quacumque ratione prohibitos. In his ergo casibus, quamvis peccetur mortaliter contra illas leges, non incurritur censura Bullæ Cœnæ, nec cum reservatione, quatenus in illa fit, quamvis contrarium scripserit Navar., consil. 1, sub titulo de Constitutionibus, quæst. 35, quia lex non extenditur ultra casum de quo loquitur : neque punit, nisi transgressores ejus, non aliarum legum, quod animadvertit, qui scholium addidit ad dictum consilium Navarri, et ita notant aliqui ex citatis Doctoribus, et ideo semper est consideranda alia lex, vel Bulla, et juxta verba ejus judicandum est de censura; nam si nullam addiderit, nulla incurritur; si vero simpliciter addatur excommunicatio, ut fit in motu Pii IV, incurretur quidem censura, sed non reservata. In Indice autem Lusitaniæ citato, additur censura reservata Inquisitoribus, non Pontifici. Sixtus autem V eam sibi reservat quoad dictos libros Astrologiæ judiciariæ, et ideo reservata est Papæ, non ex vi Bullæ Cœnæ, sed ex peculiari dispositione. Et ita de aliis dicendum est.

30. *Ad primum argumentum in num.* 1. — *Ad secundum in num.* 2. — *Ad tertium in num.* 3. — Supersunt rationes dubitandi initio positæ, sed ex dictis facilem habent solutionem; ad primum enim fatemur, in libris hæreticorum aliqua posse esse utilia, sed non

sunt cum tanto periculo ibi addiscenda; præsertim cum non desint in Ecclesia Catholici libri, ex quibus multo melius possint eadem addisci. Unde merito dixit Cyprianus, epistola 52: *Scias nos nec curiosos esse debere quid illi doceant, cum foris doceant.* Quod autem ibi citatur ex Paulo: *Omnia probate, quod bonum est tenete,* imprimis intelligendum est de rebus non improbatis, sed dubiis, inter quas potest esse electio. Deinde quoad libros a Catholicis legendos, illa probatio et examinatio ad pastores Ecclesiæ, non ad singulos privatos pertinet; et ideo, postquam Ecclesia libros aliquos reprobavit respectu illorum, et singularum personarum, jam illa Pauli regula locum non habet. Ad secundum autem de exemplis, non dubium est quin expediat libros hæreticorum legi ab aliquibus doctioribus, et selectis ac securis viris, qui possint eos impugnare, et fidem catholicam tueri; et hoc modo legebantur ab illis Patribus, qui tunc erant præcipui Doctores, et columnæ Ecclesiæ; et fortasse illis temporibus, quamvis lectio librorum hæreticorum male audiret apud Catholicos, non erat cum tanto rigore prohibita, sicut nunc est, et ideo fortasse Episcopi ratione officii, sine alia facultate, id facere poterant; et idem forte erat de Doctoribus publice approbatis; vel facile etiam poterant a suis Episcopis facultatem habere. Nunc autem, crescente hæreticorum audacia, major cautela, prohibitio et reservatio necessaria fuit. Ad tertium, de libris antiquorum, respondetur non esse acceptionem personarum, quando exceptio aliqua ex rationabili causa fit; fuit autem maxima ad excipiendos illos antiquos Doctores, quia si quos habent errores, et pauci sunt, et jam sunt noti et quasi emortui, et ideo cessat periculum in hujusmodi libris; et alioqui eorum utilitas magna est, vel propter eximiam et multiplicem doctrinam, vel propter antiquitatem, quia in eis antiqua historia, et traditio conservatur.

SECTIO III.

Utrum coactio hæreticorum ad relinquendam hæresim sit medium licitum, conveniens, et cadens sub Ecclesiæ potestatem.

Hoc est tertium medium quo Ecclesia contra apostatam utitur, et necessarium judicat, ad fidei puritatem, et integritatem conservandam. Circa illud vero prius excludendi sunt nonnulli errores.

1. *Primus error in præsenti quæstione. — Apellis apud Eusebium et Nicephorum. — Item Cassandri apud Bellarmin.* — Primus est quorumdam, qui dixerunt non solum non esse puniendos hæreticos, verum etiam neque esse cum illis contendendum, sed unumquemque esse relinquendum, ut in sua fide vivat. Ita dixit olim Apelles, ut referunt Eusebius, lib. 5 Histor., cap. 13, et Nicephorus, lib. 4, cap. 29; dicebat enim non esse fidei rationem quærendam; nam si omnes credunt in Christum, et in eo suam spem collocant, omnes ad eamdem Ecclesiam pertinent, etiamsi fortasse in aliis rebus dissentiant. Hunc fere errorem excitavit nostris temporibus quidam Georgius Cassander, qui, ut refert Bellarm., lib. 3 de Laicis, cap. 19, dixit non esse perturbandos hæreticos, qui Symbolum et Scripturam admittunt, etiamsi in aliis ab Ecclesia Romana dissentiant, quia hoc non obstat quominus omnes sic credentes ad unam universalem Ecclesiam pertineant.

2. *Impugnatur. — Concluditur separatione saltem a fidelibus cogi hæreticos posse.* — Isti autem hæretici valde errant, et fundari videntur in aliquibus principiis erroneis: unum est, quod omnes isti sic credentes possunt in sua fide salvari, quod est manifeste contra Scripturam, quia, teste Paulo, fides, quæ necessaria est ad salutem, una est, sicut etiam est unum baptisma; ergo omnes, qui habent aliam fidem a Romana, quæ sola est catholica, salvari non possunt, si in ea sua fide permaneant. Secundo errant existimantes, hujusmodi hæreticos posse esse membra Ecclesiæ Catholicæ, et hanc a Romana distinguentes, quia Ecclesia Catholica non est nisi quæ sub obedientia unius Vicarii Christi militat. Hæc autem est eadem cum Ecclesia Romana; membra autem hujus Ecclesiæ non sunt, nisi quæ veram fidem habent; vera autem fides, ut dixi, non est nisi una; ergo qui ab Ecclesia Romana in fide dissentit, non potest esse Ecclesiæ Catholicæ membrum. Tertio, isti sic credentes, licet dicant se credere in Christum, credere non possunt fide divina, quia, ut ostensum est supra, qui errat circa unam veritatem fidei, seu illam non credit, nihil credit sicut oportet, nec per divinam fidem. Unde non satis est credere Christum, sed etiam opus est credere Christo, et Ecclesiæ vice illius loquenti; qui autem non credit omnibus quæ Ecclesia credenda proponit, licet aliquid se

credere dicat, revera Christo non credit, sed sibi ipsi; propter quod a Paulo dicitur a seipso damnatus, et ideo non potest ad Ecclesiam Christi, vel ad fidelium consortium pertinere, eo vel maxime quod ita credentes Christum, revera non credunt qualis ipse est, sed qualem ipsi sibi fingunt. Unde alii credunt illum purum hominem, alii nec verum hominem, alii Redemptorem, sed non legislatorem, et sic de aliis; idemque est de novis hæreticis, qui dicunt se esse de Ecclesia, quia recipiunt Symbolum et Scripturas. Nam imprimis id non satis est, sed oportet credere omnia quæ de fide sunt, vel explicite, vel implicite credendo quidquid Ecclesia credit, et nihil contrarium admittendo; accedit quod isti nec Symbolum integre credunt, neque etiam in omnibus illud intelligunt sicut Ecclesia intelligit, et ita magis nomen quam rem Symboli retinent; idemque est de Scriptura, quam, prout volunt, vel mutilant, vel contra Ecclesiam intrepretantur; ergo non possunt veris catholicis conjungi, cum in vera fide cum illis non conveniant. Tandem confirmatur, quia Scriptura nihil magis commendat quam separationem ab hæreticis, ut paulo post referemus; unde optime dixit Cyprianus, libro de Unitate Ecclesiæ, capite quinto : *Cohærere et conjungi non potest amaritudo cum dulcedine, pugna cum pace, cum tranquillitate tempestas, caligo cum lumine, juxta illud Pauli: Quæ societas lucis ad tenebras.* Sit ergo certum, ut minimum separandos esse hæreticos ab Ecclesia et veris fidelibus; adhuc vero superest dubium, an majori coactione puniendi, et cogendi sint.

3. *Secundus error.* — *Donatistæ apud Augustinum,* etc. — *Ejus præcipuum fundamentum.* — *Confirmatur primo.* — Est ergo secundus error, negans posse aut debere hæreticos cogi pœnis, sive spiritualibus, sive temporalibus; ita contendebant Donatistæ contra Catholicos, tempore Augustini, ut ex ipso sumitur, lib. 1, contra epist. Parmen., cap. 7, et lib. 2 contra Epist. Petilian., cap. 10, et libro etiam 2 contra Epist. Gauden., cap. 25 et 26, et epist. 50 ad Bonifacium. Postea hunc errorem innovarunt Wicleph. et Joannes Hus, ut videre est in Concilio Constant., sess. 8 et 15; et idem postea tenuit Lutherus, art. 33. Invenio etiam apud Prateolum, errorem hunc attributum Raymundo Lullo, sed in Directorio Inquisit., part. 2, quæst. 9, solum dicitur negasse hæreticos esse interficiendos, qui est specialior error infra tractandus in disput. 23. Principale fundamentum hujus erroris est, quia fides esse debet libera et spontanea, et ideo illi repugnat coactio. Antecedens probatur, tum ex natura ipsius fidei; tum etiam quia hac ratione, supra diximus infideles non apostatas non posse cogi ad fidem; ergo neque fideles cogi possunt ad perseverandum in illa, vel ad redeundum ad illam, si ab illa discesserint. Probatur consequentia, quia ejusdem rationis est conservatio vel reparatio fidei, cujus est generatio ; nam res, per quas causa nascitur, per easdem conservari debet. Et augetur primo difficultas, quia fides non solum est libera, sed etiam est supernaturale donum; ergo non potest cadere sub coactionem humanam. Secundo, confirmatur ab incommodis quæ ex hujusmodi coactione sequi solent, qualia sunt fictæ conversiones, et consequenter abusus sacramentorum, et alia similia sacrilegia.

4. *Secundum fundamentum.* — Secundo argumentantur, quia Paulus, 1 ad Cor. 5, absolute, et sine restrictione dixit, de his qui foris sunt, nihil ad se pertinere; sed hæretici, ut proxime diximus, sunt foris, id est, extra Ecclesiam ; ergo etiam sunt extra jurisdictionem Ecclesiæ ; ergo non possunt per pœnas cogi. Probatur consequentia, quia, ut coactio sit justa, debet esse circa subditum, et ubi non est jurisdictio, non est subjectio. Et confirmari hoc potest ex doctrina ejusdem Pauli, nam hac ratione solum præcepit et monuit separationem ab hæreticis, ut patet ex 2 ad Timoth. 2, ubi præcipit, *servum Dei mansuetum esse cum modestia,* inquit, *corripientem eos qui resistunt veritati,* vel, ut paulo superius dixerat, *qui a veritate exciderunt ;* et cap. 3: *Hos devita ;* et ad Titum 1 : *Increpa illos dure ;* et cap. 3: *Post unam et secundam correptionem, devita ;* et similiter ad Rom. 16 : *Ut observetis eos,* etc., *et declinate ab eis ;* et 2 ad Thessalonic. 3: *Si quis non obedit verbo nostro, hunc notate, et ne commisceamini cum eo, et nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem,* in quo videtur majorem coactionem prohibere. Denique Joan., epist. 2, solum dixit : *Nec ave eis dixeritis.* Confirmari etiam potest Christi exemplo, Joan. 6, ubi cum aliqui non credentes verbis ejus discederent ab eo, discipulis dixit : *Numquid et vos vultis abire?* nullam illis coactionem significando, sed perseverantiam in fide inceptam voluntati eorum committendo, quod notavit Cyprianus, epist. 55, dicens : *Non increpavit recedentes, aut graviter comminatus est,*

sed magis ad discipulos suos conversus dixit, etc.; et addit: *Servans, scilicet, legem, qua homo suæ libertati relictus est, ut mortem appetat vel salutem.*

5. *Tertium fundamentum.* — Ultimo addi potest antiqua consuetudo Ecclesiæ; nam licet a temporibus Apostolorum ortæ fuerint hæreses, non legimus Apostolos usos fuisse aliqua coactione contra illos, sed tantum separatione; et idem observabant antiqua Concilia et Pontifices; idque confirmat Cyprianus, dicta epist. 55, ad finem, et sæpe in suis epist., et Iræneus, lib. 5 contra Hæreses, cap. 20. Imo Augustinus, in quodam lib. contra partem Donati, qui non extat; refertur autem ab ipso, 2 Retract., c. 5, ubi dixit se non probare quod schismatici ad communicationem redire compellantur.

6. *Assertio prima contra hunc secundum errorem tripartita. — Ostenditur pars prima. — Una ratio pro justa hæreticorum punitione.* — Contra hunc errorem est veritas Catholica, quam tribus assertionibus distinctius explicabimus. Prima sit: punire hæreticos apostatas a fide, quam in baptismo professi sunt, licitum est et sanctum, dummodo fiat ab habente potestatem, et hinc consequenter licita esse potest coactio ad fidem. Hanc assertionem late probant moderni scriptores catholici, præsertim Joannes Arboreus, lib. 8 Theosoph., cap. 9; Castr., lib. 2 de Just. hæret. punit., per totum; et Roffensis, art. 33 contra Luth.; Bellarm., lib. 3 de Laicis, cap. 21 et 22; et Simancas, titulo 46; Farinac., de Hæresi, q. 189, a num. 1; et probatur primo quia punire delicta publica, et nociva reipublicæ justum et sanctum est; sed hæresis est gravissimum delictum, reipublicæque christianæ maxime nocivum et injuriosum; ergo. Major non solum est certa, sed etiam evidens, quia in omni bene instituta republica punitio malefactorum ad reipublicæ conservationem maxime necessaria judicata est. Minor etiam ex dictis supra de crimine hæresis satis nota est, et ex dicendis magis declarabitur. Unde tres rationes, quæ præcipue solent hujusmodi actionem honestare, in his hæreticis maxime inveniuntur. Prima est justa vindicta et satisfactio reipublicæ cui publice malefactores magnam injuriam irrogant; unde Petrus, secunda epistola capit. primo, dicit principes catholicos esse *ad vindictam malefactorum*; et Paulus, ad Romanos decima tertia: *Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit;* ex quo loco a fortiori colligit Bernardus, sermone 66 in Cantica, etiam ministros Ecclesiæ positos esse ad vindictam de hæreticis sumendam, juxta illud Pauli, 2 ad Cor. 19: *In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam;* nam hæretici maxime sunt rebelles Ecclesiæ, et in Deum blasphemant, repugnantes verbo ejus, vel illi tribuentes quæ ipsi fingunt, et consequenter etiam Ecclesiæ Catholicæ magnam injuriam irrogant, non solum se ab illa separantes, sed etiam errorem et mendacium illi attribuentes. Unde etiam omnibus fidelibus injuriosi sunt; nam, ut dixit Theodosius imperator, in l. *Manichæos*, c. de Hæreticis: *Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam.* Sunt enim valde nocivi et perniciosi fidelibus, et ideo in Scriptura, *lupi rapaces* vocantur, Matthæi 7: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces;* quod de hæreticis eleganter exposuit Ambrosius lib. 7 in Luc., initio cap. 10, estque ponderandum verbum illud, *attendite*, nam, licet singulis dictum intelligatur, maxime vero ad pastores, qui ex officio tenentur arcere lupos et gregem defendere. Unde Paulus, Actor. 20: *Attendite vobis et universo gregi;* et paulo inferius: *Ego scio quoniam post discessionem meam, intrabunt in vos lupi rapaces;* et Ambrosius supra: *Sollicitudo boni Pastoris efficit, ut lupi in agnos audere nihil possint*, et similia habet epist. 25 ad Vercellenses. Denique a Christo Domino, Joan. 10, vocantur hæretici *fures et latrones*, ut ibi exponit Chrysostomus, hom. 58, et latius Augustinus, tract. 45; ergo ut tales puniri possunt, ad Ecclesiæ justam vindictam et satisfactionem.

7. *Altera ratio.* — *Hieronymus.* — *Habetur, 24, quæst.* 3. — Secunda ratio puniendi publica delicta est exemplum aliorum, ut timeant, et a similibus criminibus arceantur; nam, ut Aristoteles dixit, 10 Ethicorum, cap. 9: *Multitudo necessitati, potius quam rationi paret;* et ideo publicæ utilitati maxime confert, ne delicta maneant impunita, quia impunitas audaciam peccandi præbet, ut dicitur in cap. *Ut famæ*, de Sententia excommunicationis; et ideo Paulus, ad Tit. 5, dixit: *Peccantem coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant.* Hæc autem ratio maxime locum habet in hæreticis; quia, sicut exemplum eorum valde est perniciosum aliis fidelibus, ita eorum libertas et impunitas summi esset periculi; et ideo etiam in lege veteri, cum Deus

præciperet falsos prophetas, vel alios inducentes fideles ad idola colenda, publice et gravissime puniri, hæc ratio maxime proponitur, *ut alii timeant, et similia sacrilegia evitent,* ut patet Deuteron. 13, 17, 19 et 21. Accedit quod, ut Paulus ait, 2 Timoth. 2, doctrina hæreticorum *ut cancer serpit*, et ideo, ut aliorum saluti consulatur, abscindendi sunt; sicque dixit Hieronymus ad Galat. 5, seu lib. 3 Commentariorum ad Galat. : *Scintilla statim ut apparuerit extinguenda est ;* et infra : *Arrius una scintilla fuit, sed quia non statim oppressa est, totum orbem ejus flamma populata est.*

8. *Tertia ratio.* — Tertia ratio est, ipsorum malefactorum correctio et emendatio, ut habetur Proverbiorum 19 et 21 ; et ideo Paulus ad Hebr. 12, dixit : *Quem diligit Dominus castigat ;* hæc autem ratio etiam in hæreticis locum habet; nam, ut dixit Isai., cap. 28: *Vexatio dat intellectum auditui,* quod in Paulo, præcipuo fidei Doctore, voluit Deus exemplo ostendere, nam veluti per quamdam vim et pœnam cæcitatis voluit illum illuminare et convertere, Act. 9. Unde Leo Papa, epistola 4, alias 91 et 93 : *Profuit*, inquit, *ista districtio, dum ad spirituale remedium nonnunquam recurrunt, qui timent temporale supplicium ;* quod etiam experientia ipsa ostendit. Unde D. Augustinus, 2 Retract., c. 5, retractans quod prius dixerat, non sibi placere hanc compulsionem schismaticorum, ait : *Non placet, quia nondum expertus eram, vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum in eis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinæ ;* et idem latius prosequitur in epistola 48 ad Vincentium, et 50 ad Bonifacium, ubi, inter alia, loquens de legibus imperatorum contra hæreticos, ait : *Magis pro illis sunt istæ leges, quæ illis videntur adversæ, quoniam multi per illas correcti sunt, et quotidie corriguntur : nam per has leges terrentur sævientes, et corriguntur intelligentes.*

9. *Tertia assertionis pars.* — Atque hinc probata manet ultima pars assertionis de licita coactione ad fidem ; secundæ enim numero sequenti satisfiet. Distinguimus enim, saltem secundum rationem et finem, punitionem hæretici a coactione ejus, ut resipiscat ; quamvis enim utrumque una actione fiat, nihilominus punitio est ad vindictam peccati jam commissi, coactio vero respicit futurum ; eo enim tendit ut in errore commisso non perseveretur ; et ideo, ut coactio sit justa, supponit punitionem esse justam ; et e contrario, si punitio est justa, etiam erit coactio ; quia intentio emendæ bona est, et ideo addita justæ vindictæ non facit actionem malam, sed potius meliorem. Unde addendum et considerandum est, non solum justitiæ, sed maxime pietatis et misericordiæ opus esse, quod Ecclesia cum hæreticis facit, ita temperando rigorem justæ vindictæ, ut ad medelam et emendationem prodesse possit. Hac enim ratione, quamvis crimen hæresis, propter suam gravitatem, dignum sit morte, non minus quam crimen læsæ majestatis, ut infra videbimus, nihilominus non statim imponit absolute hanc pœnam, sed semel vitam concedit volentibus resipiscere ; quæ si attente consideretur, non tam est vis quam remissio quædam, ut pœna non tantum sit vindicativa, sed etiam medicinalis ; quod in multis aliis similibus, in modo procedendi in illo judicio, considerari facile potest.

10. *Secunda assertio de fide.* — Dico secundo : Ecclesia catholica habet potestatem ad puniendos et coercendos hæreticos. Dixi in præcedenti assertione justam esse hanc coactionem hæreticorum, si potestas non desit ; et ideo nunc addimus non deesse in Ecclesia hanc potestatem, quod tanquam certum de fide tenendum est ; et imprimis probari potest ex veteri Testamento ; nam Deuteronom. 13 præcipitur ut falsus propheta interficiatur, *quia locutus est,* inquit, *ut vos averteret a Domino Deo vestro ;* et capite 17 : *Qui superbierit nolens obedire*, etc., *morietur ;* et in lib. Reg. habentur varia exempla hujusmodi punitionis et coactionis, a Deo ipso laudata et commendata, ut videre est lib. 3 Reg., cap. 18, et lib. 4, cap. 10 et 23. Dicit autem optime Cyprianus, de Exhortatione Martyrum, cap. 5 : *Si ante adventum Christi, circa Deum colendum et idola spernenda, hæc præcepta servata sunt, quanto magis post adventum Christi erunt servanda?* nam hæresis idololatriæ comparatur, quia, ut dixit Hieronymus ad Galat. 5 : *Dogmata hæretica idola sunt, quæ fidelibus adoranda proponuntur ab hæreticis.* Unde lex illa licet pertineat ad præcepta judiciaria antiqui populi, revera moralem obligationem continent, et idcirco quoad formalem obligationem eamdem vim habent in lege evangelica. Talia autem præcepta evidenter supponunt potestatem. Possumus etiam ex novo Testamento veritatem hanc confirmare, sed id faciemus commodius in ultima dubitatione hujus sectionis.

11. *Ostenditur etiam assertio ex usu Ecclesiæ.* — Secundo ergo probatur assertio ex consuetudine Ecclesiæ; nam universalis Ecclesia utitur hac potestate, et ab antiquis temporibus usa est; non potest autem universalis Ecclesia in rebus moralibus, et ad justitiam et religionem pertinentibus errare ; et per se est incredibile Ecclesiam tyrannice et sine legitimo titulo hanc usurpasse potestatem, et neminem de fide recte sentientem illi contradixisse; est ergo consequentia non solum certa, sed etiam evidens. Antecedens autem constat imprimis ex decretis antiquorum Pontificum, præsertim ex Leone Papa, epistola 2 ad Episcopos Italiæ, ubi, loquens de Manichæis, inquit : *Quos vigilantia nostra reperit, auctoritas et censura coercuit ;* et postea dicit eos, qui converti voluerunt, coactos fuisse ad errores publice retractandos et fidem catholicam protendam : *Pertinaces autem,* inquit, *per publicam potestatem perpetuo sunt exilio relegati ;* idem optime epist. 4, alias 91 vel 93, et epist. 43, alias 45 vel 47, et epist. 83, alias 85 vel 90; et Lucius I, in epistola ad Episcopos Galliæ, *hæreticos* inquit *severe extirpandos esse.* Idem sumitur ex Concilio Toletano IV, cap. 57 et 59, et in Nicæno legimus postulatum esse a Constantino imperatore, ut Arianos sua potentia coerceret, ut est apud Sozomenum, lib. 1 Historiæ, cap. 20, et idem contra Donatistas refert Augustinus locis supra citatis, et epistola 166, ubi alia etiam adducit. Concilium item Constant. contra Wicleph. et Hus, hac potestate usum est, et Leo Papa X, art. 33 Lutheri damnavit; et in jure canonico multæ sunt leges ab hac potestate profectæ, cap. *Ad Abolendam,* et cap. *Excommunicamus,* cum aliis de Hæreticis, et cap. *Super eo,* eodem titulo, in 6. Denique etiam leges civiles huic potestati perhibent testimonium, cap. *Arianos,* l. *Manichæos,* et l. *Quicumque,* eodem de Hæreticis.

12. *Ostenditur tandem ratione.* — Tertio, est evidens ratio, quia potestas ad puniendos malefactores est necessaria in omni republica bene instituta, ad illius conservationem, et bonum regimen, ut probant omnia in prima assertione adducta, quod adeo evidens est, ut, seclusa etiam fide et revelatione divina, ex vi rationis omnes homines intellexerint hanc potestatem esse connaturalem, et datam ab Auctore naturæ, eo ipso quod homines in corpus mysticum unius reipublicæ congregantur ; sed Christus Dominus instituit suam Ecclesiam, ut esset unum corpus mysticum per unam fidem perducendum ad unum supernaturalem finem; ergo reliquit in illa potestatem ad puniendos et coercendos malefactores, qui maxime huic corpori nocere possunt, et ab illo fine, quo tendit, illud perturbare; hujusmodi autem maxime sunt hæretici; ergo non reliquit Ecclesiam sine hac potestate, quia sapientissime illam instituit. Et hoc confirmat maxime argumentum supra indicatum in num. 10, de Synagoga; nam si Deus, instituendo illud regnum, illi contulit hanc potestatem, multo majori ratione debuit Christus illam Ecclesiæ suæ præbere, quia est respublica perfectior, et regnum magis spirituale quam temporale, et non limitatum ad unam nationem, sed universale totius mundi, in quo servare debet fidei unitatem, et ideo maxime indigebat hac potestate, et ex sequenti assertione hoc magis constabit.

13. *Tertia assertio bimembris de fide exponitur.* — Dico tertio : Ecclesiæ non tantum est data potestas ad coercendos hæreticos per spirituales pœnas, sed etiam per temporales et corporales. Hæc assertio etiam est de fide, circa quam oportet advertere, cum malum pœnæ consistat in violenta privatione alicujus boni, quot sunt genera bonorum, tot distingui posse genera pœnarum; dicuntur ergo spirituales pœnæ quæ privant spiritualibus bonis, quibus Ecclesia subditos suos privare potest, ut sunt censuræ ecclesiasticæ, irregularitates, et inhabilitates ad ecclesiastica munera, privationes beneficiorum, et similes; temporales autem pœnæ dicuntur, quæ privant externis bonis fortunæ, ut confiscatio bonorum, et inhabilitas ad temporalia officia, vel honores; corporales autem pœnæ dicuntur, quæ corpus ipsum attingunt, inter quas etiam exilium computatur.

14. *Probatur jam primum membrum quadrupliciter.* — Hoc supposito, facile probatur prima pars, primo ex illo Matth. 18 : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus ;* ex quo loco omnes Theologi et Catholici, imo et hæretici, colligunt potestatem Ecclesiæ ad censuras ferendas in eos qui Ecclesiam non audiunt; isti autem maxime sunt hæretici ipsi; nam Ecclesia, in omnibus quidem quæ præcipit, sed præcipue in his quæ de fide docet, audienda est, cum fides sit fundamentum cæterorum. Secundo, probari potest ex testimoniis Pauli, quibus supra probavimus hæreticos a consortio fidelium separandos esse. Tertio, ex usu, nam in his pœnis, et antiquior et frequentior est, ut est per se cla-

rum. Quarto sunt etiam hæ pœnæ valde accommodatæ; nam malefactores in his maxime bonis puniendi sunt, in quibus delinquunt; hæretici autem maxime peccant contra spiritualia bona, et majus periculum est, ne in his noceant; ergo in illis maxime puniendi sunt, et ab illorum participatione, et fidelium societate separandi.

15. *Objectio contra proxime dicta.—Satisfit primo.* — Dicet aliquis prohibitionem hanc non habere rationem pœnæ neque coactionis, quia eadem prohibitio fieri potest, etiam infidelibus non baptizatis. Universaliter enim dixit Paulus : *Nolite jugum ducere cum infidelibus, et quæ participatio fidelis cum infideli?* et tamen respectu infidelium non baptizatorum illa non est pœna, neque coactio. Respondetur imprimis longe aliter fieri ab Ecclesia prohibitionem communicationis cum hæreticis seu apostatis, quam cum aliis infidelibus; nam respectu infidelium non baptizatorum, prohibitio, per se loquendo, solum cadit in ipsos fideles qui sunt subditi Ecclesiæ, et ita illi tantum tenentur abstinere a tali communicatione. Dico autem per se loquendo, quia si infideles illi alioqui sint subditi Ecclesiæ temporaliter, seu principibus christianis, tunc etiam ipsis poterit directe fieri prohibitio, non per modum censuræ, sed per modum cujusdam legis respicientis pacem, et commodum reipublicæ, quatenus civiliter et politice constat ex fidelibus et infidelibus. Deinde si infideles nullo modo sint subditi, et sint infesti ac perniciosi fidelibus, tunc per modum justæ defensionis poterunt arceri. At vero respectu hæreticorum, prohibitio cadit directe, non tantum in Catholicos, sed etiam in ipsos hæreticos, quia, cum sint subditi, illis directe imponitur præceptum ut abstineant a communicatione fidelium : quomodo aliqui intelligunt verbum illud Pauli ad Titum : *Hæreticum hominem devita ;* erat enim Titus Episcopus, et ideo illum monet Apostolus non solum ut ipse abstineat, sed etiam ut hæreticum abscindat et separet, eique prohibeat communicationem cum fidelibus. Accedit quod hæc prohibitio non solum fit hæretico per modum simplicis præcepti, sed etiam per modum censuræ, qua privatur omni communicatione et fructu spirituali, quem communicando cum Ecclesia habere potest, et quamvis hæretici hujusmodi censuras vocent fulmina frigida, quia ipsi frigidi sunt, nihilominus Augustinus, libro contra Adversarium legis et Prophet., cap. 17, graviorem existimat hanc pœnam, per quam homo traditur Satanæ, quam illam per quam traditur igni; sub hac ergo ratione hæc est non parva coactio, et accedit tandem quod hæc pœna non tantum consistat in censuris, sed etiam in aliis privationibus spiritualium bonorum, ut infra videbimus.

16. *Probatur secundum membrum.* — Altera pars de coactione per temporales et corporales pœnas non minus certa est; nam consuetudo et traditio Ecclesiæ, quam supra adduximus, non minus de his pœnis procedit quam de cæteris ; exemplum autem ex lege veteri, adductum num. 10, in specie est de corporalibus pœnis, ex quibus a fortiori fit argumentum ad alias temporales, quæ minores sunt. Denique necessitas vel utilitas hujusmodi coactionis maxime in his pœnis cernitur ; nam sine illis solæ spirituales parum movere solent carnales homines ; quia, licet revera graviores sint, earum nocumentum non ita sensibiliter percipitur ; isti autem vulgares homines sensu maxime ducuntur et coguntur. Atque hoc præcipue locum habet respectu hæreticorum, quia tota vis et efficacia pœnarum spiritualium pendet ex fide, per quam et Ecclesiæ potestas et veritas censurarum creditur. Unde cum hæretici fidem abjecerint, quasi nihil reputant hujusmodi pœnas, ut paulo antea dicebam ; et ideo quoties Augustinus hanc hæreticorum coactionem defendit et persuadet, de hac, quæ corporaliter fit, loquitur ; quamvis soleat a pœna mortis temperare, non quia illam improbet, sed quia vel tunc non erat in usu, vel quia ipse, ut Episcopus, ex pietate et moderatione ecclesiastica illam persuadere nolebat; atque ita procedit in dicta epist. 48, et 50, et 54, et super Psalm. 59, et tractatu 11 in Joan., cum cæteris locis supra citatis in num. 3 et 8, et multis aliis quæ referuntur in decreto, 23, q. 4, capit. *Displicet,* cum sequentibus, et videri etiam potest Bernardus, epist. 322, cum sequenti.

17. *Ad primum fundamentum in num.* 3. — *Ad secundam firmationem ibid.* — Neque contra hanc partem urget primum difficultas initio posita in num. 3, de libertate fidei. Primo quidem quia eadem objici potest contra omnem coactionem, quæ per similes pœnas fit, ut alia maleficia vitentur, vel bona opera fiant, quia etiam reliqua opera moralia libere fiunt, et peccata libere vitanda sunt. Unde ulterius dicimus *liberum* dupliciter dici, scilicet, vel a necessitate naturali, quæ est in causa naturaliter agente, vel a necessitate, ut ita dicam, morali, id est, ab obli-

gatione aliquid faciendi. Prima ergo necessitas repugnat fidei ex vi libertatis ad illam requisitæ. At vero hæc pænalis coactio non inducit hanc necessitatem, ut per se notum est, et ideo non repugnat libertati ad fidem requisitæ; imo ad illam juvat inducendo hominem ut libere credat; et quamvis in principio talis coactio aliquo modo videatur minuere indifferentiam libertatis, nihilominus relinquit actum simpliciter liberum, et minus malum est sic credere, quam simpliciter non credere. Et deinde ipsa vexatio solet dare intellectum, ut jam homo cum perfecta libertate credat. Quod si interdum contingunt simulatæ conversiones, illud est accidentarium, et ex malitia hominum, et propter vitanda majora mala permittitur. At vero secundo modo loquendo de libertate, sic fides non est libera, præsertim in baptizatis, quod dico quia in hoc differunt a non baptizatis, nam istis etiam non est omnino libera fides, quia obligantur ex præcepto divino ad illam suscipiendam; tamen illa obligatio solum est respectu Dei. At vero baptizati obligantur et Deo et Ecclesiæ ratione baptismi, et ideo specialiter possunt ab Ecclesia cogi, vel ad perseverandum in illa, vel ad redeundum ad illam. Neque obstat quod fides sit donum Dei, quia gratia Dei omnibus parata est, ut possint et velint credere; correctio autem inducit hominem ut cooperetur gratiæ Dei, et sic dicitur Proverb. 29, *virgam et correctionem tribuere sapientiam.*

18. *Quorum sit cogere ac punire hæreticos. — Prima sententia hæretica rejicitur.* — Priusquam ad duo alia argumenta in num. 4 et 5 posita respondeam, sicut in fine sectionis indicabo, dubium grave, et his temporibus necessarium, expediendum est; nimirum in quibus personis sit hæc potestas cogendi hæreticos. Sunt enim in Ecclesia et temporales principes et ecclesiastici prælati; dubitari ergo potest an hæc potestas sit in principibus vel in prælatis. In quo puncto prima sententia esse potest, totam hanc potestatem, quoad utrumque coactionis modum, esse in principibus temporalibus. Hanc vero sententiam tantum illi hæretici sequuntur, qui dicunt totam jurisdictionem Ecclesiæ, tam in spiritualibus quam in temporalibus, esse in solis regibus, et imperatore, aliisque principibus, in quo errore his temporibus præsertim Anglia versatur; non est tamen hoc loco impugnandus; est enim et disputatio longissima, et a præsenti instituto aliena, et contra illum errorem multa his temporibus scripta sunt, præsertim a Bellarm., tom. 1; et ego nonnulla attigi in lib. 3 Defensionis fidei a cap. 7.

19. *Secunda sententia etiam erronea.* — Omissa ergo hac hæresi, est alia sententia quæ distinguit inter illa duo genera coactionum, et spiritualem tribuit prælatis Ecclesiæ, et præsertim Summo Pontifici, temporalem vero et corporalem principibus temporalibus; hæc fuit sententia Marsilii Patavini, quam postea defendit Guillel. Barclaius; et novissime de hac re scripsit in favorem principum temporalium quidam ementito nomine Rogerus Anglus, qui se Catholicum profitetur, et nihilominus dicit, in prælatis Ecclesiæ ex vi juris divini solum esse potestatem ad spiritualem correctionem; ad temporalem vero solum quatenus eis a regibus vel principibus temporalibus permittitur ac conceditur; non est enim ausus absolute negare pastoribus Ecclesiæ hanc potestatem, ne universalem et antiquam consuetudinem Ecclesiæ damnaret, et tyrannicam esse fateri cogeretur. Dixit autem hujusmodi potestatem manasse a principibus temporalibus ad spirituales prælatos, ut ita defenderet (quod præcipue intendit) non posse Summum Pontificem reges in temporalibus supremos, etiam hæreticos pertinaces, temporaliter punire.

20. *Ejus argumentum primum ex Matth. 18. — Argumentum secundum ex 2 Cor. 10. — Argumentum tertium ex Matth. 26, etc.—Argumentum quartum ex Patribus.— Argumentum quintum ex usu. — Argumentum sextum ex ratione.* — Fundari potest primo hic error in verbis Christi, Matth. 18: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus ;* nam in eis significatum videtur, potestatem Ecclesiæ in censura ecclesiastica terminari, et deinde non magis posse cogere hominem sic rebellem, quam infidelem omnino extra Ecclesiam existentem. Secundo, inducunt verba illa Pauli, 2 ad Corinth. 10: *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo,* etc. Et ita quoties idem Apostolus in suis epistolis contra hæreticos agit, utitur spirituali censura, vel, ut ipse ait, *gladio spiritus, quod est verbum Dei ;* et e contrario, ad Roman. 13 de solo magistratu temporali dicit : *Non sine causa gladium portat;* ex quo loco etiam Catholici colligunt Ecclesiam per principes temporales posse gladio materiali contra hæreticos uti, ut videre est in Bellarm., libr. 3 de Laicis, cap. 21 ; et Castr., lib. 2 de Justa heret. punit., cap. 3. Tertio, hoc confirmant ex verbis Christi Domini ad

Petrum, Matth. 26, et Joann. 18 : *Mitte gladium tuum in vaginam;* ubi dicunt prohibuisse Christum Ecclesiæ suæ, quatenus talis est, usum materialis gladii, quod potest suaderi testimonio D. Bernardi, libro quarto de Considerat., capite tertio, dicentis ad Eugenium : *Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem jussus es in vaginam convertere?* Unde etiam Tertullianus, in libro de Patientia, capite tertio : *Patientia*, dixit, *Christi in Malcho vulnerata est, itaque gladii opera maledixit in posterum,* utique respectu Ecclesiæ suæ. Quarto, potest hoc ex Patribus confirmari, nam quoties de his pœnis temporalibus agunt, etiam respectu hæreticorum, per leges civiles et principum potentiam inferendas esse significant; præsertim Augustinus, in epistolis jam citatis, et specialiter in 50, in medio : *Potestate*, inquit, *quam per religionem et fidem regum, tempore quo debuit, divino munere accepit Ecclesia, hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est, in hæresibus et schismatibus, coguntur intrare.* Et Leo Papa, epistola quarta, alias nonagesima tertia : *Severis constitutionibus principum adjuvatur Ecclesia;* et epistola secunda : *Subditi legibus secundum christianorum principum constituta, per publicos judices perpetuo relegantur;* et loquitur de hæreticis pertinacibus, et ad eumdem modum loquitur in aliis epistolis citatis supra; et Gregor., libro primo, epistola septuagesima secunda. Quinto, sumunt argumentum quod initio, in numero quinto, jam proposui, ex antiqua consuetudine, vel potius ex non usu talis coactionis antiquæ Ecclesiæ per multos annos. Ultimo, potest adhiberi ratio, quia jurisdictio circa homines secundum corpus, et dispensatio temporalium rerum principibus temporalibus lege naturæ commissa est, ut in dicto libro tertio Defensionis fidei late probavi; ergo ad illos tantum pertinet vel hæc bona et corpora tueri, vel auferre, quando fuerit expediens; sed omnis pœna vel coactio temporalis circa hæc bona versatur; ergo ad solos temporales principes per se pertinet, propter quodcumque crimen imponenda sit. Unde si aliquis usus talis coactionis ab ecclesiasticis judicibus fit, solum esse potest justus ex commissione sæcularium principum.

21. *Censura præcedentis sententiæ.—Quarta assertio in ordine. — Probatur primo ex Scriptura.* — Nihilominus censeo hanc sententiam erroneam, et defensores ejus ad minimum esse valde suspectos de hæresi, et manifestos hæreticorum fautores. Dico ergo potestatem puniendi hæreticos, etiam temporalibus et corporalibus pœnis, jure divino esse in pastoribus Ecclesiæ, et præsertim in Romano Pontifice, quamvis secundario etiam pertineat ad catholicos principes, præsertim ut Ecclesiæ protectores, et juxta ejusdem Ecclesiæ determinationem. Prima pars hujus assertionis, quæ est principaliter intenta, probatur primo, illo fundamentali testimonio Joann., vigesimo primo : *Pasce oves meas,* ubi secundum intelligentiam catholicam, et omnium sanctorum Patrum, data est Petro potestas supra omnes Christi oves ad regendas illas; hoc enim significat in Scriptura verbum *Pasce,* regibus vel prælatis metaphorice attributum; quæ potestas manet in successoribus Petri, quia tantum durare debuit, quantum Ecclesia, juxta illud Matthæi 26 : *Super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* per quæ verba satis declaratur perpetua duratio Ecclesiæ super talem petram, super quam fundata dicitur, quia a Petro et successoribus ejus semper regenda est, et in vera fide conservanda. At vero ad pascendas oves, et convenienter regendas et conservandas, non solum indiget pastor facultate dirigendi illas, sed etiam coercendi et revocandi ad gregem, si resiliant, etiam vi corporali utendo, si oportuerit; ergo ex vi illius verbi *Pasce,* data est Petro omnis potestas necessaria, secundum rectam providentiam, ad regendas oves, et reducendas illas ad ovile, si fugitivæ fuerint. Est autem manifestum, ex dictis, esse necessariam ad hunc effectum potestatem coercivam, non solum per spiritualia vincula, sed etiam per temporales et corporales pœnas; eamdemque potestatem indicavit Christus per alia verba satis universalia, et speciali modo dicta Petro, Matthæi 16 : *Tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlo,* etc., quæ in hunc modum intellexerunt Sancti Patres et Pontifices, quos in dicto libro 3 late retuli, et statim aliquos indicabo. Potestque hoc confirmari ex verbis Psalm. 2, ubi ad litteram de Christo est sermo, cui Pater dicit : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam;* et infra : *Reges eos in virga ferrea,* per quam significatur potestas regendi et coercendi cum omni efficacia et rigore justitiæ, si opus sit, ut ibi Basilius et alii notarunt, et specialiter videri potest Genebrar. Quare non est dubium quin illa potestas extendatur ad genus coactionis de quo tractamus, cujus indicium præbuit Christus, ut Patres

notant, quando, facto funiculo, vendentes et ementes de templo ejecit, Joan. 2; soletque in Scriptura nomine virgæ hæc potestas signari, ut Proverb. 13 : *Qui parcit virgæ, odit filium ; qui autem diligit illum, instanter erudit.* Unde de hac etiam potestate sibi communicata loquitur Paulus, 1 ad Corinth. 4, dicens : *Vultis in virga veniam ad vos?* ut notavit Augustinus, 3 libro contra epist. Parmeniani, capit. 1, et explicuit idem Paulus, 2 ad Corinth. 10, dicens : *In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam ;* et infra : *Si gloriatus fuero de potestate quam dedit Dominus nobis in ædificationem, non in destructionem, non erubescam.* Ex quibus colligi potest dedisse Christum Apostolis totam illam participationem suæ virgæ, seu potestatis, quæ ad ædificationem Ecclesiæ erat conveniens; talis autem est hæc de qua tractamus; ac denique ne in principio Ecclesiæ hæc potestas omnino lateret, quia tunc non poterant ordinario modo illam Apostoli exercere propter infidelium multitudinem et potentiam, data sunt aliqua miraculosa indicia illius potestatis ; tale censetur fuisse factum Petri, Actorum 5, quando ad verbum ejus mortui sunt Ananias et Saphira, de quo ait Ambrosius, serm. 19 : *Dum illum punit, alios corrigit, voluit enim ut pœna ad unum, metus ad alios perveniret ;* et simili modo solet hic locus ab aliis ponderari, ut videri potest in Gregorio, libro 1, epistola 24, et in Augustino, supra ; et alios refert Lorin. ibi. Præterea idem confirmari potest ex aliquot Pauli gestis : primo, ex illo Actor. 13, ubi cæcitate percussit Elymam magum ; secundo, et melius ex 1 ad Corinth 5, ubi tradidit Satanæ incestuosum corporaliter vexandum, *ut spiritus ejus salvus fieret;* ita enim Theod., Divus Thomas et alii exponunt illa verba : *In interitum carnis.* Sic ergo habet hæc potestas sufficiens fundamentum in Testamento novo, præter ea quæ ex veteri adduximus.

22. *Probatur secundo ipsa assertio ex jure canonico.* — Secundo principaliter probatur hæc veritas ex jure canonico, et usu ac traditione Ecclesiæ, quæ est optima Scripturæ interpres; et quoniam in dicto libro 3 Defensionis fidei, cap. 21, 22 et 23, multa de hoc adduxi, pauca breviter adjiciam ; et imprimis probat hoc evidenter Bonifacius VIII, in Extravaganti *Unam sanctam,* de Majoritate et obedientia, ubi ex professo probat Ecclesiam habere gladium, non tantum spiritualem, sed etiam materialem, quamvis alio et alio modo utatur illis; et usurpat verba Bernardi, dicto lib. 4 de Consider., cap. 3 et epist. 237, ubi inquit : *Quem tamen* (scilicet materialem gladium) *qui tuum esse negat, non satis mihi videtur attendere verbum Christi dicentis : Converte gladium tuum in vaginam; tuus ergo et ipse, quia tuo nutu, etsi non tua manu evaginandus, quoties necesse fuerit.* Per quæ verba docet Bernardus, et approbat Bonifacius, esse potestatem in Ecclesia etiam ad pœnas, quæ gladio materiali infliguntur, quamvis ipsa illas non exequatur nisi per ministerium potestatis sæcularis, sicut etiam hodie fieri videmus ; et hanc veritatem de subordinatione potestatis sæcularis ad Ecclesiam etiam in hoc munere, tanquam necessariam ad salutem nobis proponit Pontifex in fine illius textus. At vero tam de hac definitione, quam de aliis decretis Pontificum, ausus est dictus Rogerus respondere, non esse de fide certum, Pontificem, definientem sine Concilio generali, non posse errare. Sed est responsio non solum nimis temeraria, sed etiam erronea; nam, licet olim fortasse aliqui Doctores catholici sine pertinacia in hoc dubitaverint, vel erraverint, jam vero tam est constans Ecclesiæ consensus, et catholicorum scriptorum concors de hac veritate sententia, ut eam in dubium revocare nullo modo liceat, et præsertim quando definitio pontificia communi consensu Ecclesiæ catholicæ recepta et approbata est, ut de prædicta definitione est manifestum.

23. *Item ex usu Ecclesiæ.* — Ulterius vero afferamus textus, in quibus Pontifex cum Concilio generali eamdem doctrinam et tradit et exercet : unus est in cap. *Ad Apostolicæ,* de Sententia et re judicata, in sexto, ubi Innocentius IV, cum Concilio generali Lugdunensi, declarat se habere potestatem ad puniendum corporaliter seu temporaliter etiam imperatorem hæreticum et rebellem ; et statim illam exercet privando imperio Fridericum imperatorem, propter similia crimina. Alius textus notandus est in cap. primo *de Homicidio,* in 6, ubi idem Innocentius IV, cum eodem Concilio, omnes Christianos, cujuscumque ordinis, etiam principes procurantes homicidia aliorum fidelium per assassinos, post excommunicationem et alias pœnas spirituales, etiam corporaliter punit his verbis : *Sit etiam cum suis bonis mundanis omnibus, tanquam Christianæ religionis æmulus, a toto Christiano populo perpetuo diffidatus ;* et præmittit Pontifex se id facere per potestatem ab ipso Christo datam; includit autem illa sen-

tentia pœnam mortis; nam diffidare, in jure, nihil aliud est quam potestatem omnibus dare, ut personam diffidatam licite et impune possint occidere, ut declarat cum aliis, quos refert, Renatus Castald., in tractat. de Imperatore, quæst. 108, numero nono, et ita ponderavit C. illud Covar., lib. 2 Variarum resolut., cap. 20, num. 10, cum aliis quos refert, et addit cum Joanne Andrea ibi, sententiam illam, etiam imperatorem comprehendere; quod est satis rigorosum loquendo de facto, et ex vi illorum verborum universalium; est tamen notatu dignum ad ostendendam Pontificis potestatem.

24. *Progreditur eadem probatio ex usu sumpta. — Satisfit argumento posito n. 4.* — His decretis addi possunt plures leges canonicæ, in quibus Concilia et Pontifices pœnas temporales vel corporales fidelibus propter varia delicta imponunt, qui usus ostendit potestatem; et nullus prudens dicet habere Ecclesiam potestatem hanc circa alia peccata fidelium, et non circa crimen hæresis; ergo, etc. Major constat ex cap. *Si vos*, 23, quæst. 5, sumpto ex Augustino, lib. de Unitate Ecclesiæ, cap. 7, ubi specialiter designantur pœnæ pecuniariæ, et exilii, et privationis honorum, et ibi Glossa alia jura refert. Idem habetur ex cap. 2 *de Pœnis*, et notat Covar., lib. 2 Variar., cap. 9, num. 18 et sequentibus, ubi alia refert. Idem constat ex Concilio Toletano IV, cap. 59, per plura sequentia usque ad 64, et refertur in cap. *Sæpe*, 28, q. 1, ubi etiam Glossa plura refert; ac denique idem sumitur ex cap. *Novit*, de Judiciis, ubi Innocentius III multa de hac potestate tractat; minor autem propositio, videlicet, non posse hoc admitti in aliis delictis et de hæresi negari, evidens est ex dictis; quia crimen hæresis gravius est, et Ecclesiæ magis perniciosum. Neque vero obstare potest quod in secundo argumento, in numero quarto, objiciebatur, scilicet, per hæresim separari hominem ab Ecclesia, et proinde inter eos computari qui foris sunt, quod non fit per alia delicta; hoc inquam, non obstat, quia, licet hæreticus separetur ab Ecclesia quoad spiritualem et internam unionem, atque etiam quoad externam communicationem, nihilominus non amittit subjectionem quam habet ex vi characteris, qui in ipso indelebiliter manet; atque ita dici potest esse extra Ecclesiam facto, jure autem ad Ecclesiam pertinere; et ideo semper posse ab Ecclesia coerceri. Paulus autem, cum dicit de his qui foris sunt nihil ad se pertinere, de illis loquitur qui facto et jure foris sunt, ut sunt infideles non baptizati.

25. *Evasio Rogerii in fine n. 20, exploditur multipliciter.* — Neque etiam audienda est evasio Rogerii, dicentis Ecclesiam uti hac potestate ex concessione vel permissione principum temporalium; nam imprimis sine ullo fundamento hoc dictum est, ad complacendum principibus rebellibus Ecclesiæ; etenim in ipsis decretis canonicis nullum est indicium hujus commissionis, vel emanationis hujus potestatis a principibus temporalibus, cum potius variis modis contrarium ex ipsis colligatur. Primo, quia sæpe Pontifices dicunt se id facere ex vi potestatis a Christo concessæ per verba supra dicta: *Quodcumque ligaveris*, vel *Pasce oves meas*. Secundo, quia Concilium Toletanum supra utitur verbis illis: *Pontificali auctoritate*. Tertio, quia sæpe talis coactio vel comminatio fit invitis temporalibus principibus, imo etiam extenditur ad ipsos supremos principes, quod esse non posset si ab illis potestas dimanasset, quia nemo dat alteri potestatem coercivam in seipsum, quia nemo dat quod non habet; nemo autem habet potestatem coercivam in seipsum : et hæc ratio a posteriori desumpta certissimam facit hanc veritatem, quia certum est habere Ecclesiam hanc potestatem coercivam etiam supra reges, ut in dicto lib. 3 late ostendi, et attingam etiam in sequentibus; ergo dici nullo modo potest Ecclesiam habere hanc potestatem a regibus.

26. *Probatur tandem assertio ex ratione a priori.* —Ultimo est ratio a priori, quia Christus Dominus potuit immediate relinquere hanc potestatem Ecclesiæ suæ; ergo dedit illam. Antecedens patet ex dictis; nam probavimus ex Psalm. 2 habuisse Christum hanc potestatem, per *virgam ferream* significatam. Neque vero illi data est, ut solus et immediate regat visibiliter per seipsum Ecclesiam suam, quia Ecclesia duratura est in hoc inferiori mundo usque in diem judicii; ipse autem Christus non erat visibiliter semper in illa futurus; ergo ita recepit hanc potestatem, ut per suos vicarios et ministros posset illam administrare; quod etiam satis ipse significavit Matth. ult., dicens: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra*, et statim adjungens: *Euntes ergo docete omnes gentes.*, etc.; habuit ergo hanc potestatem, et potuit illam relinquere vicario suo, quantum oportuit. Jam ergo probatur prima consequentia, primo ex verbis quibus illam potestatem concessit, ut jam declaravi

num. 21 et 25. Secundo ex ratione prudentis institutionis ac providentiæ; nam hæc potestas sic coerciva hæreticorum erat necessaria ad rectam gubernationem et conservationem Ecclesiæ, ut supra probavi, quia sine illa valde inefficax fuisset spiritualis potestas, præsertim pro hominibus rebellibus Ecclesiæ; ergo debuit talis potestas esse in Ecclesia, ut Ecclesia est a Christo instituta, et, ut ita dicam, debuit esse in illa per se et ab intrinseco, et non quasi per accidens emendicata a potestate inferiori. Probatur consequentia, tum quia Ecclesiæ regimen in se et intrinsece debuit esse perfectum; tum etiam quia alias potestas superior in re maxime necessaria ab inferiori penderet; tum præterea quia contingere potest ut temporalis princeps nolit hanc potestatem concedere Ecclesiæ, vel ut nolit dare nisi sibi subordinatam, et cum recursu et appellatione ad ipsum, quod esset maximum inconveniens; tum maxime quia non posset esse universalis supra omnes Christi oves, nam saltem reges ipsi temporales essent excipiendi, quod cederet in magnum dispendium Ecclesiæ; nam si rex temporalis sit hæreticus, et coerceri non possit, etiam per temporalia media, facile ipse perdet omnes subditos. Quæ ratio tam necessaria visa est, ut neque ipse Summus Pontifex, si contingeret esse hæreticum, sit omnino liber ab hujusmodi coactione. Nam licet, quandiu est Pontifex, a nemine coerceri possit, tamen si sit hæreticus, potest per sententiam Concilii generalis declarari hæreticus, et tunc ipso facto ex divino jure a dignitate cadit, et sic depositus jam poterit per Ecclesiam coerceri. Est ergo hæc potestas in Ecclesia omnino universalis quoad omnes personas, et ab ipso Christo immediate tributa.

27. *Ad primum argumentum, in num.* 20. —*Ad secundum ibid.*—Argumenta vero facta in favorem contrariæ sententiæ parvi momenti sunt, et facile expediri possunt. Primum sumebatur ex Matth. 18 : *Dic Ecclesiæ, et si Ecclesiam non audierit,* etc. ; ibi vero, licet non fiat mentio temporalis vel corporalis coactionis, non tamen excluditur, et ita nullum inde sumi potest argumentum, quia non est necesse ut in omnibus et singulis locis omnia dicantur. Præsertim quia ibi solum agebat Christus de ordine correctionis fraternæ, quæ in illa censura ecclesiastica terminatur. In aliis vero locis, in quibus Christus egit de toto regimine Ecclesiæ, et de integra potestate ad illum finem danda, universalius locutus est, ut supra est probatum et consideratum. Secundum argumentum sumebatur ex verbis Pauli: *Arma militiæ nostræ non sunt carnalia,* etc., quæ in præsenti quæstione applicata potius conclusionem confirmant; nam potestas, quæ manare potest a principibus terrenis, humana et carnalis dici potest; potestas vero a Christo data spiritualis est, quæ indirecte et propter excellentiam ad temporalia extenditur, et ideo inter arma spiritualia computatur, quæ *potentia Deo* dicuntur, id est, ad honorem Dei defendendum, vel quia in virtute Dei potentia sunt, et utrumque huic potestati convenit. Quod vero in eodem argumento addebatur de usu Pauli, etiam est in superioribus refutatum; nam interdum Paulus usus est virtute divina ad corporaliter vexandos peccatores; raro tamen et extraordinario modo tali potestate usus est propter illius temporis conditionem, ut jam tetigi, et iterum statim dicam. Neque etiam obstat quod ibidem addebatur, ad Roman. 13, de principibus tantum temporalibus dici, non sine causa gladium portare, etc. Nam unicuique tribuitur quod principaliter et primario illi convenit; princeps autem temporalis directe habet materialem gladium et usum ejus; Ecclesia vero solum indirecte et quasi eminenter, ratione cujus eminentiæ etiam materialem gladium principis habet sibi subordinatum, ut suo nutu, servata æquitate justitiæ, illo uti possit.

28. *Ad tertium in eodem num.* 20. —*Ad quartum ibid.* —Tertium argumentum sumebatur ex illo : *Converte gladium tuum in vaginam;* illa tamen verba ad litteram dicta sunt, ad significandum prohibitum esse usum gladii propria et privata auctoritate, ut ostendunt verba sequentia : *Qui acceperint gladium, gladio peribunt;* applicata vero per sensum mysticum ad gladium Ecclesiæ, significant pastores Ecclesiæ non debere exercere per seipsos gladium materialem; non tamen negant, cum illum habent in potestate sua, per temporales ministros vibrandum, puniendo, scilicet, rebelles, quando oportuerit. Et ita facile etiam solvitur quartum argumentum; petunt enim Pontifices in hujusmodi causa et in aliis similibus auxilium principum temporalium, non quia jus potestatis ipsis Pontificibus desit, sed quia executiva potentia et humanæ vires sæpe desunt. Item non postulant ab eis jurisdictionem, sed excitant illos, ut sua etiam jurisdictione utantur ad defensionem reipublicæ et Ecclesiæ, prout ex officio tenentur ; et ita loquitur aperte Gregorius, in loco citato,

et videri etiam potest Bernardus, serm. 66 in Cantica, et divus Thomas, lib. 1 de Regimine Principum, c. 10 et sequentibus, et lib. 3, c. 10. Denique sæpe pastores Ecclesiæ utuntur auxilio brachii secularis, tanquam ministro et organo sibi necessario ad executionem potestatis suæ; quod est frequens in decretis canonicis; et Leo papa, et Augustinus locis citatis, in hoc sensu vel in superiori loquuntur.

29. *Ad quintum in eodem num. 20. — Ad sextum ibid.* — Quintum argumentum sumebatur ex antiqua consuetudine ordinaria, et seclusis miraculis ab Apostolis factis; illud autem argumentum, si attente expendatur, non est ab auctoritate positiva, ut sic dicam, sed negativa, quod ex suo genere inefficax est. Declaratur, quia non affertur consuetudo contraria, quæ in principio Ecclesiæ fuerit, sed tantum quod tunc non fuerit hæc consuetudo; ex quo inferri non potest defectus potestatis, quia non semper occurrit opportunitas utendi potestate quam aliquis habet, et ita contigit Ecclesiæ in illo initio; quia erant pastores Ecclesiæ quasi sub potestate principum infidelium, et ideo non erat eis liberum tota sua potestate uti. Addit etiam Augustinus, in dicta epist. 50, etiam postquam Ecclesia potuit uti contra hæreticos hac potestate coerciva, non statim totam suam vim exercuisse, sed paulatim processisse, prius monendo et exhortando, vel sola separatione hæreticorum utendo, postea vero levioribus pœnis, exilii, scilicet, eos cogendo, deinde, necessitate crescente, majores pœnas adhibendo : idque declarat exemplo Christi Domini in parabola de nuptiis, Luc. 14, nam prius semel et iterum invitavit alios, ut sponte venirent; tandem vero dixit : *Compelle eos intrare.* Et ita simul satisfactum est tertio argumento posito in n. 5; et secundum positum in n. 4, jam solvimus in n. 24. Superest tantum ultima ratio ad finem num. 20, sumpta ex distinctione et fine utriusque potestatis spiritualis et temporalis; ad quam respondemus verum esse illas potestates distingui in proxima materia, et fine ad quem ordinantur; hoc tamen non impedit quominus spiritualis potestas indirecte ad materialia et temporalia extendatur, ut hoc modo et in suo ordine possit esse sufficiens ad suum regimen, et ad omnia propter suum finem necessaria, et ut possit supplere defectum temporalis potestatis, si munus suum non expleat, vel sua potestate abutatur, ut superius explicatum est.

SECTIO IV.

Utrum omnes fideles teneantur hæreticos sibi notos judicibus fidei denuntiare.

1. *Judicis modus procedendi per inquisitionem in generali, vel particulari. — Modus procedendi per accusationem.* — Hoc est quartum medium ad medicinam hæreticorum, et ad defensionem et conservationem fidei valde necessarium, estque annexum præcedenti : nam ad illud ordinatur, imo in ordine executionis est prius; debet enim notitia delicti præcedere, ut sequi possit correctio; tamen, quia ipsa correctio est intentione prior, et hæc denuntiatio illam potestatem corrigendi supponit, ideo prius de ipsa potestate diximus. Ut autem intelligatur de qua denuntiatione sermo sit, oportet advertere ex communi doctrina juristarum, tres esse modos procedendi judicis ecclesiastici contra hæreticos, vel alios delinquentes; scilicet, per modum inquisitionis, accusationis et denuntiationis. Per modum inquisitionis procedit judex, quando a nemine provocatus ex officio inquirit, et interrogat de delicto seu hæresi, et hoc solet fieri dupliciter, scilicet, vel in generali ex parte personarum, licet de particulari delicto fiat interrogatio; qui modus servandus est, quoties de nulla particulari persona præcessit infamia, vel rumor sufficiens. Alius vero modus est, quando, præcedente infamia aliqua personæ, de illa in particulari fit interrogatio, et his modis proceditur etiam in delicto hæresis; attamen non pertinet ad materiam denuntiationis, nisi quatenus ex interrogatione resultare potest in persona interrogata obligatio manifestandi hæreticum; et hoc in sequentibus obiter explicabimus: alia vero, quæ ad hunc modum procedendi generaliter spectant, ad præsentem locum non pertinent. Per modum vero accusationis proceditur, quando delicti manifestatio ab accusatore inchoatur, qui modus in hoc delicto hæresis ordinarie non est in usu, ut notavit Tabien., verb. *Inquisitor*, num. 27 et sequentibus, et ideo nihil etiam de hoc modo procedendi dicturi sumus. Superest ergo tertius modus, qui dicitur per denuntiationem.

2. *Modus denuntiationis, quadruplex apud Sotum, ad duos reducitur. — Quomodo differant. — Sufficere duo dicta membra ostendi-*

tur. — Ad hunc autem modum explicandum, oportet distinguere varios modos denuntiationum, et qui nostro instituto deserviant definire. Canonistæ igitur, quos imitatur Sotus, in Relectione de tegendo secreto, memb. 2, quæst. 5, quatuor species denuntiationis distinguunt, ut videri potest novissime apud Farinac., in tract. de Hæresi, quæst. 185, a num. 60 : evangelicam, canonicam, regularem et judicialem; verumtamen duæ tantum a nobis in proposito distinguendæ sunt, scilicet, evangelica et judicialis; nam canonica revera non distinguitur ab evangelica, quamvis inter eas plures differentias Sotus assignare conetur : omnes enim accidentales sunt, et si qua denuntiatio canonica ab evangelica differt, in judicialem incidit; et idem omnino est de regulari, ut ex dicendis patebit. Et ita illas tantum duas species distinxit Sylvest., verb. *Denuntiatio;* Rojas, singulari 1, num. 12; et Emmanuel Rodriguez, in tractatu de Ordine judiciario, c. 4. Distinguuntur autem præcipue duæ illæ denuntiationes, quia evangelica tendit per se primo ac præcise ad emendationem fratris; nam pertinet ad correctionem fraternam, de qua Christus dixit, Matth. 18 : *Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum.* Ubi Augustinus notat ibi significari finem correctionis esse fratris utilitatem, id est, emendationem. Et idem habetur sæpe in jure, c. *Novit*, de Judiciis, cap. *Super his*, de Accusationibus, et cap. *Si peccaverit*, 2, quæst. 1. At vero denuntiatio judicialis tendit ad vindictam delicti, et ordinarie fit propter commune bonum. Unde etiam differunt, quia denuntiatio evangelica fit prælato, ut patri habenti curam spiritualis salutis subditi, et ideo solet etiam hæc denuntiatio dici paterna; altera vero denuntiatio fit superiori, ut judici, et ideo judicialis vocatur. Ac denique illa prior per se versatur circa delicta occulta, ut ex verbo illo Evangelii, *Si peccaverit in te,* colligitur, juxta expositionem Augustini, declarantis *In te,* id est, coram te : altera vero regulariter versatur circa delicta publica, licet in aliquo casu possit etiam de occultis fieri, ut videbimus; et ex his differentiis constare potest sufficientia divisionis, quia nec possunt esse plures fines denuntiationis, neque plures rationes, sub quibus crimina ad superiorem deferantur. Unde denuntiatio canonica vel regularis, si solum tendant ad emendationem fratris, evangelicæ sunt, solumque addere possunt aliquas circumstantias, vel jure canonico, vel speciali jure alicujus religionis adjunctas : si vero ad punitionem et bonum aliorum, vel communitatis, vel privatæ personæ etiam denuntiantis tendat, judicialis est, etiamsi fiat juxta jus canonicum, aut regulare; in præsenti ergo de judiciali denuntiatione tractamus, nam hæc fere sola est necessaria in hoc delicto : an vero evangelica fieri possit aliquando et debeat, obiter attingemus.

3. *Denuntiationis et accusationis discrimen quorumdam. — Non est universale. — Proprium discrimem primum. — Concluditur divisio judicialis denuntiationis.* — Sed quæret aliquis quomodo hæc denuntiatio ab accusatione distinguatur, quia, ut illi duo modi procedendi per denuntiationem vel accusationem, quos initio posuimus, distincti sint, necessarium est inter denuntiationem et accusationem differentiam assignare. Et quidem aliqui eas distinguunt ex fine, ita ut accusatio tendat in satisfactionem et commodum accusantis, denuntiatio vero tendat in bonum aliorum, et præsertim commune; quæ quidem differentia regulariter fortasse vera est, et maxime in crimine hæresis, nihilominus tamen non est propria et universalis; nam et accusatio fieri potest, et interdum debet propter commune bonum, ut docet divus Thomas 2. 2, quæst. 68, art. 1, et denuntiatio fieri potest propter bonum denuntiantis, quando scilicet, denuntians accusare non potest ex defectu probationis, ut fere omnes auctores infra citandi docent; et ratione potest facile ostendi, quia uterque modus accedendi ad superiorem potest esse utilis ad utrumque finem, et per se malus non est, sed honestus esse potest. Propria ergo differentia est, quod in accusatione accusator fit pars illius judicii, et petit jus suum aliquo modo, et quasi obligat judicem ut sibi justitiam faciat. Denuntiator autem non fit pars, sed tantum defert crimen ad notitiam judicis, ut ille ex officio procedat, prout tenetur, aut melius sibi videbitur. Unde sequitur aliud discrimen magni momenti, quod accusator tenetur probare delictum, alioquin punietur; denuntiator vero ad probationem non cogitur, ut constat ex dicto cap. *Super his*, cum similibus. Ac tandem inde est alia differentia introducta jure canonico, quod accusatio in scriptis est recipienda, ut docet divus Thomas supra, art. 2, ex cap. *Accusatorum*, 2, quæst. 8; denuntiationem autem scribi non est necessarium, juxta dictum caput *Super his*. De quo videri potest Jul. Clar., § ultimo, quæst. 7; Penha,

in Direct., 3 part., num. 68; noster Aldrete, lib. 1 de Religiosa disciplina tuenda, cap. 4 et 50; Farinacius, tract. de Hæres., quæst. 85, § 5, a num. 64, ex quibus omnibus ita potest describi judicialis denuntiatio, quæ ad nos pertinet, scilicet, *delatio criminis apud judicem competentem, ut ex munere suo ad vindictam delicti procedat.*

4. *Certa suppositio, denuntiationem hæresis honestam esse. — Dubium an sit obligatoria.* — De hac igitur denuntiatione ad hæresim applicata, supponendum est de se licitam esse et honestam. Probatur, quia ex objecto proximo non habet ullam malitiam, quia manifestare delictum fratris superiori, per se malum non est, quia neque est contra justitiam, neque contra charitatem, ut per se clarum est. Aliunde vero talis denuntiatio potest esse valde utilis, vel etiam necessaria ad bonum commune, vel defensionem innocentum, vel alium similem finem; ergo erit tunc actio honesta, saltem ex fine; et potest fieri cum debito modo et circumstantiis, ut per se constat; ergo maxime in crimine hæresis talis actio honesta erit, quia remedium contra crimen hæresis maxime honestum est: difficultas vero est, an hæc denuntiatio sub obligationem cadat, et quando, ac quomodo. Pro cujus explicatione distinguendum est inter publicum et occultum hæresis crimen, quæ duo varie distingui et explicari solent a jurisperitis, ut videre licet in Turrecrem., in dicto cap. *Si peccaverit,* 2, q. 1, num. 23; Farinac., quæst. 85, § 6, a num. 74, et aliis quos ibidem allegat; nunc autem hæresim occultam appello, quam solus ille novit, qui denuntiare illam potest; omnem autem aliam pluribus notam, etiamsi duo tantum illius notitiam habeant, publicam appello.

5. *Prima assertio in hoc dubio.* — Primo ergo certum est, quomodocumque peccatum hæresis publicum sit, omnes, qui notitiam illius habuerint, teneri ex rigoroso præcepto ad denuntiandam personam quæ illud commisit. Hæc assertio sumitur ex D. Thoma 2. 2, q. 68, art. 1, ubi de accusatione loquitur; sed a fortiori verum habet ejus doctrina in denuntiatione, cujus obligatio suavior est et minus onerosa; præterquam quod Divus Thomas nunquam satis distinxit denuntiationem judicialem ab accusatione, sed sub eadem voce utramque comprehendit, quod non est in jure inusitatum, ut patet ex cap. 2, de Hæreticis, in 6; tamen in quæst. 70, art. 1, ad 2, de denuntiatione loquitur: non declarat autem an loquatur de judiciali vel evangelica; potest tamen intelligi de utraque cum partitione accommoda juxta materiæ capacitatem. In hac etiam assertione conveniunt omnes auctores statim allegandi, et a fortiori probabitur ex omnibus dicendis. Nunc sufficiens ratio est, quia peccatum hæresis est gravissimum et valde nocivum, et eo ipso quod aliquo modo est publicum, potest nocere non tantum peccanti, sed etiam aliis; ergo oportet utrique malo remedium adhibere: ad hunc autem finem denuntiatio tunc est utilissima, et moraliter necessaria; ergo cadit sub præceptum non tantum ecclesiasticum, quod manifestius est, sed etiam divinum et naturale ex obligatione charitatis, ut sumi potest ex cap. 2 de Hæreticis, et cap. *Quapropter,* 2, quæst. 7, et cap. *Id nonnullis,* de Judæis et Sarracenis, ubi dicitur contra hostes publicos, ut sunt hæretici omnes, vigilare debere; et lege *Manichæos,* c. de Hæreticis, et ex l. 2, Cod. de Apostatis, ubi ratio affertur, quia quod contra religionem committitur, in omnium fertur injuriam. Denique in crimine læsæ majestatis humanæ, omnes tenentur publice delinquentem denuntiare, vel potius accusare, si necessarium sit; ergo multo magis in crimine læsæ majestatis divinæ, quod per hæresim committitur, juxta cap. *Vergentis,* de Hæreticis. Atque hæ rationes videntur probare non solum obligationem denuntiandi, sed etiam accusandi, quando delictum ita est publicum, ut probari possit a delatore. Verumtamen de facto non est talis obligatio, sed unusquisque satisfacit denuntiando, quia, juxta receptum Ecclesiæ stylum, hoc remedium sufficit, et ideo non imponitur fidelibus major obligatio, quia minister publicus, promotor fiscalis appellatus, officium accusandi assumit, ut videri potest in Simanc., titulo 4; Rojas, singulari 1, n. 11; Campeg., in Addit. ad Zanquin, tractat. de Hæret., c. 9; Decian., in tractat. Crim., lib. 5, c. 28; et Farinac., de Hæresi, q. 185, num. 40.

6. *Opinio limitans præcedentem assertionem. — Ejus prima ratio. — Secunda ratio. — Tertia ratio. — Quarta ratio.* — Dubium vero præcipuum est, quando peccatum hæresis est omnino occultum, ita ut unus tantum, præter delinquentem, illud noverit, et de hoc est prima opinio negans, dari tunc præceptum vel obligationem denuntiandi; imo indicare videntur auctores hujus opinionis id non esse licitum. Ita censet Joan. Andr., in cap. *Novit.,* de Judiciis, et sequitur Villadiego, in tract. de Hæret., quæst. 10; fundantur primo in verbis Christi: *Corripe inter te et ipsum solum,*

etc.; ergo ille ordo est omnino servandus, quando peccatum est omnino occultum, quale significatur per illam particulam, *in te*, et ad summum progrediendum est usque ad denuntiationem evangelicam; ergo non licet ad judicialem transire. Secundo, idem probatur ex generali regula juris canonici, *quod delicta occulta judicio divino reservantur*, cap. *Si Sacerdos*, de Officio ordinarii, c. *Qualiter et quando*, de Accusationibus, cap. *Christus*, 1, quæstion. 1, et cap. *Si omnia*, 6, quæst. 1; ergo nunquam licet peccatum sic occultum, etiamsi hæresis sit, ad humanum judicium deferre, quod per talem denuntiationem fieret. Tertio, specialiter allegatur Clementina *Nolentes*, de Hæret., ubi in simili casu pertinente ad judicium de hæresi, ait Pontifex: *Si secrete noverint eos talia commisisse, ipsos graviter arguere et corrigere studeant in secreto;* ergo semper hoc servandum est, neque licet ad denuntiationem, præsertim judicialem, transire. Quarto, possumus argumentari ratione, quia talis denuntiatio est nociva homini qui peccavit, et non est utilis aliis; ergo non solum non est sub obligatione, verum etiam nec licita videtur: consequentia per se clara videtur, quia valde inordinatum est id facere quod obesse potest, et non prodesse. Probatur ergo major, quia per illam denuntiationem infamatur frater in re gravissima, quod est magnum nocumentum; minor ostenditur, quia judex talem denuntiationem audiens, nihil omnino agere potest, vel interrogando denuntiatum, vel de illo inquirendo; ergo est inutilis actio, et nociva.

7. *Secunda assertio certa contra præcedentem opinionem. — Probatur primo Scriptura.* — Nihilominus constituenda est secunda generalis assertio: in peccato hæresis, propter suam specialem rationem, non solum est licita, sed etiam præcepta denuntiatio delinquentis, etiamsi solus denuntians peccatum agnovit. Hæc assertio communis est, et omnino est certa. Sumitur ex divo Thoma, supra, et 2. 2, quæst. 33, art. 7, ubi etiam Cajetanus et Alensis, 3 part., quæst. 72; Anton., 3 part. tit. 12, cap. 9; Sot., lib. 5 de Just., quæst. 5, art. 1, et in relectione de Secreto, memb. 2, q. 5; Castr., lib. 2 de Just. hæret. punit., c. 25; Cano, 12 de Locis, cap. 9; Navar., in cap. *Inter verba*, 11, quæst. 3; Simanc., titulo 19; Rojas, singulari 1, in num. 14; Viguerius, cap. 12 suarum Institut., § 2, vers. 10; Tolet., lib. 4 Summæ, cap. 5, num. 1; Azor, tom. 1, lib. 8, cap. 19; Banhes, 2. 2, quæst. 11, art. 4; Martinus del Rio, disquisit. magic., lib. 5, sect. 4; Sancius, lib. 2 Decalog., cap. 32, in fine; Valentia, 2. 2, disput. 3, quæstione 10, punct. 5, § *Atque hujusmodi*, et alii. Probatur primo ex Deuteron., 13, ibi: *Ne parcat oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum*, ubi est sermo de fratre infideli, qui sollicitat alterum fratrem ad colenda idola, et præcipit Deus statim deferre illum sine ulla misericordia, titulo occultandi, vel non infamandi illum, ex qua lege, ut supra tetigi, optimum argumentum sumitur ad hæreticum; nam hæresis idololatriæ comparatur a Hieronymo, Ezech. 18, et Oseæ 10, et aliis locis, et revera neque hæresis est minus grave peccatum, neque minus nocivum fidelibus. Unde lex illa inter morales computanda est, quia non fundatur in aliqua cæremonia vel institutione positiva, sed in ratione naturali, et ideo etiam in præsenti tempore locum habet.

8. *Probatur secundo ex Patribus.* — Secundo probatur assertio ex doctrina Patrum: nam Leo Papa, serm. 4 de collectis, in fine: *Hortamur*, inquit, *ut hæreticos ubicumque latentes vestris presbyteris publicetis; magna est enim pietas perdere latebras;* et infra: *Non sinantur*, inquit, *latere homines*, *qui Prophetis et Sancto Spiritui contradicunt;* et infra: *Cavendi sunt*, *ne cuiquam noceant; prodendi sunt*, *ne in aliqua civitatis nostræ parte consistant;* et in serm. 5 de Jejunio septimi mensis, circa finem, multis rationibus idem persuadet, et inter alia dicit: *Qui tales non perdendos putant, in judicio Christi invenientur rei de silentio, etiamsi non contaminentur assensu.* Et idem sumitur ex Ambrosio, lib. 2 de Offic., cap. 24, ubi inquit: *In causa temporali licet tibi silere; in causa autem Dei, ubi communionis periculum est, etiam dissimulare peccatum est non leve.*

9. *Probatur tandem ratione.* — Tertio, probatur ratione eadem veritas; quia talis denuntiatio, etiam de peccato sic occulto, est necessaria ad bonum commune reipublicæ Christianæ, et de se utilis est ad spiritualem salutem ejus qui denuntiatur; sed bonum commune præferendum est privato, et spirituale bonum temporali, secundum ordinem et obligationem charitatis; ergo etiam in eo casu charitas obligat ad denuntiandum; consequentia cum minori evidentes sunt. Major quoad primam partem de bono communi probatur; primo, quia licet in eo casu judex non possit statim procedere ad inquirendum de tali persona in particulari, potest nihilo-

minus generalem inquisitionem et interrogationem majori cum diligentia et advertentia facere; unde fieri potest ut aliquam majorem notitiam consequatur. Secundo, poterit etiam majorem cautionem et vigilantiam circa talem personam adhibere, observando cum prudentia per se, vel per aliquem alium, vitam, actiones et verba talis personæ, ut aliqua alia indicia, si fieri potest, talis peccati inveniat, quod quidem morale erit, quia hæresis mente concepta vix contineri potest, quin exterius prodeat. Tertio, sæpe contingit ut qui suam hæresim uni soli latenter ostendit, idem cum pluribus sigillatim et occulte faciat, ideoque maxime expedit ut singuli denuntient; nam, si plures concurrant, licet sint testes singulares in hoc delicto, multum se juvant, et ita si duo existant, sufficiunt ut contra reum procedatur, et ut tandem aliqua pœna afficiatur, etiamsi major probatio non inveniatur. Præsertim quia in hoc delicto denuntiator potest esse testis, postquam fiscalis accusationem assumit, ut sumitur ex cap. *In omni*, de Testibus, cum his quæ ibi notant Felin., num. 4; Panormitan., et alii; et de usu testificantur Zanchinus, de Hæret., cap. 13; et Simanc., tit. 19, num. 17; et ratio optima est, quia denuntiator non est pars, ut supra dixi, nec quærit commodum aut interesse suum, et ideo suspectus non est, ac proinde integrum est testimonium ejus. Quarto, est etiam optima ratio et magna Ecclesiæ utilitas, ut hæreticus non sit a denuntiatione securus, etiamsi occultisssime cum uno suam hæresim communicet, ne hoc modo audeant hæretici fideles inducere in suam hæresim, cum singulis tantum sigillatim et occultissime agendo; ergo ex parte boni communis honestissima ac necessaria est talis denuntiatio. Ex parte vero ipsiusmet denunciati probatur altera pars, primo, ex ratione proxime facta, nam hoc modo timebit magis vel in hæresim labi, vel saltem cum aliquo illam communicare, vel aliquem inducere; et ita saltem minus peccabit. Secundo, quia etiam de peccato commisso fortasse hoc modo aliquam inveniet medicinam, et efficacem correctionem; nam certe qui semel contempsit auctoritatem Ecclesiæ, et contra illam ausus est pertinaciter errare, raro resipiscit, et ab hæresi desistit, nisi per eamdem Ecclesiam corripiatur, et aliquo modo compellatur; ergo etiam ad hunc finem utilis esse potest talis denuntiatio.

10. *Ad quartam rationem in n. 6. — An monendus sit prius proximus de hæresi. — D. Thomas affirmare videtur.*—Atque ex his rationibus soluta manet præcipua ratio quarto loco posita, in num. 6, quæ in hoc fundabatur, quod talis denuntiatio inutilis sit; hoc enim falsum esse probatum est, et probatio ibi adjuncta frivola est; nam ex uno tantum capite ostenditur inutilitas, cum tamen ex multis aliis non tantum utilitas, sed etiam moralis necessitas inveniatur. Ut autem ad testimonia ibi inducta respondeamus, decidere necesse est an sit necessarium, ante hujusmodi denuntiationem, secretam monitionem seu correctionem præmittere; nam divus Thomas, dicta quæstione 35, artic. 7, partem affirmantem docere videtur; dicit enim, regulariter quidem non esse necessarium hanc monitionem præmittere in hoc delicto, quia non est spes fructus: *Si tamen*, inquit, *esset firma spes quod hæreticus statim esset emendandus, præmittenda esset privata correctio.* Unde consequenter sentit quod, si talis correctio fiat, et proximus emendetur, cesset obligatio denuntiandi; imo etiam sequi videtur quod jam non sit licita denuntiatio; tum quia alias inutiliter et sine causa præmitteretur correctio; tum etiam quia jam cessavit finis denuntiationis, et ita sine causa fieret cum nocumento proximi in fama, et aliis bonis; et ita sentiunt etiam Cajet., Sot., Castr. et Cano, locis supra citatis, n. 7; et Navarr., in Sum., c. 18, n. 56; et Abulens., Matt. 18, q. 97, ad octavum; et fundatur hæc sententia in testimoniis supra allegatis, et præcipue in ordine charitatis, quæ postulat ut remedium adhibeatur cum minimo nocumento proximi, quoad fieri potest.

11. *Negandum potius alii credunt. — Judicium auctoris concilians. — Unde habeatur præceptum, in hæresi omittendam privatam monitionem.* — Nihilominus dicendum est non esse necessarium, imo neque utile correctionem privatam præmittere, ac propterea omittendam esse semper. Ita docent auctores plerique supra allegati, præsertim illi qui contra hæreticos scripserunt, et in particulari de peccato hæresis loquuntur, quibus adde Arevalensem, tractatu de Correct. fraterna, conclusione 6, qui hanc de hæretico doctrinam confirmat ex Scriptura et Patribus; et Salmeronem, tom. 4 in Evang., p. 3, tract. 11, § *Deinde.* Merito variis rationibus hoc probare nituntur prædicti auctores, sumptis ex periculo infectionis, et ex difficultate efficaciter et cum effectu emendandi hæreticum per privatam monitionem; item ex morali periculo

quod timeri potest, ne hæreticus, dum secrete corripitur, fingat se emendatum ne prodatur, et ita ipse maneat in eodem peccato, et populus christianus in eadem infectionis occasione. Hæ rationes probabiles quidem congruentiæ sunt; sed per se tantum spectatæ non videntur absolutam necessitatem ostendere, sed tantum magis frequentem, seu regulariter; quam præcedens opinio non negat, sicut et in non paucis aliis vitiis extra hæresim, de quibus tamen communiter affirmatur præmittendam esse privatam monitionem. Et ideo censeo rationem hujus sententiæ petendam esse ex præcepto humano, seu ecclesiastico. Atque ita prima opinio D. Thomæ procedit considerando tantum legem naturalem, seu charitatis; posterior autem vera est ex suppositione alicujus præcepti ecclesiastici, per quod obligantur fideles ad denuntiandum hæreticum, quantumvis occultum, in omni casu, et quamvis per monitionem secretam emendandus credatur. Quod si interrogetur ubi sit hæc lex ecclesiastica, aliqui hanc obligationem colligunt ex capit. *Excommunicamus*, primo, § *Addicimus*, de Hereticis, ut videre est in Rojas, singulari tertio, num. 22, ubi alios jurisperitos allegat. Ego vero in illo textu non invenio hujusmodi legem, neque expresse latam, neque per inductionem satis firmam, quod etiam animadvertit Ludovicus Carerius, tract. de Hæret. numer. 110. Quapropter existimo neque in jure canonico, neque in Bullis pontificiis inveniri hujusmodi legem immediate latam, ac proinde obligationem hanc adeo præcisam et universalem immediate oriri ex præcepto imposito per edicta Inquisitorum, quod non minorem vim habet quam lex canonica; nam Apostolica auctoritate fertur, quamvis videatur præceptum ab homine; tamen, quia tribunal a quo procedit, perpetuum est, ideo per modum legis perpetuo durat, sicut de Bulla cœnæ alias dixi. Atque ita videtur explicare obligationem hanc Simanc. supra, et Penha, in secunda part. Direct., comment. 18, dicens, seclusis edictis Inquisitorum, habere locum opinionem divi Thomæ, quamvis etiam tunc, seu ex natura rei rarissimus sit casus in quo possit esse obligatio præmittendi secretam monitionem, quemadmodum de nonnullis aliis peccatis infectivis in materia de correctione fraterna vere resolvitur; unde hic a fortiori concedendum erit. Imo addit Penha, etiam sublato præcepto humano, tutius esse et melius illam non præmittere, quod tandem dixit etiam Rojas, dicto singulari 3.

12. *Dicti præcepti ratio prima.— Secunda. —Ampliatur proxima ratio.*—Ex quibus facile est rationem hujus præcepti assignare. Prima ex dictis congruentiis sumitur; nam, propter gravitatem et periculum communis detrimenti, quod est in peccato hæresis, rarissime potest conveniens remedium adhiberi per solam monitionem privatam, et magna prudentia necessaria est ad cognoscendum an hæreticus vere corrigatur, vel fingat et decipiat; ergo merito potuit Ecclesia, quasi reservare sibi, seu prælatis, et judicibus suis hoc negotium, et illud non relinquere arbitrio et discretioni alicujus hominis privati. Secunda ratio et a priori est, quia finis adæquatus et præcipuus hujus denuntiationis judicialis non est sola emenda fratris, sed etiam publica correctio, et securitas aliorum fidelium; ad hunc autem finem secreta monitio nunquam est sufficiens medium, et ideo, in cap. *Qualiter et quando*, de Accusationibus, dicitur, quamvis ante denuntiationem, utique evangelicam, præcedere debeat secreta monitio, non esse tamen necessariam, quando via accusationis proceditur. Eadem autem ratio est de denuntiatione judiciali; nam quoad finem et effectum intentum ejusdem rationis est. Et declaratur atque ampliatur hæc ratio : nam hæreticus occultus, quamvis emendatus sit, denuntiandus est; ergo multo magis impedire non potest denuntiationem monitio secreta, etiamsi cum maxima spe emendæ fiat; quia si res ipsa, ut sic dicam, id est, emendatio jam facta, non potest denuntiationi obstare, multo minus spes ejus cum monitione illam poterit impedire, imo nec retardare; et ideo præmittenda non est, quia si res attente consideretur, potest obesse magis quam prodesse; nam imprimis illa mora et circuitus reprehensibilis est, et potest esse nocivus; deinde, quia fortasse ex tali monitione sumet hæreticus occasionem se magis occultandi aut fugiendi, denuntiationem timens : ex hac ergo parte obesse potest talis monitio, et alia ex parte inutilis est, quia licet emenda sequatur, denuntiatio omittenda non est.

13. *Stando in jure naturæ, probabile est emendatum hæreticum non esse denuntiandum. —Ex jure positivo est denuntiandus.*—Verum est non deesse auctores, qui dicant hæreticum occultum et emendatum non esse denuntiandum, ut videre licet in Soto, de Justitia, l. 3, q. 5, art. 5; et Rojas, d. singulari 3, n. 22,

qui alios refert; et potest fortasse hoc sustineri stando præcise in lege naturali, sed adhuc in illo statu subdit statim idem auctor, n. 33 et seq., tutius et securius esse etiam tunc denuntiationem facere. At vero nunc, supposito ecclesiastico præcepto, non solum tutius, sed etiam necessarium est etiam emendatum denuntiare, ut reliqui moderni auctores citati docent; et specialiter Simanc., n. 12, dixit, *justissimis edictis auctoritate Apostolica ita præceptum esse;* et reddit optimas rationes, scilicet, quia licet hæreticus se ostendat emendatum, potest se fingere, ut sæpe prædicti homines faciunt, propter timorem pœnæ vel manifestationis. Secundo, quia fortasse infecit alios, vel ab alio fuit infectus, et necessarium est ut hoc innotescat judicibus fidei, quod non fit per solam unius emendationem. Addo tertiam rationem supra tactam, quod per se est convenientissimum ad continendos fideles, et ad cogendos etiam hæreticos, ne aliis fidelibus se communicent, ut omnes intelligant, etiamsi emendentur, non esse occultandos.

14. *Ad primam rationem in num. 6, locus Matth. expenditur. — Prima expositio Jansenii.— Non placet.— Aliorum expositio. — Ut nimis limitata excluditur. — Moderatior D. Thomæ limitatio etiam omittitur.*—Ex his ergo facile est respondere ad locum Matth. 18, supra objectum, ubi Christus docet præmittendam esse monitionem secretam ante denuntiationem; ad quod aliqui respondent Christum loqui de peccato fratris; sic enim ait : *Si peccaverit in te frater tuus,* ubi per fratrem intelligit fidelem, quia paulo post illum distinguit ab ethnico, dicens : *Sit tibi tanquam ethnicus*, quod notavit ibi Jansenius, cap. 12, et Salmeron ubi supra; hæreticus autem, cum jam sit infidelis, et extra Ecclesiam, non est frater. Sed non placet responsio; tum quia lex illa correctionis naturalis est, et ideo ad omnes homines extenditur, sicut et charitas; tum etiam quia hæreticus ratione baptismi inter fratres computari potest, nam propterea in omni proprietate in eo locum habet illud : *Dic Ecclesiæ*, etc. Alii dicunt loqui Christum tantum de peccato injurioso illi qui videt alterum peccantem, quia illa particula, *in te,* hoc in rigore significat. At vero peccatum hæretici non est injuriosum videnti et scienti illud, sed Deo, et toti Ecclesiæ, et ideo sub illa regula non comprehenditur. Verumtamen quidquid sit de propria significatione illius particulæ, *in te,* certum existimo doctrinam Christi non limitari ad sola peccata, quæ cedunt in privatam injuriam corrigentis, sed etiam alia; quia ratio Christi : *Lucratus eris fratrem tuum*, æque in aliis procedit. Unde satis est offensio illa, quæ per modum scandali unicuique fit, quando coram illo peccatur, ut verificetur illa particula : *Si peccaverit in te.* Nihilominus tamen divus Thomas, dicta quæst. 33, articul. 7, excludit peccatum hæresis ab illo ordine correctionis, ex vi illius particulæ, *in te,* quia peccatum, inquit, hæresis non est privatum, id est, non reputandum tanquam secretum, sed tanquam publicum ex vi objecti, quia est contra Deum, et publicum bonum Ecclesiæ.

15. *Auctoris responsio.— Satisfit secundæ rationi in eodem n. 6.— Satisfit tertiæ.*— Existimo tamen veram responsionem sumendam esse ex dictis; nam Christus Dominus locutus est de correctione, quæ ordinatur ad solam emendam fratris, ut in denuntiatione evangelica tractatur; et ideo ibi servandus est ille ordo, quia per secretam monitionem potest finis intentus sufficienter comparari; hic autem agimus de denuntiatione judiciali, quæ ad alium finem, ut diximus, tendit, et ideo non pertinet ad præceptum, de quo Christus loquebatur. Dices : esto non comprehendatur directe sub illo præcepto, a paritate rationis videtur comprehendi sub lege charitatis, quia ex duobus mediis, scilicet, denuntiationis judicialis, vel correctionis, seu denuntiationis Ecclesiæ, eligendum videtur ex charitate, quod minus nocivum sit proximo. Respondetur primo hoc verum esse, si cætera essent paria ex parte boni communis, vel aliorum proximorum, atque etiam ipsius delinquentis; hic autem non sunt cætera paria, ut jam satis declaravi. Et præterea, quamvis hæc discretio et distinctio posset habere locum in sola lege charitatis, tamen, adjuncto ecclesiastico præcepto determinante tale medium, jam non est locus propriæ electioni, etiamsi in aliquo casu particulari aliud medium utilius appareat, quia cessante fine legis in particulari, non cessat ejus obligatio, et communi bono expedit, ut illud privatum arbitrium omnino prohibeatur. Et juxta hunc modum intelligenda sunt decreta canonica, quæ illum ordinem pæscribrunt; loquuntur enim de denuntiatione evangelica; præterquam quod a lege communi liceret excipere peccatum hæresis propter specialissimam rationem suam. Et ideo non recte citatur Clementina 2, quæ tertio loco objiciebatur; nam

ibi non est sermo de peccato hæresis, sed de quodam alio, a quo non licet argumentum sumere ad peccatum hæresis, quod specialem rationem habet, ut dixi. Quarta ratio in n. 10 expedita est.

16. *Dubium aliud. — An hæresis secretissima excipiatur a secunda assertione, duplex pronuntiatum. — De primo dicto dubitatur a quibusdam.* — Adhuc vero superest explicandum, an ab hac secunda generali assertione, et obligatione denuntiandi hoc delictum, exceptio aliqua admittenda sit. Potest autem ex triplici capite intentari hæc exceptio: primo ex modo sciendi peccatum, utique sub magno secreto; secundo, ex conditione personæ, quæ mihi, verbi gratia, conjunctissima est. Tertio, ex aliqua juris exceptione. Circa primum duo dicenda sunt : primum est, excipiendum esse secretum sacramentalis confessionis; secundum est, extra illud nullum aliud secretum esse excipiendum, etiamsi juramento firmatum sit. De primo dicto dubitavit olim Altisiodor., lib. 4 Summ., tract. 6, cap. 3, quæst. 4, et ex Canonistis referuntur contrarium sensisse Albert., in Rub., c. de Hæret., num. 8; et quidam Rainerius, quem allegat Archidiaconus, in cap. *Sacerdos*, de Pœnitentia, distinctione 6, et non sufficienter ab illo discrepat, quia solum dicit contrarium tutius esse. Verumtamen non est solum tutius, sed omnino necessarium, et contraria sententia hodie erronea est, ut merito dixit Rojas, in dicto singulari 3, num. 36, quia est contra communem sensum et usum Ecclesiæ, et contra religionem, et utilitatem sacramenti pœnitentiæ, et contra communem sententiam Theologorum, qui rem hanc non ut dubiam, sed ut certam tradunt; ita ut contra illud sacrum secretum nulla omnino exceptio admittenda sit, ut latius testimoniis et rationibus confirmavi, in 4 tom., de Pœnitentia, d. 33, sectione 2, ubi etiam ostendi hoc esse de jure divino, cui nullum jus humanum potest derogare; et in particulari de peccato hæresis id tradunt Simanc., dicto titulo 19, num. 19; Penha, 2 parte Direct., comment. 19; Rojas supra, et Farinac., tract. de Hæres., quæst. 197, § 2, numer. 46, cum multis aliis quos ipsi referunt. Et procedit hæc exceptio non solum quoad personam pœnitentis, sed etiam quoad complices, si fortasse illos in sua confessione sacramentali declaravit; quod tamen, nisi valde necessarium sit, cavere debent tam pœnitens quam confessor, ne proximus sine necessitate diffametur. Si tamen complicem declaravit, sub sigillum confessionis eodem modo cadit, et ideo cessat obligatio denuntiandi, ut communiter etiam Theologi docent. Et specialiter videri possunt Sot., in 4, distinct. 18, quæst. 4, art. 5; et Ledesm., in 1, pag. quart., quæst. 10, art. 5; ac, reliqui Theologi in 4, d. 21 ; et ratio est, quia tunc socius criminis est circumstantia peccati in confessione declarati, et ideo sub eodem secreto continetur tanquam pars sub toto, vel tanquam accessorium sub principali, ut in dicto tom. 4 generaliter tractavi.

17. *Secundum pronuntiatum ostenditur tripliciter. — Refertur ex Augustino in c.* Inter cætera, 22, *q.* 4, *et c.* Quanto de jurejurand. — Altera pars, quod extra hunc casum nullum secretum excusari possit a denuntiatione, iidem auctores docent ; estque res certa, quia omne aliud secretum est mere humanum, et ex privato pacto tacito, vel expresso inter loquentem et audientem nascitur, et ideo non potest obstare legi superioris, qualis est de hujusmodi denuntiatione. Item quia omne aliud secretum vel ordinatur ad temporale commodum, vel ad privatum bonum ejus, qui secretum revelat ; denuntiatio autem hæc ordinatur ad bonum commune spirituale ac divinum, et ideo præferenda est. Denique quia alias hoc præceptum fieret inutile, quia per hanc viam secreti posset quilibet hæreticus aliis revelare , imo et suadere suam hæresim. Unde ampliandum est hoc pronuntiatum, ut locum habeat, etiamsi sub juramento secretum promissum sit, quod docuit D. Thomas, secunda secundæ, quæstion. 7, artic. 1, ad 2; et Sylvest., verbo *Denuntiatio*, in fine, et multi alii, quos referunt, et sequuntur Rojas, Simanc., Penha, locis proxime citatis , et Farinacius, dict. tract. , quæstione 197, § 2 , numer. 50. Ratio clara est , tum quia tale juramentum esset de re iniqua ; juramentum autem non potest esse *vinculum iniquitatis*, ut jura dicunt ; tum etiam quia tale juramentum, ut valeat, includit conditionem per quam excipiatur justum præceptum superioris. Unde etiam colligunt dicti auctores, quod, licet aliquis revelet suam hæresim sub specie , nomine et figura confessionis , si tamen revera non intendit confiteri, sed alium finem, quicumque ille sit , tale secretum non excusare a denuntiatione, quia revera non est sacramentalis confessio, sed est ficta, et sæpe erit dolosa, etiam ad corrumpendum sacerdotem ; et ideo illud non est sigillum confessionis, sed permanet sub gene-

rali ratione secreti naturalis, quod in præsenti non sufficit, ut etiam advertunt dicti Doctores, et generaliter tractavi in dicto loco quarti tomi.

18. *An saltem hæresis personæ conjunctissima ab eadem assertione excipiatur, duplex regula.* — Superest dicendum de secundo capite, seu ratione admittendi in hoc præcepto exceptionem propter personarum conjunctionem. In quo duo alia pronuntiata, seu regulæ statuendæ sunt : una est hæreticum non teneri denuntiare seipsum; alia est teneri ad denuntiandum omnem alium sibi etiam conjunctissimum. Primam regulam tradunt omnes auctores citati, qui etiam alios referunt, et specialiter videri possunt Penha, dicta 3 parte, comment. 12; et Simancas, titulo 44, num. 3, et sumitur ex illa regula juris : *Non dico ut te prodas*, cap. *Quid aliquando*, de Pœnitentia, distinct. 1, ex Chrysost., homil. 31 ad Hebræos, et 41 ad Populum; et ratio est, quia nemo cogitur agere contra seipsum, esset enim obligatio valde repugnans ipsi naturæ. Unde hoc extenditur ut locum habeat, etiamsi hæreticus occultus generaliter interrogetur; non enim tenetur, etiam tunc, se prodere, quia non interrogatur ut reus, sed ut testis, seu denuntiator : ita docent dicti auctores, et videri etiam possunt Cajetanus 2. 2, q. 70, art. 1; et Soto, dicta relectione de Secreto, memb. 2, quæst. 7; Siman., titulo 41, n. 13. Possunt vero objici verba cujusdam Concilii Biterrensis, cap. 1, quod Penha supra allegat; dicit enim, ut *omnis qui sciverit se vel alios in crimine labis hæreticæ deliquisse, compareat veritatem dicturus*. Verumtamen aliter id accipiendum est respectu sui, et respectu aliorum; nam respectu aliorum est præceptum absolutum, ut dixi; respectu vero sui est quædam concessio conditionata; nam sermo ibi est de tempore, quod Inquisitores *gratiæ* vocant, intra quod magna indulgentia promittitur, illis qui sponte sua se accusaverint et correxerint, ut latius Penha, dicto Comment. 12, exponit.

19. *Quid de sociis hæresis, seu complicibus.* — Sed quæres quid dicendum sit de sociis criminis, seu complicibus, an scilicet sub hac regula comprehendantur. Respondeo : quamdiu aliquis non interrogatur ut reus, non tenetur socios criminis manifestare, magis quam se ipsum, et ita quoad hanc partem sub dicta regula comprehenduntur. Ratio est, quia moraliter loquendo non potest quis manifestare socios, quin manifestet seipsum; tum quia ipsamet ratio complicis seu socii delicti includit relationem ad alterum, et ita sunt, ut sic dicam, simul cognitione; tum etiam quia si Petrus, verbi gratia, denuntiat Paulum socium sui criminis, postea Paulus, interrogatus ut reus, tenebitur denuntiare Petrum; ergo Petrus denuntians Paulum virtute denuntiat seipsum; quia ergo hæc moraliter non sunt separabilia, omnia comprehenduntur sub excusatione denuntiandi seipsum. Dixi hoc esse intelligendum, quando hæreticus non interrogatur ut reus; quia si ut talis interrogetur, tunc sine ulla dubitatione tenetur socios sui criminis manifestare, quia tunc etiam tenetur crimen suum integre confiteri, cum juridice interrogatur; ergo et circumstantias criminis, præsertim ita necessarias ad remedium ejusdem criminis, declarare tenetur. Item quia tunc jam ipse non se prodit, cum denuntiatus vel infamatus supponatur; ergo nulla superest excusatio quominus socios manifestare teneatur. Denique etiamsi socii non essent, teneretur illos manifestare, ut ex supra dictis patet; et societas non excusat, ut probavi; imo magis juvat propter obligationem confitendi integre delictum. Unde etiam in aliis criminibus, præsertim perniciosis reipublicæ datur hæc obligatio; ergo multo magis in crimine hæresis. Consequentia est clara, pro qua videri potest Navar., in Sum., c. 18, num. 58; et Sairus, cum his quos allegat in Clavi regia, l. 12, cap. 14, num. 29 et sequentibus.

20. *Ostenditur secunda regula.* — *Primum monitum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — Altera pars, seu regula de personis conjunctis, generatim loquendo, sine controversia recepta est ab omnibus, et sumitur ex lege Deut. 13, quæ, ut supra dicebam, quoad hanc partem moralis est; sunt autem ejus verba notanda propter ea quæ dicemus : *Si tibi persuadere voluerit frater tuus, filius matris tuæ, aut filius tuus, vel filia, sive uxor, quæ est in sinu tuo, aut amicus, quem diligis ut animam tuam, clam dicens : Eamus et serviamus Diis alienis*, etc., *non miserearis ut occultes eum.* Ex quibus verbis satis constat quanto rigore et exaggeratione hoc præcipiatur. Ratio vero patebit ex dicendis. Est tamen in hoc peculiaris dubitatio, an hæc obligatio extendatur ad filium, ita ut patrem suum denuntiare teneatur, in qua negativam partem tenaciter docuit Abul., in dictum cap., quæstione tertia, quem sequitur Simanc., tit. 29, num. 27. Fundantur primo, in verbis legis citatis; nam cum cæteras con-

junctiones tam specifice numeret, omittit eam quæ est patris ad filium; quod etiam ponderari potest Exod. 31, ubi Moyses excitavit, ad vindicandam injuriam Dei, fratrem, amicum et propinquum ; et postea laudans factum, ait: *Consecrastis manus vestras Domino, unusquisque in filio et in fratre,* patrem autem non nominat. Secundo, ratione, quia filius debet patri totum quod est, et ideo maxime obligatur ad amandum et honorandum eum infra Deum ; ergo non potest obligari ad infamandum illum, et in magno periculo illum constituendum per denuntiationem; tertio, quia nemo tenetur cum tanto damno legem affirmativam servare; hæc autem denuntiatio non solum patri, sed ipsi filio infert gravissimum nocumentum, quia infamabitur, et bonis omnibus privabitur.

21. *Oppositum communius et sequendum.* — *Probatur primo.* — *Secundo.* — Nihilominus contraria sententia communis est et sequenda, quam tenet Cajetanus, in dicto c. 13 Deuter.; Navar., in cap. *Inter verba*, et in Summa, cap. 15 ; Castr., lib. 2, cap. ult. ; tenent etiam Maschard., de Probation., concl. 857, n. 18 et sequenti; Ludovic. a Paramo, de Orig. sanctæ Inquisit., lib. 3, q. 8, a n. 83 ; Tolet., in Sum., lib. 5, c. 1, n. 10; Farinac., de Hæresi, quæst. 197, n. 40, de Just. hær. pun.; Rojas, singulari 3, n. 29; et Penha, lib. 2, comment. 15; Azor, tom. 2, l. 2, c. 2, q. 13, qui alios referunt. Inter quos ponunt etiam Alexand. Alens., 3 p., q. 33, membr. 4, art. 2, dubio ult. Sed ille solum hoc affirmat, quando delictum patris aliquo modo est publicum, excipit autem occultum : quam exceptionem non admittimus, imo de illa est controversia. Probatur primo ex eadem lege, quia ibi pater præcipitur denuntiare filium ; ergo comprehendit etiam filium respectu patris, quia correlativorum eadem est ratio, et ideo unum sub alio comprehenditur ; præsertim quia licet obligatio filii ad patrem sit major, amor patris ad filium solet esse major. Deinde probatur ex eadem lege a simili ; nominat enim uxorem, quam maritus teneatur denuntiare, nec e converso nominat obligationem uxoris respectu mariti, cum tamen sine dubio eadem sit; ergo intelligit unum relativum sub alio contineri. Deinde in alio loco Exod., præter specialia verba, additur generale de propinquis. Induci etiam potest lex *Minime*, ff. de Religiosis, et sumptibus funerum, ubi dicitur occidendum esse parentem hostem patriæ; sed hæreticus æquiparatur hosti patriæ, imo excedit, quia est hostis Ecclesiæ in his quæ ad Deum maxime et animam pertinent: ergo, etc. Et hinc sumitur ratio hujus sententiæ, quia secundum ordinem charitatis bonum commune, et præsertim spirituale, præferendum est bono patris, præsertim temporali et humano, et maxime cum simul per talem denuntiationem spirituale bonum ejusdem patris quæratur. Atque hoc maxime urget, addito præcepto Ecclesiæ, quod generale est, et nulla est ratio ad exceptionem hanc faciendam, ut probatum est.

22. *Ad duo motiva priora.* — *Ad tertium.* — Et per hæc responsum est ad duo priora motiva contrariæ sententiæ. Propter tertium autem merito dicunt Penha, et Rojas supra, in eo casu filium servandum esse indemnem, quantum fieri possit, ita ut pœnæ hæreticorum, quæ in filios redundare solent, illi remittantur, argumento legis *Quisquis*, § ult., C. ad legem Juliam majestatis, ubi similis remissio fit in crimine læsæ majestatis humanæ. Et Penha adducit legem Friderici imperatoris hoc statuentem, quam a Pontificibus dicit esse probatam, scilicet, ab Innocentio IV, ut idem refert in ult. parte Direct., pag. 6 et 9. Denique, ut bene notavit Castr., d. l. 2, c. 26, est hoc moraliter necessarium, ne filii ab hac denuntiatione terreantur ; imo quodammodo est illis debitum propter insigne opus virtutis, quod faciunt, quodque plus illis debet prodesse, quam delictum patris obesse.

23. *An aliqui ab exceptione juris, possint non denuntiari apud Inquisitores.* — Denique tertium caput ex propositis in num. 16 erat exceptio juris. Videbitur enim supervacanea denuntiatio de iis quos jus eximit a tribunali fidei, quoniam si contra personas aliquas in eo procedi non potest, frustra ad illud tribunal deferentur; eximi vero episcopos et quosdam alios statim ostendetur ; ergo illos deferre non tenebimur. Verumtamen consequentia hæc efficax non est : poterit siquidem, per se loquendo, obligari quispiam ad denuntiandum, quamvis terminari causa nequeat apud quos denuntiat. Deinde allata exceptio simpliciter nulla est; quia saltem coram Pontifice denuntiatio contra episcopos facienda erit, qua possit via, commodaque ratione.

24. *Quid de principibus supremis laicis.* — Sed videamus an re ipsa personæ aliquæ ab hoc tribunali excipiantur, et quidem, si de laicis sermo sit, omnes, cujusvis sint conditionis ac præeminentiæ, tribunali fidei subduntur, ut patet ex cap. *Ut officium*, § *Denique*, de Hæreticis, in 6, atque ex litteris Ur-

bani IV, *Præ cunctis*, etc. Admonent vero plerique, in quibus est Penha, cum Eymerico, in Directorio, p. 3, quæst. 31; Molina, de Justitia, tract. 5, disp. 28, n. 22; Cenedo, collectan. 14, n. 2; Azor, tom. 1, l. 8, cap. 18, quæst. 13, caute cum iis esse agendum, qui superiorem temporalem non agnoscunt, quales sunt imperatores, reges, ac nonnulli alii ejusdem conditionis. Nam in his casibus consulendus potius esset Summus pontifex, si forte eorum aliqui in hæresim inciderent; præsertim si scandalum, seditio, vel similis alius infelix exitus timeatur. Quæ ratio de inferioribus dynastis non æque procedit; siquidem adversus hos, si deliquerint, poterunt Inquisitores brachio regum superiori adjuvari.

25. *Quid de episcopis.* — Jam vero inter ecclesiasticas personas primum locum obtinet Summus Pontifex, de quo, si in hæresim labi posse credatur, satis dictum est supra, disp. 10, sect. 6. De consecratis in episcopos, etiam titulares, et de superioribus dignitatibus Archiepiscoporum, Patriarcharum, quibus addendi sunt Cardinales, exceptio prima facta est in jure, ut nonnisi a Summo Pontifice de hæresi judicentur, cap. *Inquisitores*, de Hæreticis, in 6. Ubi ne quidem inquirere, nedum judicare tale aliquod crimen de episcopis definitur, aperteque notarunt Villadiego, de Hæreticis, quæst. 7; Calderinus, eodem titulo, c. 8, num. 9; Carrerius, num. 74; Repertorium Inquisitorum, verbo *Episcopus*, ad 2; Simancas, de Catholicis institutionibus, cap. 25; Penna, citato loco Directorii, comment. 78, et alii. Cujus decisionis ratio plana est, ipsa nimirum dignitas illius status, et incommoda quæ facile possent occurrere, si tales personæ in tribunali Inquisitionis respondere tenerentur. Itaque tantæ rei gravitas merito Pontificis Summi judicio reservatur : ob hanc enim eamdem rationem graviores aliæ causæ criminales Episcoporum per Sedem Apostolicam terminandas esse statuitur in cap. *Accusatus*, cum sequentibus, 3, q. 6, et alibi. Satisque expressit Tridentinum, sess. 24, c. 5 Reformat., ubi addit generalem commissionem inquirendi de quibusvis personis non complecti Episcopos, oportereque ut specialis mentio de eis fiat in commissione, ac nonnisi virtute talis commissionis ex specialis facti instructione processus fiant. Nimirum (ut ego existimo), si negotium eam patiatur moram; alioquin si periculum sit ut Episcopus hæreticus, aut plane de hæresi suspectus elabatur et alio fugiat, fidei causa suo quasi jure postulat, ut contra ejusmodi hæreticum usque ad carcerem procedatur : quemadmodum et jure eodem contra ipsum erit pro concionibus agendum, aliisque modis, si forte pravam, quam concepit, doctrinam in vulgus spargat, aut in communibus moribus corruptelam inducat. Atque hoc certe intendunt citati auctores, dum aiunt (nulla facta mentione commissionis pontificiæ) recipi posse testium depositiones contra episcopum hæreticum, ut ad Sedem Apostolicam transmittantur. Imo id ipsum non obscure habetur in cap. *Inquisitores*, ibi : *Si sciverint vel noverint*, utique ex depositione aliorum; aliter enim *scire* vel *invenire*, ita ut probabilem causam in judicio Pontificis faciant, non dicentur. Est autem adeo reservatum Pontifici judicium de hæresi Episcoporum, ut licet inquisitioni Cardinalium deputatorum commissa sit ordinaria potestas inquirendi, et processus faciendi de hæresi Episcoporum, non tamen finaliter judicandi absque recursu ad Pontificem, ut patet in Extravaganti Pii IV, quæ incipit *Romanus Pontifex*, etc.

26. *Quid de officialibus Pontificis.* — Secunda exceptio in jure est officialium Papæ; horum enim causa in hæresi ipsi quoque Summo Pontifici reservatur, ut patet in Extravaganti *Cum Matthæus*, de Hæreticis, inter communes, traditurque ab auctoribus paulo ante citatis. Hujus exceptionis ratio generalis est privilegium officialium cujusque tribunalis; coram illo enim conveniuntur, ut vel inductione patet. Nam, et ipsius Inquisitionis officiales, familiares, etc., nonnisi coram ipso Inquisitionis tribunali citantur; ecclesiasticæ personæ coram ecclesiastico judice, et sic de aliis. Atque ex hac eadem generali ratione concluditur, neque inquisitorem posse cognoscere de hæresi alterius inquisitoris, aut nuntii, vel collectoris, alteriusve delegati, dum est in officio; quippe qui officiales delegati sunt ipsius Pontificis, ut ex jure liquet.

27. *Quid de religiosis et sacerdotibus sæcularibus.* — Tertia exceptio, de religiosis personis, hodie nulla est. Quamvis enim antiquitus varia fuerint statuta a Pontificibus circa facultatem procedendi contra religiosos exemptos, ut patet ex Directorio Inquisitorum, part. 3, q. 88, comment. 77, hos tamen omnes tribunali Sanctæ Inquisitionis tandem subjecerunt posteriores Pontifices, Clemens VII, Rescripto *Cum sicut;* et Pius IV, in Constitutione *Pastoris æterni;* dummodo (ut in Constitutione Pii IV subjungitur) Inquisitores a

religiosorum superioribus non fuerint præventi. Verumtamen neque hæc clausula Pii IV hodie locum habet, ut recte advertit Penha, in Comment. citato, et Azor supra, q. 12; imprimis quia dicta Constitutio quoad hanc clausulam non videtur usu recepta. Nullus enim religiosorum superior audet subditos in causa hæresis judicare. Deinde quia, sive recepta fuerit, sive non, Sanctæ Inquisitionis tribunal hodie plane contrarium observat. Unde religiosorum hæreses, etiam non admonito superiore, ad Inquisitores deferendæ sunt. Id quod in hæresi sacerdotis secularis a fortiori militat, ut patet tum ex dictis, tum ex cap. *Accusatus*, § *Sacerdotes*, de Hæreticis, in 6, et ex iis quæ in Directorio Inquisitorum, 3 p., q. 29, videri possunt.

28. *Quas pœnas incurrat qui non denuntiat de hæresi.* — Ultimo interrogari potest quas pœnas vel quæ incommoda incurrat, qui non denuntiat hæreticum, cum tenetur. Primo dicitur incurri excommunicationem. Ita Penha, in Direct., 2 p., comment. 2, et citat Extravag. Gregorii IX, quæ incipit, *Excommunicamus;* sed ibi non fertur excommunicatio ipso facto, sed ferenda dicitur his verbis : *Excommunicationis sententia procedatur;* tamen per edicta Inquisitorum solet ipso facto imponi, et ita incurritur, nisi legitima causa culpam excuset, ut notavit idem Penna, comm. 18 ejusdem partis. Secundo dicitur hujusmodi non denuncians fieri de hæresi suspectus, quod sentit Castro, d. l. 2, cap. 25. Sed moderandum hoc est, quando aliæ circumstantiæ juvant; nam sola illa omissio per se non sufficit, ut notavit Rojas, d. sing. 3, n. 18. Tertio dicitur iste puniendus ut fautor hæreticorum; ita Penna, 2 p., comment. 78; verumtamen nimium hoc videtur, ut infra dicam, tractando de fautoribus, et ideo magis placet quod dixit Simanc. supra, num. 11, illum puniendum esse aliis pœnis, prudenti arbitrio Inquisitorum, tanquam inobedientem, et eorum officium impedientem.

DISPUTATIO XXI.

DE PŒNIS SPIRITUALIBUS HÆRETICORUM.

Diximus esse in Ecclesia potestatem ad puniendos hæreticos : certumque est et experimento satis constat esse in Ecclesia usum talis potestatis, et ideo necessarium est ad particulares pœnas descendere, et singulas explicare. Distinximus autem illas in superioribus in duos ordines, scilicet spiritualium et temporalium pœnarum, sub temporalibus corporales etiam comprehendendo. Prius ergo de spiritualibus disputationem instituimus, quia et priores sunt, et magis propriæ spiritualis potestatis; postea vero de reliquis dicemus.

SECTIO I.

Utrum hæretici ipso facto excommunicati sint, et quo jure.

1. *Prima sententia, hæreticos jure divino esse excommunicatos.* — *Fundatur primo in Scripturis.* — Conveniunt omnes Catholici, propter hoc delictum impositam esse excommunicationis pœnam, quæ ipso facto incurratur ; dissentiunt autem in explicando jure quo talis pœna lata est, a qua controversia incipere oportet ; nam decidendo illam, veritatem ipsam confirmabimus. Est ergo prima sententia, quæ affirmat hæreticos esse jure divino excommunicatos. Ita tenet Driedo, l. 2 de Libertate christiana, c. 8 ; et Latomus, contra Luth. ; et Echius, in Enchiridio, sub titulo de Hæret. comburendis; Almain. etiam in 4, dist. 18, q. 1, in fine, simul dixit hanc censuram esse Apostolicam, et de jure divino, sentiens esse latam ab Apostolis, non ut ab auctoribus, sed ut a promulgatoribus juris divini. Eamdem tuetur Penha, in addition. ad Eymer., in Direct. Inquisitorum, parte 2, comment. 12, ad c. *Excommunicamus*, 1, de Hæret. ; Decian., in tract. criminal., l. 5, cum allegatis per eum, c. 41. Fundari potest hæc sententia in illis locis Scripturæ, in quibus communicatio cum hæreticis prohibita est : nam idem esse videtur excommunicare, quod communicationem interdicere. Sic Joan., ep. 2, dicitur : *Nec ave illis dixeritis;* et ad Rom. 16 : *Declinate ab illis;* et 1 ad Cor. 5 : *Cum ejusmodi nec cibum sumere;* et 2 ad Thessal. 3 : *Denuntiamus vobis fratres in nomine Domini Jesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem quam accepistis a nobis.* Isti autem sunt hæretici , et ita de illis intellexit Cyprian., epist. 55, et loco verbi *denuntiamus*, legit *præcipimus ;* et eodem modo legit Theophil., et addit : *Terrificum magis faciens præceptum, ait : Non nos præcipimus, sed Christus.* In quo jus divinum insinuat. Quod etiam videtur aperte latum a Paulo, ad Gal. 1 : *Si*

quis vobis evangelizaverit, præter id quod evangelizatum est, anathema sit. Hac enim voce solent Concilia uti ad definiendam doctrinam fidei, simul ferendo excommunicationem in non credentes. Unde Concilium Sardicense, in epist. ad omnes episcopos, circa finem, adducens hunc locum, ait: *His ergo nullum communicare denuntiate,* indicans Ecclesiam non tam ferre hanc excommunicationem, quam latam ab Apostolis denuntiare. Denique facit illud ad Tit. 3: *Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita.*

2. *Fundatur secundo in traditione Ecclesiæ.* —Secundo potest hoc suaderi antiqua traditione Pontificum, Conciliorum et Patrum; nam ubique prohibent hanc communicationem, non tanquam ferentes novam prohibitionem, sed tanquam commemorantes antiquam, ejusque transgressores punientes. Ita legimus in canone 46 et 63 Apostolorum, ferri pœnas contra communicantes cum hæreticis; idemque videre licet in Fabiano Papa, ep. 1; et Anastasio 1, epist. etiam 1; et Leone, epist. 2 et 93, cum multis aliis. Item in Concilio Carthaginensi IV, c. 69, 71 et 72, ubi perinde prohibetur communicatio cum hæreticis, ac cum excommunicatis; item in c. *Non licet,* 1, q. 1, ex Martino Brachar., c. 70 suorum Canonum. Ex Patribus, videri potest Ambrosius, l. 7 in Luc., ad finem c. 9, et ad initium 10, in quo notari potest verbum illud: *Hos non suscipit Dominus, sed a suo nido arcet et prohibet;* ergo Christus illos separat; et Irenæus, lib. 3 contra Hæres,, c. 3, refert Apostolos nec verbo tenus communicasse cum his qui adulterabant veritatem, quasi observantes divinum præceptum. Et ibidem refert exemplum Joannis Evangelistæ, qui balneum ingredi noluit, quia ibi erat hæreticus Cerinthus, quod etiam refert Eusebius, l. 3 Histor., c. 18; et aliud simile de Polycarpo refert, l. 4, c. 14, et de Origene, l. 6, c. 3; et Athanasius, in Vita Antonii, de illo refert nunquam cum hæreticis pacificum sermonem miscuisse; et multa de hac re videri possunt in Origene, l. 1 in Job; Chrysostom., super citata loca Pauli, et hom. 2 in Genes.; Augustin. ep. 62 et 162; maxime vero apud Cyprian. ep. 40, 55 et 76, ubi post multa concludit: *Simus ab illis tam separati, quam illi sunt ab Ecclesia profugi.*

3. *Fundatur tertio in ratione. — Confirmatur.* —Tertio hinc formari potest ratio; nam ea quæ inveniuntur in Ecclesia, et eorum non invenitur initium usque ad Apostolos et ipsum Dominum, de jure divino esse censentur, quia quæ sunt ab hominibus instituta, solent certum initium habere; ergo signum est quod a jure divino emanaverit. Et potest hoc a signo confirmari, quia communicatio cum hæreticis in divinis, et præsertim in sacris, ita censetur prohibita, ut etiam in articulo mortis non liceat, ut sentit D. Thomas 3 p., q. 82, art. 3, ad 2, et ideo laudatur factum S. Herminigildi, qui noluit Eucharistiam in extremis ab episcopo hæretico Arriano accipere, ut videre est in Gregorio, 3 Dial., c. 31, et habetur in c. ult., 24, q. 1, et generaliter in c. *Arrian.*, 1, q. 1; et Leo Papa solum baptismum excipit, ep. 18, cap. 3; et idem habet Innocentius I, epist. 22, c. 3, et 5; ergo signum est illud esse propter excommunicationem jure divino latam.

4. *Prima assertio contra præcedentem sententiam.— Notatio duplicis prohibitionis cum hæreticis. — Prima prohibitio est juris divini, nec de ea procedit assertio. — Sed vel pertinet ad naturale præceptum fidei. — Vel ad præceptum charitatis.* — Nihilominus dicendum est primo hanc pœnam non esse impositam jure divino. Ita sentiunt communiter Theologi, tum in 4, d. 18 et 19, tractando de censuris, et præsertim Soto, d. 22, q. 1, art. 1; Valent., t. 4, disp. 7, q. 17, punct. 1, in fine; Henriquez, l. 13, c. 2, ad finem, ubi plures adducit in commento, lit. P. Et videri etiam possunt quæ dixi in 5 tom., d. 2, sect. 1, et disp. 18, sect. 1, tum in hac materia 2. 2, q. 11, articulo tertio, ubi moderni omnes, et Castro, l. 2 de Just. hæret. punit., c. 17 et 18; et Azor, tom. 1, l. 8, c. 10, q. 2. Ut assertionem probemus, oportet distinguere prohibitionem communicandi cum hæreticis ab excommunicatione ipsis hæreticis imposita. Nam prima prohibitio per se primo et directe cadit in fideles, et ipsos ligat; excommunicatio autem directe ligat peccatorem, seu hæreticum cui imponitur, quamvis obligatio etiam redundet in ipsos fideles. Unde excommunicatio multo plures habet effectus quam prior prohibitio, atque aliter incipit obligare fideles, ut ex dicendis patebit. Prima ergo prohibitio respectu fidelium dici quidem potest de jure divino, ut probant omnia superius adducta. Et ratio est, quia illa prohibitio, ut talis est, non ponitur in pœnam, sed in bonum et commodum fidelium, et ut sic est quædam prudens cautio, et præventio ab omni lapsu, et corruptione hæreticorum. Est autem circa hoc præceptum, ut divinum est, conside-

randum non esse juris divini positivi tantum, sed naturalis, etiamsi in Scriptura fuerit etiam declaratum, quia in lege gratiæ non sunt data specialia præcepta positiva immediate a Deo, præter præcepta fidei et sacramentorum. Est autem hæc prohibitio naturalis, vel quatenus ad ipsammet fidem, vel ad charitatem spectat. Ratione fidei primo ac præcipue prohibita est communicatio cum hæretico in ipsa doctrina; secundo prohibetur etiam communicatio in externis ritibus hæreticis, quod non solum ad fidem, sed etiam ad religionem spectat; tertio, prohibetur tanta familiaritas cum hæreticis, ut communicantem reddat de fide sua suspectum; nam hoc etiam est contra fidei confessionem; de quo videri potest specialiter Leo Papa, serm. 18 de Passione, et serm. contra Eutych., et ideo in jure canonico, qui ex hac familiaritate suspectus redditur, et punitur, et ad purgationem canonicam cogitur, cap. *Inter sollicitudines*, de purgatione canonica. Et videri potest Castr., d. libr. 2, c. 17. Ratione autem charitatis obligat hoc præceptum, primo ad vitandum scandalum proprium, ne quivis in periculo errandi se constituant; secunda, ad vitandum scandalum proximorum, qui illo exemplo facile ad familiarem communicationem inducentur, et in periculo constituentur. Tertio, ad vitandum nocumentum ipsiusmet hæretici, qui per hujusmodi communicationem fit audacior, et in suo errore pertinacior, et has rationes indicant Patres allegati.

5. *Ostenditur jam assertio præcedens.* — At vero excommunicatio, de qua conclusio loquitur, non potest esse juris divini; quia licet potestas excommunicandi immediate a Christo data sit, et hac ratione juris divini esse dicatur, nihilominus ipsa censura, prout est in usu Ecclesiæ, non fuit immediate a Christo instituta, sed per Ecclesiam determinationem accepit, ut ex propria materia de censuris constat, et ex effectibus hujus pœnæ; nam multa per illam prohibentur, quæ ex vi solius divini juris non erant prohibita, ut orare, verbi gratia, publice pro hæreticis, et similia. Item est evidens signum, quia hæc censura aliter nunc obligat fideles, quam ante Extravagantem *Ad evitanda*, ut infra videbimus. Denique est optimum signum, quia olim non imponebatur hæc censura ipso jure, sed imponi præcipiebatur, c. *Si quis episcopus*, 1, q. 7, et ex Leone Papa, epist. 93, c. ult., et ex usu antiquorum Conciliorum id aperte colligitur; nam hæretici prius instruebantur et monebantur, et si pertinaces erant, tunc per censuram abjiciebantur; ergo signum est non esse impositam ipso jure divino.

6. *Secunda assertio.* — Secundo, dicendum est hanc censuram jure ecclesiastico imponi omnibus hæreticis. Ita habetur ex c. *Achatius*, 24, q. 1, et c. *Ad abolendam*, et c. *Excommunicamus*, 1 et 2 de Hæreticis, et c. *Quicumque*, de Hæreticis, in 6, et c. *Noverit*, de Sententia excommunicationis; estque hæc pœna maxime proportionata huic delicto; tum quia sicut crimen est valde spirituale, ita et pœna; et sicut crimen est maximum inter ea quæ possunt esse Ecclesiæ manifesta, ita etiam et pœna gravissima est; tum etiam quia ipse hæreticus se ab Ecclesia separat, et ideo jure ipsa Ecclesia magis illum a se excludit ac separat. Denique quia hæc pœna aliis fidelibus est maxime utilis, propter ea quæ jam indicavimus, et ipsi hæretico potest esse medicinalis, quia ad finem resipiscendi ei infligitur.

7. *Tertia assertio.* — *Objicitur locus Pauli.* — *Prima expositio ex Chrysostomo, Cano et Cornelio.* — *Secunda.* — *Tertia.* — Tertio, dicendum est hanc censuram incurri ipso facto; nam in prædictis capitulis ita fertur; et hoc addiderunt nova jura antiquioribus, ad quæ antiquiora D. Thom. 2. 2, q. 11, art. 1, solum attendit, cum oppositum docuisse videtur. Sed objici potest illud Pauli, ad Tit. 3: *Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita;* quia non videtur hoc in dictis novis juribus servari. Respondeo primo, multos Patres tantum ibi legere, post unam admonitionem, ut Irenæus, l. 3, c. 3; Tertullianus, de Præscriptionibus hæret., c. 16, et Ambrosius ibi, et l. 2 de Abraham, c. 6, et l. 8 in Luc., c. 17; et Augustinus, epist. 162; quamvis Gratianus, in c. *Quæ dignior*, et in cap. *Dixit Apostolus*, 24, q. 3, hæc duo loca Ambrosii et Augustini aliter referat; juxta hanc ergo lectionem facile respondetur, per legem ipsam fieri sufficienter monitionem. Tamen non est recedendum a lectione vulgata, quæ in codicibus Græcis et Latinis frequentior est, et recipitur ab Ecclesia, et illa utitur Leo Papa in dicto sermone contra Eutych., et Athan., serm. 5 contra Arrian., et Epist. contra Serapianos, et oratione ad Maximum; et late Hieronymus super Paulum. Qua lectione supposita, respondeo primo cum Chrysostomo, ibi, hom. 6, Paulum loqui de hæretico, cujus pertinacia ante monitionem non satis nota erat, et hunc vult Apostolus semel et iterum moneri et instrui, et si non

resipuerit, separari; quod etiam indicant illa verba: *Quia subversus est, qui hujusmodi est.* Quam expositionem videtur probare Cano, lib. 12 de Locis, c. 9, ad finem, et bene noster Cornel. a Lapide, super illum locum. Secundo, dici potest Apostolum loqui ad episcopum, ut ferat prohibitionem in illum, et ideo loqui de excommunicatione quæ fertur ab homine. Denique, licet sit sermo de excommunicatione a jure, est facilis responsio, monitionem, quæ fit per legem, æquivalere multis monitionibus, quia lex quotidie et perpetuo monet.

8. *Ad primum fundamentum ex Scriptura in n. 1.* — *Ad secundum fundamentum in n. 2.* — *Ad tertium, in n. 3.* — *Ad confirmationem, ibid.* — Et per hæc satisfactum est fundamentis adductis pro prima sententia, nam prima quatuor testimonia Scripturæ juxta primam assertionem intelligenda sunt. Quintum autem, de anathemate lato ad Gal. 1, non est intelligendum de propria censura, cum Paulus etiam in Angelum de Cœlo illud ferat, per quamdam exaggerationem; est ergo illa quædam execratio et abominatio doctrinæ hæreticæ, et personæ illam docentis, ut ibi Hieronymus et alii exponunt. De ultimo vero testimonio, quod erat ad Tit. 4, satis dictum est. Testimonia autem Pontificum secundo loco adducta juxta primam conclusionem procedunt. Solum oportet in eis notare, non omnia vel dicta vel facta quæ ibi referuntur, esse sub præcepto, sed quædam fuisse opera consilii ad exemplum aliorum, ut est illud Joannis Evangelistæ, et similia. Denique ad tertium, jam ostensum est hanc censuram, præsertim ab ipso jure latam, non semper fuisse in usu Ecclesiæ. Solum circa confirmationem de prohibitione recipiendi sacramenta ab hæretico, etiam necessaria, et in extrema necessitate, advertendum est, per se loquendo, non esse talem prohibitionem, sed solum quando esset grave periculum, vel aliquod signum deficiendi a fide, ut fuit in casu illo Herminigildi regis, quod punctum in sequentibus iterum attingemus; et videri possunt dicta de Sacramentis, tam in communi, disputat. 18, sect. prima, quam in particuliari de Eucharistia disputat. 72, sectione quarta; et de Pœnitentia, disp. 26, sectione quarta; et de Censuris, disp. 11, sect. 1, a num. 14.

SECTIO II.

An omnes hæretici hanc censuram incurrant.

1. *Hæreticorum triplex genus.*—Ut intelligatur ratio dubitandi, et punctum difficultatis, tres modi hæreticorum distinguendi sunt; in primo sunt hæretici tantum externi, qui etiam ficti dici possunt, quia in mente revera non sunt hæretici, licet tales exterius se ostendant; et de his dixi supra disputatione 14, sectione ultima, non incurrere pœnas hæreticorum proprias, ac proinde neque istam excommunicationem, quantum est ex parte hæresis; quod addo, quia si alioquin sint fautores vel defensores hæreticorum, illo titulo incurrent pœnas, juxta infra dicenda; et ideo de istis nihil hic repetere necesse est. In secundo ordine sunt hæretici veri in mente, qui nullo modo exterius suam hæresim manifestarunt, qui dicuntur hæretici mentales; et dici etiam solent per se occulti respectu humanæ cognitionis, quæ ad interiores actus alienæ mentis non pertingit. In tertio ordine sunt veri hæretici externi, qui et mente deliberata ac pertinaci hæresim conceperunt, et in ejus confessionem exterius prodierunt; et hi sunt in duplici differentia; quidam enim sunt publici, qui coram aliis suam hæresim manifestarunt, sub quibus comprehendimus tam vere et rigorose publicos, quam omnes qui saltem coram paucis hæresim ostenderunt. Et de his omnibus, certissimum est ipso facto incurrere hanc censuram, quia omnis excommunicatio ipso jure lata ita incurritur, quia ut minimum hæc est vis et efficacia legis canonicæ, neque de hoc est controversia inter Doctores. Alii sunt externi hæretici, omnino occulti, qui a Doctoribus vocantur occulti per accidens, quia per se cognosci possent ab hominibus; accidentarium autem est quod testibus careant. De omnibus ergo occultis tam per se quam per accidens potest esse dubitatio.

2. *Prima opinio in hac sectione.* — *Ejus fundamentum.* — *Confirmatur primo.* — *Confirmatur secundo.* — Prima opinio affirmat omnem hæreticum omnino occultum etiam per se, seu pure mentalem, statim hanc censuram incurrere. Tenet Glossa in c. *Cogitationis*, verb. *Patitur*, de Pœnit., d. 1, et Glossa in Clement. 1, § *Verum*, verb. *Eo ipso*, de Hæret. Nam licet non declaret loqui de pure

mentali, sed absolute de omnino occulto, tamen ex discursu, et ex verbis quæ allegat satis manifestum est in hoc sensu loqui. Et idem habet Glossa 24, quæst. 1, in principio, verb. *Qui vero,* et in simili alia Glossa, in cap. unic., § *Omnem,* de Schismatic., in 6, estque hæc communis opinio Canonistarum, ut videre licet in Felino, c. 1 de Præsumpt., n. 7, et in tract. *Quando conatus puniatur,* num. 4, ubi alios allegat ; et plures, illos sequendo, Rojas, in tract. de Hæretic., 1 p., n. 240 et seq., et hanc opinionem secutus est etiam Adrian., in 4, in materia de confessione, q. 2, § *Alii probant,* et Quodlib. 8, q. 1 ; et plures citat Sanc., lib. 2 in Decalog., c. 8, et Farinac., de Hæresi, q. 192, § 1, a n. 4. Fundamentum est, quia censura lata propter aliquod peccatum incurritur, eo ipso quod peccatum consummatur, si lata est ipso jure ; sed peccatum hæresis in mente consummatur, sicut et fides ; ergo eo ipso incurritur censura propter illud ipso facto imposita. Et confirmatur maxime, nam jura imponentia hanc censuram extendunt illam ad credentes, ut patet ex c. *Excommunicamus,* 1, § *Credentes,* de Hæret. ; ergo juxta rigorem talium verborum incurritur hæc censura per falsam fidem mentis ; nam ille jam credit. Confirmatur secundo, quia si hujusmodi hæreticus a judice ecclesiastico interrogetur, an aliquando crediderit talem hæresim, et ipse fateatur, juste punietur ; ergo tale peccatum cadit sub ecclesiasticam jurisdictionem ; ergo etiam cadit sub legem imponentem censuram ipso facto, propter tale peccatum. Et hic addi possent argumenta, quibus aliqui probant et defendunt jurisdictionem ecclesiasticam, etiam coactivam, se extendere ad actus interiores, etiam directe et per se. Sed illa omitto, quia videri possunt in l. 4 de Legib., cap. 12.

3. *Secunda opinio.— Suadetur.*— Secunda opinio omnino contraria esse potest, hæreticum omnino occultum, tam per se, quam per accidens, hanc censuram non incurrere. Cujus opinionis in particulari non invenio auctorem, præter aliquos, qui in generali tam de censuris quam de irregularitatibus hoc dixerunt, ut in propria materia tractatum est. Potest tamen suaderi, quia eadem est ratio de occulto per accidens et per se ; sed hæresis per se occulta non est materia hujus censuræ ; ergo nec per accidens occulta. Major probatur, quia ad exercendam jurisdictionem, non est sufficiens potentia cognoscendi, sed necessaria est actualis cognitio : quomodo enim judex, de his quæ ignorat, judicabit, etiamsi illa cognoscere potuerit ? Occultum autem per se et per accidens solum differunt in potestate cognoscendi, in actuali vero defectu cognitionis conveniunt ; ergo conveniunt etiam in hoc, quod sunt extra jurisdictionem humanam, quandiu sunt extra humanam cognitionem ; ac proinde, si propter unum non incurritur censura ex defectu jurisdictionis, neque propter aliud incurritur.

4. *Pro vera sententia assertio prima. — Fundatur.* — Nihilominus vera est sententia media, ad quam probandam dico primo : hæreticus mentalis seu per se occultus non incurrit hanc censuram. Hæc est communis opinio Theologorum, quos late retuli in dicto lib. de Legib., et in tom. 5, de Censur., disput. 4, sect. 2; et ideo nunc illos omitto. Multi etiam ex jurisperitis, præsertim modernis, hanc partem secuti sunt, quos refert et sequitur Simanc., de Institut. ecclesiast., tit. 42, num. 3 et sequentibus ; et latius Sancius, in loco citato ; Garcia, parte 11, cap. 10, num. 91 ; et Farinac., quæst. 192, n. 6. Unde Penha, in Scholio ad Rojas, 1 part., num. 240, et 2 part., num. 319, testantur hanc opinionem prævaluisse, et in praxi servandam esse. Fundamentum hujus sententiæ generale est, quod jurisdictio ecclesiastica per se et directe non extenditur ad actus mentis. Dicimus autem, *per se et directe,* quia ratione actus exterioris, quatenus interior ad illum est necessarius, vel potest in illum prodire, potest ipse interior actus indirecte, et quasi consecutione quadam, cadere sub legem ecclesiasticam, secus autem directe et per se. At vero in præsenti, ut hæc excommunicatio per hæresim mentalem incurreretur, necessarium erat jurisdictionem Ecclesiæ ad punienda delicta, *per se et directe* cadere in talem actum ; ergo non potest talis actus esse materia talis pœnæ. Consequentia cum minori sunt evidentes. Major autem frequens est in jure, cap. *Sicut tui,* et cap. *Tua nos,* de Simonia, cap. *Erubescant,* 32 dist., ubi dicitur Ecclesiam non judicare de occultis, quod maxime verum habet in occultis *per se,* qualia sunt quæ in corde latent. Unde est illud 1 ad Corinth. 4 : *Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium ;* nam cum hæc soli Deo pateant, judicio ejus sunt reservata.

5. *Declaratur per distinctionem duplicis jurisdictionis.* — Ut hoc autem melius intelliga-

tur, scire oportet duplicem esse jurisdictionem in Ecclesia. Una est in foro interno et sacramentali, et hæc circa actus mere internos versari potest, quia non ordinatur ad externam Ecclesiæ gubernationem, sed ad internum animæ bonum. Unde peculiari modo exercetur a sacerdote, ut ministro Christi, cui etiam internum animæ judicium suo nomine exercendum ipse commisit; et ideo etiam in cogitationes internas cadit, quamvis necessarium sit ut ab ipso reo exterius manifestentur in sacramento, quia alias nullo modo posset homo de illis judicare. Alia vero est jurisdictio Ecclesiæ in foro externo, et ad gubernationem exteriorem Ecclesiæ ordinata, et ad hanc pertinet punitio delictorum, et ideo non cadit nisi in actiones externas directe et per se, ut declaravi. Solet autem hæc jurisdictio a jurisperitis subdistingui in jurisdictionem voluntariam et involuntariam. Voluntaria dicitur, quæ non operatur in subditum contra voluntatem ejus, sed ex voluntate et consensu ejus. Et hæc etiam solet ordinari ad internum bonum animæ, et ideo etiam circa actus internos aliquando exercetur, ut in concessione indulgentiarum, et in dispensatione voti, quæ potest etiam esse de voto mentali, superiori proposito. Nam cum ista pendeant ex voluntate subditi, et pertineant ad beneficia seu commoda ejus, non est alia notitia necessaria, præter informationem ejus. Involuntaria autem jurisdictio dicitur illa, per quam subditus etiam invitus obligari potest vel cogi; et ad hanc proprie pertinet punitio, et ideo per se requirit actum exteriorem, de quo possit Ecclesiæ constare.

6. *Secunda assertio communissima.* — *Notatur pro solvenda suasione in num.* 3. — Dico secundo : ut hæc censura incurratur, sufficit hæresis externa, quamvis per accidens occultissima sit. Ita docent omnes Theologi, et a fortiori juristæ supra allegati, et habetur in Repertor. Inquisitor., verb. *Pœna*, et videri possunt Panorm. in Procemio Decretal., n. 6, in fine, et cap. ult. de Hæret.; et ibidem Felin., et Gutier., lib. 1 Canonic. quæst., cap. 18, num. 18; Covar., in regul. *Peccatum*, 2 p., in principio, n. 7; et Simanc., dicto tit. 42, num. 10 et sequentibus, qui referunt instructionem quamdam Inquisitorum Hispalensium, instr. 1, c. 5, in quo dicitur hæreticum, quamvis omnino occultum, reconciliandum esse etiam occulte; nam si reconciliandus est, excommunicatus est. Declarant autem de omnino occulto per accidens. Ratio autem est, quia talis actus, eo ipso quod externus et sensibilis est, cadit sub jurisdictionem Ecclesiæ; sed Ecclesia imponit hanc censuram ipso facto pro omni peccato hæresis, sub jurisdictione comprehenso, ut ex juribus supra citatis manifestum est; ergo per tale peccatum, etiamsi aliis non sit notum, hæc censura statim incurritur. Consequentia clara est. Ut autem major intelligatur, et solvatur difficultas tacta in secunda opinione, oportet advertere aliud esse loqui de potestate jurisdictionis, aliud vero de exercitio, vel usu ejus; nam ad potestatem sufficit materia, seu actus qui per se possit sub humanam cognitionem cadere ; quia potestas puniendi non pendet ex actuali cognitione, et ideo extenditur ad omnem actum externum, qui per se cognosci potest. Ad exercitium autem jurisdictionis esse poterit necessaria actualis cognitio; sed in hoc subdistinguere oportet, nam usus jurisdictionis punitivæ, de qua tractamus, duplex est: unus per sententiam particularem a judice latam, et de hoc usu verissime dicitur supponere non tantum potentiam cognoscendi, sed etiam cognitionem; alius vero usus est per sententiam generalem, et multo magis per legem inferentem pœnam per seipsam, et talis usus non requirit actualem cognitionem in judice, vel legislatore, cujusque delicti singularis quod punit; sed satis est quod sit notum ipsi peccanti, quia pœna fertur quasi sub conditione : *Si hoc feceris*, et ideo impleta conditione de qua ipsi peccanti constat, statim pœna incurritur.

7. *Ad fundamentum in num.* 2. — *Ad primam confirmationem ibid.* — *Ad secundam confirmationem.* — Atque hinc responsum est ad difficultatem secundæ opinionis. Ad fundamentum autem primæ, dicendum est, quamvis peccatum hæresis in foro Dei consummetur in mente, in foro Ecclesiæ non consummari, donec exterius manifestetur ; et ita esse intelligenda jura canonica, nam in hoc foro loquuntur. Ad § autem *Credentes*, qui in prima confirmatione afferebatur, omissis variis acceptionibus illius vocis *credentes*, quas infra attingam, disp. 24, sect. 1, dicendum est, quacumque ratione accipiantur, debere esse credentes etiam exterius, ut hanc censuram incurrant. Distinguuntur autem hi ab hæreticis, vel quia hæretici, quasi per antonomasiam, dicuntur inventores vel dogmatizatores hæresum ; credentes autem dicuntur, qui illis adhærent; et hoc significatur in cap. *Excommunicamus*, 2, § unic., in ultimis

verbis, de Hæret.; vel certe quia hæretici dicuntur, qui distincte et expresse sciunt hæreses discernere, et illas credunt; credentes autem dicuntur, qui confuse credunt ea quæ alii hæretici, magistri errorum, docent, sicut fideles simplices credunt vera esse quæ Ecclesia docet. Ad secundam confirmationem, de illo qui coram Inquisitore confitetur hæresim mentalem, dicendum est, si confiteatur illam, non solum ut præteritam, sed quia tunc etiam illi adhæret, tunc merito posse puniri, quia per illam confessionem fit externus hæreticus. Si autem simpliciter confiteatur aliquando interius ita sensisse, jam vero mentem mutasse, et nunquam exterius suum errorem significasse, tunc in rigore non est dignus pœna, neque absolutione a censura indiget, quia per illam confessionem non fit exterior hæreticus, juxta ea quæ statim subjiciam.

8. *Externa expressio hæresis verbis aut factis constat.* — Ad complementum enim hujus puncti, necessarium est exponere quando interior hæresis sufficienter exterius prodatur, ut fiat materia hujus censuræ. In quo imprimis supponendum est duobus modis posse hanc externam significationem fieri, scilicet, aut verbis, aut factis. Ita docet Eymericus, in Director. Inquisitorum, quæst. 50, et ibi Penha, in Comment.; et Rojas, tract. de Hæret., a n. 276, et specialiter n. 296 et sequentibus, in 1 part. tractatus. Et prior pars de verbis per se nota est, quia verba sunt expressa signa conceptuum, sive sint voce prolata, sive scripta. Altera etiam pars de factis probatur, quia etiam interior mens per externum factum tanquam per effectum manifestatur. Et patet in confessione fidei, quæ non solum verbis, sed etiam factis, vel aliis externis signis fit, ut supra vidimus; ergo etiam externa confessio hæresis potest per facta sufficienter fieri; tunc autem hæresis fit externa, quando confessio seu professio ejus exterius fit. Imo addunt dicti auctores magis fieri hæresim externam per facta quam per verba; non quia tam expresse et formaliter facta significent, sicut verba, sed quia ostendunt animum magis obfirmatum in tali errore, seu in talis sectæ professione.

9. *Prima conditio ut hæc expressio sit sufficiens.* — Hoc ergo supposito, dicendum est duas conditiones requiri ut signum externum ad constituendam hæresim externam sufficiat. Prima conditio est, ut signum sit completum, id est satis determinatum et integrum ad exprimendam hæresim internam. Ratio est, quia hæresis interna fit externa per sensibilem significationem; sed talis significatio non fit nisi per completum signum, per quod possit interna mens ab aliis cognosci; ergo donec tale signum exhibeatur et compleatur, non est externa hæresis commissa. Sufficiet autem quod signum sit completum vel ex se, et impositione sua, sive ex consuetudine, sive ex circumstantiis adjunctis et antecedentibus, vel consequentibus. Ita docent moderni Theologi 2. 2, q. 11, et Vasquez 1. 2, disp. 160, c. 5, n. 20, et 3 p., t. 4, tractat. de Excom., dub. 19, n. 20; Sancius, lib. 2 Decal., c. 8, a num. 7; et Castro, lib 2 de Justa hæret. punit., c. 18; et Simanc., tit. 45, num. 7.

10. *Casus varii circa expressionem verbalem deciduntur.* — Ut hæc conditio melius intelligatur, et ad varios casus facilius applicari possit, aliqua exempla tam in verbis quam in factis adhibere utile erit. Nam imprimis, quod ad verba attinet, si quis de hæresi cogitans ac deliberans, tandemque consentiens, unum vel aliud verbum concisum et imperfectum exterius proferat, ut verbi gratia: *Impossibile est*, *Non ita est*, vel quid simile, non incurrit censuram, quia ex vi talis verbi intelligi non potest de qua re loquatur. Idem si quis credens aliquid quod ipse putat esse hæresim, illud exterius proferat, quod revera in se hæreticum non est, si non declaret animum suum, nondum censuram incurrit, quia nondum exterius suam hæresim declaravit, quæ magis in animo quam in re credita consistebat. Et eadem ratione, si quis veram propositionem credat cum animo deliberato non credendi contrarium, etiamsi Ecclesia illud definiat, quamvis rem creditam exterius proferat, si animum suum non declaret, non incurrit, quia nondum est hæreticus exterior. Secus vero erit si aliquis credens interius veram hæresim, illam exterius verbis æquivocis pronuntiet; nam si illa verba in aliqua propria significatione sensum hæreticum prodant, licet in alia significatione possint habere sensum catholicum, nihilominus sufficiunt ad hæresim externam, et consequenter ad censuram. Ratio est, quia illa verba sufficiunt de se ad explicandam hæresim exterius, et verborum ambiguitas solum potest per accidens hæresim occultare; per se autem sufficienter est exterius manifestata; et ita docui tom. 5, in 3 part., disp. 4, section. 3, numer. 17; sequitur Sanc., l. 2 Decal., cap. 8, num. 26.

11. *Item alii circa expressionem per facta.* — Quod vero ad facta attinet, si quis dum in-

terius circa hæresim discurrens, et illi tandem consentiens, aliquod signum imperfectum exterius faciat, ut, verbi gratia, mensam aut femur percutiat, nondum est hæreticus exterior, nec excommunicatus, quia ex vi illius exterioris motus nemo intelligere potuit de qua re cogitaret, vel cui parti consentiret. Deinde, quod notandum est, etiamsi aliquis, ductus interiori hæresi, vel occasione illius, aliquid exterius faciat, si opus quod facit non est proprium signum hæresis, non satis erit ad hæresim externam, neque ad censuram; ut, verbi gratia, si quis credens fornicationem simplicem non esse peccatum, inde sumat facilitatem sic peccandi, non fit hæreticus exterior, quia opus illud per se non procedit ab hæresi, neque illam indicat, et idem est in similibus. Secus vero erit si opus externum de se sit protestativum interioris fidei ac religionis, ut si quis rebaptizet ex animo hæretico, vel contumeliam inferat imagini, vel aliquid simile. Neque obstabit quod hæc possint interdum fieri sine animo hæretico, per ignorantiam vel per fictionem, quia hoc habent fere omnia signa externa, et quia inde, ad summum, oritur quædam æquivocatio vel ambiguitas, quæ, ut dixi, facit rem occultam per accidens, non per se; quia ut mens, per se loquendo, fiat nota aliis, satis est ut per signum sufficiens ostendatur, et ab illa tale signum prodeat. Addit Cajetanus, dicta quæst. 11, art. 4, etiam omissionem irreligiosam sacrilegam posse ad hoc sufficere; ut si quis ex concepta hæresi nunquam missam audiat, vel nolit Eucharistiam adorare quando elevatur; quia, secundum communem usum fidelium, ista sunt signa quæ reddunt hominem vehementer suspectum de hæresi, et illam satis indicant, nisi ex circumstantiis significatio impediatur.

12. *Secunda conditio.* — Secunda conditio est, ut exterior actus, aut verbum per quod hæresis interna manifestatur, sit grave peccatum externum intra rationem hæresis. Ratio est, quia hæc censura non incurritur, nisi propter hæresim externam; ergo in illa eadem specie debet esse peccatum grave, quia nec censura, nec excommunicatio major, generatim loquendo, incurritur nisi propter peccatum mortale, neque ista in particulari, nisi propter tale peccatum. Deinde explicatur exemplis: nam qui interius commisit hæresim, licet illam sacramentaliter confiteatur, non fit hæreticus exterior, neque incurrit censuram, quia illa confessio non est professio hæresis, sed potius accusatio et optima actio. Similiter qui mentaliter erravit, et consulit virum doctum bona fide et animo, ut remedium quærat, non propterea incurrit, quia ille actus non est peccatum, et consequenter non potest esse materia censuræ. Idem dicendum est, si contingat, ut solet, aliquem in somno verbis exprimere quod in vigilia cogitavit; nam licet hoc modo exterius proferat hæresim, non incurret censuram; tum quia ille actus exterior revera non est peccatum, ex defectu libertatis; tum etiam quia illud non est signum consensus in hæresim, quia nec significat præsentem liberum consensum, quem dormiens dare non potest, nec præteritum, quia possent verba illa oriri ex sola cogitatione præterita sine libero consensu. Et ad hunc modum possunt multa in particulari inferri, et varii casus decidi, quos omitto, quia solum materialiter differunt, et in infinitum multiplicari possunt. Solum ergo est necessarium principia posita recte applicari. De illis tamen videri possunt Jul. Clar., lib. 5, § *Hæresis,* num. 24; et Hugolin., de Cens. Pontif. reservat., 2 p., c. 1, n. 17; et Covar., in regul. *Peccatum,* p. 2, in principio; Simancas, tit. 31, num. 9, et tit. 42, num. 10 et sequentibus; et copiosius quam cæteri Sanc., lib. 2 in Decal., c. 8; Garcia, de Benef., p. 11, c. 16, a num. 98; et Farinac., de Hæresi, q. 187, a num. 11. Videantur etiam dicta in tomo de Censur., disp. 4, sect. 3, num. 17.

SECTIO III.

Utrum ex vi hujus excommunicationis teneantur omnes fideles ad vitandum omnem hæreticum sibi notum.

1. *Discrimen novi juris ab antiquo in hac re.* — Ut intelligantur dubia quæ in hoc puncto occurrunt, oportet breviter supponere jus antiquum et novum circa obligationem, quam fideles habent ad vitandum excommunicatum sibi notum; nam jure antiquo, hæc obligatio universalis erat, nec postulabatur alia conditio ex parte excommunicati, nisi quod in re ipsa excommunicationem incurrisset. Ex parte vero aliorum, solum erat necessaria sufficiens notitia censuræ, hac tantum observatione adhibita, ut, si excommunicatus esset occultus respectu aliorum, occulte vitaretur; si vero publicus, publice. Postea vero in Extravag. *Ad evitanda,* edita in Concilio Constantiensi, et postea probata in Basiliens., li-

mitata fuit illa obligatio, ut fideles tantum tenerentur vitare excommunicatum in particulari et nominatim denuntiatum ac declaratum, cum quadam limitatione, quam infra attingam. De quo jure videri possunt quæ dixi in tom. 5, disp. 9, sect. 2. In præsenti ergo nulla est difficultas juxta antiquum jus.

2. *Primum dubium, an hæretici non denuntiati sint vitandi.— Soto rejicitur.*— De novo autem jure potest esse primum dubium, an ita habeat locum in hæreticis, sicut in aliis excommunicatis. Et occasionem dubitandi nobis tribuit Soto, in 4, distinctione 20, quæstione 11, art. 5, conclus. 2, et distinctione 25, quæst. 1. art. 1, post tertiam conclusionem, vers. *Hic tamen*, et art. 3, colum. 9, ubi docet, omnes hæreticos esse vitandos, in quo videtur quoad illos limitare dictam Extravagantem *Ad evitanda*. Sed quia hoc nulla poterat ratione subsistere, hanc indicat rationem, scilicet, quia, eo ipso quod aliquis agnoscitur hæreticus, tanquam nominatim excommunicatus ab omnibus habetur. Sed hoc etiam et voluntarie dicitur, et plane falsum est, quia nullus est nominatim excommunicatus, nisi judicis sententia intercedat, ut ex ipsa voce patet, et ex verbis prædictæ Extravagantis. At vero non omnes hæretici sunt per hominem judicati, præsertim in particulari, sed tantum ipso jure excommunicati sunt; ergo non possunt dici omnes denuntiati, etiamsi cogniti sint. Quapropter statuendum est hoc novum jus Concilii Constantiensis etiam ad hæreticos extendi, ut reliqui auctores omnes censent, quos statim referam, et verba Extravagantis convincunt, quæ et generalia sunt, et addunt exceptionem, quæ firmat regulam quoad omnes alios, ut statim magis explicabo.

3. *Secundum dubium, an saltem publicus hæreticus sit vitandus. — Prima sententia, quæ dupliciter fundatur.* —Secundum dubium est, an saltem teneantur fideles vitare publicum hæreticum, etiamsi nominatim denuntiatus non sit; aliqui enim affirmant, et solet citari Sylvest., verb. *Excommunicatio*, 5, n. 7 et 8 ; et Covarr., in cap. *Alma mater*, 1 p., § 2, n. 3. Sed non loquuntur in particulari de hæretico. Unde duobus modis potest hæc sententia fundari : unus est, quia in dicta Extravagant., ut habetur in Concilio Basiliensi, excipiuntur omnes manifesti excommunicati. Alius est, quia publica notitia æquivalet declarationi juridicæ ; ad quid enim declaratio necessaria est, ubi res est nota ?

4. *Secunda sententia vera, requiri declaratoriam ut hæreticus vitetur. — Diruitur primum fundamentum prioris sententiæ. — Diruitur secundum.*— Contraria sententia omnino vera est, et practice certa, nimirum quantumcumque hæreticus sit notorius et publicus, non teneri fideles ad vitandum illum ex vi hujus censuræ, donec sit per sententiam nominatim declaratus ac denuntiatus. Est communis sententia, et auctores statim referam. Ad illam vero fundandam supponendum est, in exceptione quæ fit in dicta Extravagant. *Ad evitanda*, standum esse verbis illius legis, prout ex Concilio Constantiensi refertur, ubi solum excipitur notorius percussor clerici, et non prout habetur in Concilio Basiliensi, ubi generaliter excipitur omnis publicus excommunicatus. Quia, licet Concilium Basiliense posterius fuerit, nihilominus Martinus V priorem formam approbavit, et communi usu Ecclesiæ recepta est, ut latius ostendi in dicto tomo 5, disput. 9, sect. 2, et tradit Navarr., cons. 10 et 15 de Hæretic. ; Soto, in 4, distinctione 1, q. 5, art. 6, et distinctione 22, q. 1, art. 1 ; Garcia, part. 7 de Benef., c. 14, a. n. 40, et plures alii, quos ibidem refert. Hinc ergo evidenter infertur nostra sententia, quia exceptio firmat regulam in contrarium ; sed ibi fertur lex universalis, ut non teneamur vitare excommunicatos non denuntiatos, et non excipiuntur hæretici, sed soli percussores clericorum ; ergo firmatur regula etiam respectu hæreticorum. Et hinc etiam convincitur non esse idem, esse declaratum per sententiam, et esse notorium per factum, quandoquidem voluit illa lex in solo uno delicto sufficere notorietatem facti, etiamsi sententia non interveniat. Et generaliter loquendo, verum non est, ubi specialiter lex requirit particularem sententiam declaratoriam, suppleri sufficienter per publicam notitiam facti, ut recte notavit Simancas, titulo 9, n. 166, et in sequenti disputatione latius dicemus.

5. *Stabilitur prima sententia ex corollario.* —Ex qua regula infertur non esse prohibitum nunc recipere sacramenta ab hæretico quantumvis noto, si denuntiatus non sit. Ita dixi in 3 tomo tertiæ partis, disput. 18, et in disput. 72, sect. ult., in fine ; et late tradit et explicat Navar., cons. 1, de Const., q. 24, et per aliquas sequentes, et consil. 10 ; et Sancius, dicto libr. 2, c. 9, num. 10 ; et ratio est, quia non est magis prohibita hæc communicatio, quam alia. Neque obstat quod D. Thomas, 3 p., q. 82, art. 9, negat licere accipere

sacramenta ab hæretico noto, quia loquitur secundum jus antiquum, ut sect. 1, numer. 7 advertimus. Habet autem hæc assertio specialem difficultatem in sacramento confessionis, quia in illo est necessaria jurisdictio. Hæreticus autem non videtur habere jurisdictionem, ut docet divus Thomas 2. 2, q. 39, art. 3. Dico tamen ex vi censuræ non omnino auferri jurisdictionem, donec persona declarata sit. An vero ex vi hæresis amittatur statim jurisdictio, dicam in sect. 5. Addunt vero aliqui, quamvis hæc vera sint ex vi censuræ, nihilominus ex vi hæresis prohibitum esse fidelibus accipere sacramenta ab hæretico. Ita tenet Azor, tom. 2, lib. 8, capit. 11, quæst. 7. Sed contrarium verum est, *per se loquendo*, ut in citatis locis dixi, et bene defendit Sancius supra; quia talis prohibitio neque est de jure divino, ut supra docui, nec in jure ecclesiastico invenitur, seclusa censura. Dixi autem *per se loquendo*, quia per accidens id potest esse malum, vel ratione scandali quod aliis tribuitur; vel ratione periculi cui se exponit, qui ab hæretico petit sacramenta; vel, si illum, non paratum ad tale ministerium præstandum, sine necessitate inducat ad peccandum, seu ad id agendum quod sine peccato facturus non est. Item potest esse malum ratione cooperationis ad aliquam superstitionem, ut si hæreticus aliquo ritu non catholico usurus sit, ut variis exemplis Navar. et Sanc. bene declarant, et videri etiam potest Vasquez, in opusc. de Scandalo, dubio 4. Denique potest intervenire accidentaria malitia, ex aliqua speciali prohibitione, qualis est in matrimonio contrahendo cum hæretico, de qua videri potest Sanc., l. 7 de Matrim., disp. 17, n. 5 et 6.

6. *Tertium dubium, criminisne an censuræ declaratoria requiratur.—Prima opinio auctoris.*—Tertium ac principale dubium est, qualis declaratio seu denuntiatio hæretici necessaria sit et sufficiens, ut vitari ab omnibus debeat; duplex enim cogitari potest: una, per sententiam declaratoriam criminis, per quam scilicet pronuntiatur hæresim commisisse; alia, per sententiam declaratoriam censuræ, per quam, scilicet, pronuntiatur censuram incurrisse, seu excommunicatum esse. Est ergo prima opinio, sufficere declarationem criminis, nam, eo ipso quod aliquis per sententiam denuntiatur quod hæreticus sit, juridice notificatur omnibus quod excommunicatus sit, quia notissimum omnibus est excommunicationem ab hæresi non separari. Hanc sententiam tenui in tom. 5, disp. 9, sect. 2, num. 10, cum Soto, lib. 9 de Justit., q. 1, art. 8, ad 1, et in 4, d. 1, quæst. 5, art. 6, post 8 conclus., et d. 13, q. 1, art. 9, et d. 22, q. 1, art. 4. Tenuit etiam Petrus Soto, lect. 4 de Excommunicat.; Gutier., Medina, Henriques, et alii quos refert Sancius, dicto l. 2, c. 9, num. 4, dicens esse probabilissimam sententiam.

7. *Secunda opinio Sancii, Navar. et Graffis.* —*Probatur.*— *Secundo.*— Nihilominus idem Sancius contrariam magis probat cum Navarr., tract. de Oration., miscell. 47, in fine n. 2, et sequitur Graffis in Decisionibus, lib. 4, c. 11, num. 5. Fundantur in verbis Extravagantis, scilicet: *Nisi sententia, vel censura, aut prohibitio contra personam certam a judice publicata et denuntiata fuerit, specialiter et expresse.* Unde argumentantur, quia per sententiam tantum declaratoriam criminis non denuntiatur censura specialiter, seu formaliter et expresse, sed tantum virtualiter, et quasi remote et in radice; sic enim censura in delicto continetur; ergo per talem sententiam non satisfit verbis illius decreti; ergo non sufficit ut inde oriatur obligatio vitandi hæreticum. Secundo, quia, licet doctis vel sufficienter instructis fidelibus notum sit, hæreticum esse excommunicatum, multi nihilominus ex plebe facile hoc ignorare possunt; ergo non est illa sententia sufficiens ad obligandos omnes, nec per illam satisfit intentioni et rationi illius decreti, quæ fuit ut vitemus scandala, et occasiones vel delinquendi, vel habendi scrupulos, et dubitationes circa evitationem excommunicatorum. Propter quam rationem Sancius ita hoc exaggerat, ut dicat non sufficere ut sententia declaret talem esse hæreticum, et omnes pœnas hæreticorum incurrisse, vel etiam censuras contraxisse, si in generalibus verbis sistat, sed oportere ut in specie declaret esse excommunicatum, quia omnis alia declaratio non est formalis et expressa, neque omnem dubitationem tollit.

8. *Auctor in ipsa prima opinione perstat.*— In hoc puncto, imprimis censeo, practice ac moraliter vix contingere ut hæc dubitatio locum habeat, quia, ut alias notavit Simanc., in Institut., tit. 9, n. 164, non solent judices adeo breves esse in pronuntiandis sententiis et condemnandis reis, ut declarent illos commisisse delictum, et non simul declarent satis distincte et expresse qua pœna ipsos afficiant, vel ipso jure affecti sint. Atque ita moraliter nemo per sententiam declaratur hæreticus,

quin simul declaretur excommunicatus. Quod si ita est in praxi, cessat controversia, et solum in speculatione relinquitur. Addo vero ulterius, si sententia declaret simul cum hæresi incurrisse censuram, id sine dubio satis, superque esse, et excedere videtur qui hoc negat: quia nulla censura est ita frequens, et generalis, sicut est excommunicatio; et ita juxta communem usum fidelium hæc primum concipitur, quando fit talis declaratio, maxime si delictum non sit proprium clericorum, sed commune omnibus Christianis, ut esse solet hæresis. At vero etiam, posito casu quod sententia sistat in declaratione delicti hæresis, quamvis secunda opinio probabilis sit, permanendum censeo in prima, quia et securior et communior est, et certe probabiliter. Primo, quia verba illa, *specialiter et expresse,* referri possunt ad personam, et non ad censuram. Secundo, et melius, quia Extravagans sub disjunctione dicit, *sententia, vel censura, vel prohibitio,* et postea addit, *formaliter et expresse ;* ergo satis est quod hæc ultima verba verificentur de aliquo membro ex multis prius sub disjunctione numeratis; sed ibi sententia fertur, *formaliter et expresse,* et per illam declaratur reus, et sufficienter condemnatur; ergo in rigore impletur conditio ibi requisita. Tertio, secundum communem existimationem fidelium, eo ipso quod aliquis habetur hæreticus, habetur etiam præcisus et excommunicatus; ergo moraliter, et secundum communem modum concipiendi, satis declaratur excommunicatus, qui hæreticus pronuntiatur. Quarto, ex fine illius legis, nam ista sententia tutior est ad vitanda scandala et occasiones malorum, quæ ex communicatione cum hæretico, præsertim jam declarato, oriri possunt. Neque e contrario aliquid periculi est in hac obligatione, quia illa ignorantia, quæ a Sancio opponitur, vel nulla, vel rarissima est, et quando intervenerit, ipsa a novo peccato excusabit. Denique hæc sententia est magis favorabilis fidei, in cujus favorem solent etiam leges pœnales extendi, ut notavit Rojas, cum multis quos refert, singular. 156; ergo e contrario restringi potest, si necessarium fuerit, hæc moderatio excommunicationis, in ejusdem fidei favorem; est enim non parvus quod hæretici vitentur, cum primum per sententiam specialem in particulari declarati fuerint.

SECTIO IV.

Utrum hæc excommunicatio reservata sit, et quis possit ab illa absolvere.

1. *Quod soli Deo reservata sit absolutio hæresis, hæreticum esse ostenditur.* — Distinguenda imprimis est reservatio culpæ a reservatione censuræ. De culpa enim fuit olim hæresis Novatiana, afferens absolutionem hujus culpæ ita esse reservatam, ut solus Deus possit illam tollere, nec sit in Ecclesia potestas absolvendi ab illa. Contrarium tamen est de fide certum, quia Christus indefinite et sine limitatione dixit: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*, et dictum est late in tom. 4, in 3 part., disp. 8, et tradunt pontifices Siricius, epist. 1, et Leo I, epist. 89 et 90, in fine; et Concilium Elibertinum, canon. 29, et Concilium Arelaten. I; et plura videri possunt in Castro, l. 1 de Justa hæret. punit., c. 21; et Mendoça super Concilium Elibertin., l. 2, c. 46. Est ergo certum dari in Ecclesia potestatem ad absolvendum a culpa hæresis, quantumcumque gravis, et multiplicata seu iterata fuerit.

2. *Hæresis per se non reservatur, sed media reservatione censuræ annexæ.* — Quod vero ad ejus reservationem pertinet, dicendum est, si culpa *per se ac præcise* spectetur, non esse *jure communi* reservatam. Dico, si *per se ac præcise* spectetur, id est, non conjuncta censuræ; nam adjuncta censura, certum est reservari, ut statim dicemus. Intelligendum est autem, quando culpa habens annexam censuram reservatur, media reservatione censuræ, etiam ipsam culpam in se reservari, quia tollitur jurisdictio ad absolvendum ab illa, ut ex materia de casibus reservatis suppono, et ita maxime fit in præsenti culpa, quæ maximo rigore reservatur, quandiu censuram annexam habet[1]. Dixi etiam, *jure communi,* quia jus Pontificium non solet reservare culpas, quod etiam in præsenti culpa observatur, ut notat Navar., in Sum., c. 27, num. 260 et seq.; et Sanc., allegando multos, dicto libr. 2, c. 8. Et nos etiam diximus, tom. 4, in 3 p., disp. 29, sect. 2, n. 8. Episcopi autem per sua statuta synodalia solent reservare culpas, etiamsi non habeant censuram annexam, quod maxime in hoc delicto facere possunt, reser-

[1] Vide in tom. de Pœnit.

vando culpam independenter a censura, ita ut quamvis obtineatur absolutio a censura, nihilominus reservatio culpæ duret, quod in papali reservatione non ita est, ut auctores citati omnes docent. Imo solent aliqui episcopi etiam hæresim mentalem reservare, quod quidem in summo rigore juris facere possunt, quia reservatio non est usus jurisdictionis externi fori, sed est ablatio jurisdictionis pro foro sacramentali, quam Episcopus sicut dare potest, ita etiam auferre. Nihilominus tamen auctores communiter non consulunt, neque laudant talem reservationem propter animarum periculum; nam actus interiores, frequentes et molesti sunt, et difficile cognoscuntur. Et ita etiam ego credo regulariter non expedire. Si autem alicubi fiat, non damno, quia possunt particulares causæ ad id inducere.

3. *Excommunicatio ob hæresim nunc in Bulla Cœnæ reservatur ; olim solum communio Eucharistiæ vetabatur.* — At vero de excommunicatione ob hæresim externam, certum est esse Summo Pontifici reservatam, non quidem antiquo seu communi jure, quod in corpore juris canonici inveniatur, sed per Bullam Cœnæ Domini. Unde circa jus antiquum, advertere oportet olim propter hoc delictum impositam fuisse lapsis perpetuam communionis privationem, ita ut etiam in articulo mortis eis non daretur, quamvis resipiscerent, ut constat ex Concilio Arelatensi, c. 23, et Concilio Elibertina, can. 1 et 3, ubi Ferdinand. Mendoæa multa de hac consuetudine congerit. Illa vero communionis privatio non erat vera excommunicatio; nunquam enim Ecclesia permisit fidelem pœnitentem decedere excommunicatum, si detur copia ministri qui possit hominem morientem reconciliare; sed erat privatio solius sacramentalis communionis, ut dictus auctor bene explicat, et aperte colligitur ex can. 3, 18, 47 et 48 ejusdem Concilii Elibertini. Et hoc etiam modo erat mos ille satis rigorosus, licet fortasse illis temporibus conveniens, et ideo discursu temporis moderatus vel ablatus est, ut dixit Innocentius I, in epist. 3 ad Exuperium, c. 1. Unde Siricius Papa, in epist. 1, permisit dari communionem resipiscentibus ab hæresi, saltem in articulo mortis; et dictum Concilium Elibertin., can. 22, id concedit post decennium a paracta pœnitentia. Postea vero totum hoc negotium Episcopis commissum videtur, tanquam ordinariis judicibus hujus delicti, ut sentiunt Carrerius, in tract. de Hæret., num. 70 et sequent., et Simanc., tit. 3, et Cajetanus, in Sum., verbo *Excommunicatio*, cap. 1, et sumitur ex capit. *Presbyteros*, dist. 50, quod in foro judiciali et externo loqui videtur. Loquendo autem de foro conscientiæ, nulla propria reservatio hujus censuræ in corpore juris invenitur, ut patet ex cap. *Damnamus*, 1 et 2 de Hæret., et ex cap. *Ut officium*, eodem tit., in 6. Nihilominus tamen reservatio quæ fit in Bulla Cœnæ, jam est satis antiqua, et vim habet juris communis, et omnino servanda est, sicut rigorose servatur. Unde fit ut nullus præter Romanum Pontificem, cui hæc reservatio fit, possit ab hac censura absolvere, ex defectu jurisdictionis, et consequenter neque a culpa, juxta dicta in priori puncto, quod intelligitur de culpa hæresis externæ; nam per mentalem non incurritur excommunicatio, ut diximus, et ideo sub illa reservatione non comprehenditur.

4. *Primum punctum, de Episcopis.* — Potest autem Pontifex aliis committere potestatem absolvendi ab hac censura, et qui illam habuerit, consequenter absolvere poterit. Nec de potestate est difficultas. Dubium autem est in quibus casibus vel quibus personis detur hæc facultas absolvendi ab hæresi; in quo quatuor puncta breviter explicanda occurrunt. Primum est de facultate quæ datur Episcopis in Concilio Tridentino, sess. 24, cap. 6 de Reformat., ut possint absolvere ab omni censura occulta : *In foro tantum conscientiæ per se, vel per Vicarium, suum ad id specialiter deputandum ;* et additur: *Etiam ab hæresi occulta per se tantum, et non per Vicarium.* Quod decretum integre et docte explicat in hac materia Sanc., dicto l. 2, cap. 11. Sed quia materia ejus communis est ad alia delicta et censuras, omitto illa quæ generalia sunt, de quibus dixi in tom. 4, disp. 30, sect. 2, et tom. 5, disp. 41, sect. 2. Hic autem tria, quæ sunt magis propria, declarabo.

5. *Episcopi, ex vi Tridentini, non astringuntur ad tollendam hanc censuram ad sacramentum pœnitentiæ.* — Primo igitur explicandum est illud verbum, *in foro conscientiæ*, quod, licet sit commune aliis delictis, in hoc specialiter est considerandum. Nam per illud non restringitur illa facultas, ut Episcopi non possint illa uti, nisi in sacramentali foro, et præmissa confessione; quia imprimis verba in rigore hoc non significant, et non sunt sine causa restringenda. Deinde quia absolutio ab illa censura potest dari sine absolutione a culpa; ergo non est cur limitetur ad sacramen-

tum, quod solum pro absolutione a peccatis necessarium est. Imo nec sacerdotium ad usum illius facultatis necessarium est; nam episcopus diaconus, verbi gratia, et nondum ordinatus sacerdos, posset absolvere ab hac censura, et remittere subditum ad quemlibet sacerdotem proprium pro absolutione a culpa, quæ jam tunc reservata non esset, ablata censura, juxta dicta in principio. Et hæc est communis sententia, ut in citatis locis dixi, et docet Navar., cons. 11 de Privil., quæst. 2; et Sanc., l. 8 de Matr., disp. 34, n. 29, tandemque fatetur Garcia, de Benef., p. 11, c. 10, num. 138, licet ipse contrarium sequatur.

6. *Sed tantum, ut ablatio non valeat pro foro externo.* — Per illa ergo verba restringitur hæc facultas quoad effectum; nam solum liberat pœnitentem a censura in foro conscientiæ, et similiter a pœna in foro Dei, non tamen in foro judiciali et Ecclesiæ. Nam si postea illud delictum ad judicium Inquisitorum veniat, et sufficienter probetur, poterit reus condemnari pœnis hæreticorum, priori absolutione non obstante. Unde obiter deciditur quæstio, quam scribentes de pœnis hæreticorum tractant, an pœna imposita in foro pœnitentiæ hæretico occulto, ab eo qui facultatem habuit absolvendi illum in illo foro, liberet reum a pœna ecclesiastici judicii in foro externo, si postea peccatum ejus in illo foro denuntietur et probetur. Quidam enim dixerunt hujusmodi hæreticum non posse iterum puniri, quia non est duplex pœna propter eamdem culpam sustinenda, nec quisquam est bis de eodem crimine judicandus. Sed contrarium certum est, et communiter approbatum cum Glossa, in cap. *Gaudemus*, de Divort., verb. *Poterit;* et referendo plures tradunt Anton. Gom., lib. 3 Variar., cap. 1, num. 40; et Penha, in Direct., 2 part., comment. 25, § *Rursus altera quæstio;* et Sanc., dict. lib., c. 12, num. 27. Et probatur primo ex dicta particula, *in foro conscientiæ tantum;* quia, ut dixi, nullum alium sensum vel effectum proprium habere potest. Secundo, quia forum internum et externum sunt diversæ rationis, et jurisdictiones in illis etiam sunt distinctæ; ergo actus unius non impedit actum alterius. Tertio, quia pœnæ utriusque fori ad diversos fines ordinantur; nam pœnitentia fori interni ad Dei satisfactionem et privatam correctionem pœnitentis imponitur; pœna vero judicii externi ad publicam satisfactionem Ecclesiæ, et ad aliorum correctionem et præservationem ordinatur; et ideo, non obstante priori, posterior locum habet, ut recte declarant Zanquin., in tractat. de Hæret., c. 24; et ibi Campeg., in Addit. Et ita responsum est motivo contrariæ sententiæ; procedit enim in judiciis et pœnis ejusdem ordinis.

7. *Posse Episcopos hanc facultatem aliis committere, quidam volunt.* — *Eorum fundamentum.* — *Vicarius multipliciter institui valet.* — Secunda particula in hac facultate explicanda est : *Eis tantum, et non illorum vicariis.* Circa quæ valde dubitatum est an possit Episcopus hanc facultatem alteri committere, seu delegare. In quo dubio multi graves auctores affirmant cum Navar., cons. 11 de Privil., et cons. 1 de Constit., quæst. ult., n. 8 et 9; et sequitur Cord., in Sum., quæst. 8; et Sancius referens plures, d. l. 2, c. 11, n. 22. Fundamentum est, quia illa facultas jure communi delegabilis est, et per illam particulam non impeditur hoc jus commune; ergo neque ita restringitur ad personam Episcopi, ut non possit per alium exercere eam. Major probatur, quia, jure communi, licet facultas absolvendi, data personæ tantum, non possit ab ea delegari, juxta caput ultimum de Officiis delegati, nihilominus facultas data dignitati, ut perpetuo cum illa duret, tanquam ordinaria censetur, ac proinde delegabilis, juxta cap. ult. de Offic. ordin., juncta Glossa, cum communi Doctorum sententia; hæc autem facultas data est a Concilio episcopali dignitati; ergo est delegabilis. Minor autem probatur, quia illa particula potest habere effectum sufficientem sine tanta restrictione. Nam vicarius potest esse variis modis : quidam est generalis, et quasi ordinarius, ut communiter est vicarius Episcopi; alius potest esse specialis respectu prioris, generalis tamen ad omnes casus occultos ibi Episcopo commissos. Deinde alius potest esse magis specialis respectu præcedentis, ut si ei tantum crimen hæresis committatur; erit tamen alia ratione generalis, si absolute omnes hæreses occultæ illi committantur. Denique specialissimus erit, si, occurrente particulari hæresi occulta, petatur ab Episcopo absolutio, et illam tali personæ committat. Cum ergo Concilium dicit : Et non per vicarium, excludit generalem vicarium, atque etiam specialem tantum respective, qui sub alio respectu generalis sit; atque ita sufficientem effectum habet illa particula; non est ergo necesse ut etiam specialissimum vicarium excludat, tum quia, cum illa particula sit

correctiva juris communis, ac proinde odiosa, restringenda est; tum etiam quia moraliter possunt plures casus occurrere, in quibus hæc delegatio necessaria sit, ut si persona absolvenda non possit coram Episcopo comparere, vel propter infirmitatem, vel propter clausuram, vel propter nimiam distantiam; neque etiam Episcopus possit ad illam accedere, vel certe non expediat ut accedat, ne forte rumor aut suspicio oriatur.

8. *Rectius negandum.* — *Id ostenditur ex littera Concilii.* — *Effugium excluditur multipliciter.* — Nihilominus contrariam sententiam tenui in tom. 4, disp. 30, sect. 2, n. 9 et 15, et sequitur Guttier., l. 1 Canonicar. quæst., c. 13, n. 29; et Simanc., tit. 3, num. 6; Molina, tract. 5 de Just., disp. 18, num. 2; Garc., de Benef., p. 1 , c. 10, n. 113; Lorca 2. 2, disp. 45, num. 11; Ledesm., in Sum., tom. 2, tract. 1, c. 6, post 20 conclus., difficult. 6. Et considerata vi et proprietate dictorum verborum, ut adjunguntur præcedentibus, censeo hanc sententiam omnino veram in rigore juris. Nam Concilium, in facultate illa generali data Episcopis ad absolvendum a casibus occultis, addidit : *Per se, vel per vicarium ad id specialiter deputandum ;* postea vero in particulari concessione circa hæresim occultam, addidit absolutam negationem, *non per vicarium ;* ergo exclusit non tantum generalem, sed etiam specialem vicarium; nam in hoc voluit casum hæresis a cæteris distinguere. Quod quidem auctores contrariæ sententiæ coacti fatentur; dicunt tamen excludere specialem, qui alio respectu generalis sit, non tamen specialem simpliciter, seu specialissimum. Sed hæc evasio non potest satisfacere, tum quia est voluntaria, neque habet fundamentum in verbis, cum absoluta negatio omnia destruat; tum etiam quia in priori particula, cum de aliis casibus Concilium dicit : *Per vicarium specialem,* omnes modos tales vicarii specialis comprehendit; ergo omnes etiam postea excludit per absolutam negationem; tum præterea quia eadem ratione posset quis dicere, posse Episcopum creare vicarium ad absolvendum a quocumque casu hæresis occultæ, quod etiam priores auctores admittere non audent. Et sequela patet, quia talis vicarius esset specialis respectu delegationis ad omnes casus occultos, et ita posset limitari illa negatio, ut tantum excludat suum vicarium specialem, qui sit generalis ad omnes casus occultos ; tum denique quia Concilium non solum illam negationem posuit, sed aliam exclusivam addit, scilicet, *eis tantum ;* ergo excludit omnem aliam personam. Et ita communiter Doctores, quando de hac facultate loquuntur, dicunt Concilium concessisse Episcopo, ut per se ipsum, et non per alium, possit absolvere.

9. *Satisfit fundamento in n.* 7. — Neque fundamentum contrariæ sententiæ obstat : nam imprimis proprie dici non potest, per illa verba corrigi aut limitari jus commune, quia tunc proprie sit hæc correctio, quando jus commune supponitur, et postea fit limitatio; hic autem non supponitur hæc facultas prius absolute concessa dignitati episcopali, sed simul cum tali restrictione conceditur; ergo jus commune nihil obstat quominus illa restrictio cum omni rigore et proprietate intelligatur. Deinde, quamvis illa verba restringerent jus commune, nihilominus essent non solum in proprietate verborum, sed etiam intra illam ample interpretanda, quia revera non sunt odiosa, sed favorabilia, omnibus pensatis. Addita enim sunt in favorem fidei, qui præferendus est aliis commodis seu considerationibus. Denique propter casus occurrentes qui ibi insinuantur, non est necessaria illa potestas Episcopi ad committendam seu delegandam hujusmodi absolutionem. Duobus enim modis, ut Navar. et alii notant, posset fieri hæc delegatio : primo, simpliciter committendo rem totam presbytero vel confessori, sine alia informatione vel diligentia ex parte Episcopi facta. Et hic modus nunquam est necessarius, et certe moraliter non est expediens, nec juxta Concilii intentionem; nam maxime videtur elegisse episcopi industriam et auctoritatem. Secundo modo posset delegatio fieri, habita prius informatione facti et circumstantiarum ejus, et dispositionis personæ, designando pœnitentiam, tam vindicativam, quam medicinalem. At vero si hoc fiat, jam non erit necessaria delegatio, quia Episcopus potest per se absolvere a censura personam, quantumvis absentem, et tunc, ablata censura, aufertur pontificia reservatio culpæ, ac proinde poterit ordinarius confessor illam absolvere. Quod si præter reservationem pontificiam culpæ, adjuncta sit etiam episcopalis, tunc quoad hanc partem poterit Episcopus committere vices suas; ergo nunquam illa delegatio est moraliter necessaria.

10. *An dicta Episcoporum potestas ad absolvendum ab hæresi revocata sit.* — *Opinio negans esse revocatam.* — Ultimo vero dubitatur ab auctoribus circa hanc facultatem, an

perseveret in sua vi, an revocata sit? De qua re est magna dissensio inter modernos Doctores, quæ orta est ex clausula Bullæ Cœnæ, per quam facultas absolvendi a casibus Cœnæ soli Pontifici reservatur. Et quoniam in verbis illius clausulæ fuit varietas in Bullis Pii V et Gregorii XIII, et postea Sixti V et Clementis VIII, standum est ultimis verbis S. D. N. Pauli V, quæ videntur conformia verbis Pii et Gregorii, et sic habent : *A prædictis sententiis nullus præter Romanum Pontificem, etiam prætextu quarumvis facultatum et indultorum quibuscumque personis, etiam episcopali vel majori dignitate præditis, per nos et dictam Sedem ac cujusvis Concilii decreta in genere, vel in specie concessorum, absolvere possit.* Multi ergo Doctores, non obstante hac clausula, dixerunt, prædictam facultatem Episcoporum non esse illis ablatam. In hanc partem inclinavit Navarr , dicto cons. 1 de Constit., q. ult., et dicto cons. 11 de Privileg., ubi multa objicit contra quamdam declarationem Cardinalium in contrarium ; idem in Summ., capit. 27, num. 260. Inclinat etiam Simanc., tit. 3, num. 6, quamvis tantum sub conditione loquatur. Idem supponit Campeg., in Additione ad Zanquin., dicto cap. 34. Tenet Guttier. retractando contrariam sententiam, quam prius tenuerat dicto libro primo Canonicar. Quæst., cap. 13; et ex Scholasticis, hoc secuti sunt Bannez, et Aragon. 2. 2, quæst. 11, art. 4, et Palacius, in 3, dist. 23, disp. 7, et plures Summistæ, quos refert Sancius statim referendus; et sequitur Henriquez, alios referens, l. 6, c. 14, n. 7, litt. M, ac tandem Lorca 2. 2, disp. 45, n. 10.

11. *Ejus fundamentum. — Banhez redarguitur.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia clausula Bullæ non cogit ut dicamus hanc facultatem esse revocatam, neque alia via nobis authentice constat de hujusmodi revocatione ; ergo credenda non est. Consequentia videtur evidens, tum quia concessio Concilii est certa et evidens ; ergo in dubio non est ab illa recedendum, maxime cum episcopi sint quasi in possessione illius juris ; tum quia illa facultas data est a Concilio cum magna consideratione et consultatione, quia visa est moraliter necessaria ad remedium animarum; ergo non est facile credendum, esse revocatam, nisi evidenter constet. Minor item principalis argumenti nota videtur, quia nullum aliud pontificium rescriptum profertur, unde id constare possit. Et licet aliqui auctores referant nonnullos Pontifices id declarasse, testimonia hujusmodi privata sunt, quibus Episcopi credere non tenentur, quia licet dicti auctores non mentiantur, decipi per famam vel rumorem potuerunt. Et præterea non constat qualis fuerit talis revocatio, vel quantum duraverit. Major autem, de clausula Bullæ, ad quam tota hæc revocatio reducitur, probatur a Bannez supra, quia Bulla non revocat facultates datas Episcopis vel aliis ad absolvendum, sed datas pœnitentibus ad eligendum qui possit eos absolvere. Sed hoc manifeste est contra verba Bullæ; nam revocat facultates datas etiam Episcopis, et addit, *etiam in Conciliis ;* Concilia autem non dant pœnitentibus facultates ad eligendos confessores. Magis apparens est responsio Navarri et aliorum ; nam lex specialis, etiamsi anterior sit, non revocatur per sequentem generalem, sed potius hæc per illam limitatur, nisi expresse et in specie illam revocet, ut supponitur ex materia de legibus. Sed in præsenti, lex Concilii specialis est; verba autem Bullæ sunt generalia, quia non specificant casus occultos, de quibus in specie Concilium loquitur; ergo Bulla non revocat Concilium, sed potius Concilium Bullam restringit.

12. *Opinio affirmans.— Fundamentum hujus opinionis.* — Nihilominus contrariam sententiam docui tomo 4, disput. 30, sect. 2, numer. 11, et tomo 5, disput. 21, sect. 3, num. 5, licet priorem non improbabilem censuerim; estque sententia hæc communiter recepta, quam postea docuit Navar., dicto cap. 26, numer. 275; Molin., tomo 4 de Justit., disput. 64, numer. 8; Toletus, in Summa, libro 1, cap. 30, et libro 4, capit. 4; Majol., libro 6 de Irregul., cap. 46, numer. 6; Azor, tom. 1, lib. 8, capit. 9, quæst. 3 et cap. 10, quæst. 10 ; Hugolin., de Casibus Pontifici reservatis, 2 part., cap. 2, § 4; Penha, in Director., 3 part., comment. 141, post quæst. 92; ac denique plures alios referens, in hanc partem inclinat Sanc., dicto lib. 2, cap. 11, num. 26; plures etiam citat Garcia, de Benef., p. 11, cap. 10, n. 155; Ægid., disp. 14, de Excommun., dub. 16, num. 243. Fundamentum est, quia verba Bullæ videntur satis expressa, præterquam quod ita sunt sæpius declarata.

13. *Judicium auctoris, primo quoad jus. — Deinde quoad factum.* — Mihi ergo videtur in hoc puncto partim esse dubium de jure, partim de facto. Dubium juris est, an verba Bullæ præcise spectata, et secundum regulas juris, sint revocatoria Concilii. Et in hoc probabilius quidem mihi videtur sufficere ad hujusmodi

revocationem; tum quia evasio prioris sententiæ sufficienter excluditur per verba illa: *In genere, vel in specie;* nam verbum illud, *in specie,* indefinite positum, omnes facultates, etiam speciales, et in quacumque particulari forma datas, comprehendit; tum etiam quia verbum illud, *cujuscumque Concilii,* non videtur positum, nisi propter Tridentinum, quia nullum est aliud quod talem facultatem concesserit. Verumtamen licet hoc sit probabilius, possent fortasse Episcopi priori opinioni, ut probabili, conformari, nisi certitudo facti accederet. In secundo ergo puncto de facto, habemus testimonium Navarri, dicentis Pium V et Gregorium XIII ita explicasse intentionem suam in illis verbis. Addit deinde Penna generale tribunal Inquisitionis Romanæ ita sæpius hoc declarasse. Ac denique habemus duo responsa Congregationis Cardinalium, in quibus declarant Episcopos non posse uti illa facultate, quia revocata est. Propter quæ censeo non esse in praxi ab hac sententia recedendum, et ubi fuerit necessitas utendi illa facultate, ad Summum Pontificem esse recurrendum.

14. *Secundum punctum de Inquisitoribus, quoad forum sacramentale. — Prima opinio affirmans.* — Secundo loco, dicendum est de facultate quam Inquisitores habent ad absolvendum ab hac censura. In quo puncto non est difficultas de absolutione in foro judiciali, quia ad illam habent potestatem ex vi sui muneris; sed difficultas est an potestatem habeant ad absolvendum ab hac censura, quando delictum est occultum, in foro tantum conscientiæ seu pœnitentiæ. In qua re variæ sunt opiniones. Prima affirmat habere Inquisitores hanc facultatem. Ita supponit Navar., in d. cons. 11 de Privil. Affirmat Bannez 2. 2, quæstione 11, articul. 4, dubio 2, in 3 argument. contra 2 conclusionem; Campegius, in Addit. ad Zanquin., dicto capite 34; et Guttier., dicto libro undecimo, c. 13, numero 7; et plures pro hac sententia refert Sanc., dicto cap. 12; et Vivald., in Candelabro, 1 part., tit. 11 de Absolutione, num. 15, ubi etiam dixit esse hanc sententiam in praxi, et usu receptam. Quod si verum est, magnum signum et argumentum jurisdictionis est, vel quia consuetudo solet jurisdictionem conferre, vel quia verisimilius est illam consuetudinem non fuisse introductam neque usurpatam, sed in institutione talis officii, vel in aliqua concessione pontificia esse fundatam. Et specialiter allegari solet Bulla quædam Clementis VII, quæ inter alias in fine Directorii refertur, et est secunda illius Pontificis, in qua conceditur Inquisitoribus, ut hæreticos occultos nondum denuntiatos, neque ab alio judice prius inquisitos, si voluntarie, et vere pœnitentes accesserint, et humiliter misericordiam petant, absolvere possint.

15. *Secunda opinio negans. — Ejus fundamentum.* — Nihilominus alii auctores multum dubitant de hac facultate, et præsertim Sanc., in citato loco, et Garcia, de Benef., part. 11, cap. 10, numer. 121; imo eam negat Farinac., de Hæresi, quæstione 192, numero 54. Et profecto non sine magno fundamento, quia vel Inquisitores habent hanc facultatem ex vi Bullæ allegatæ, vel ex vi sui muneris: neutrum autem videtur dici posse cum fundamento; ergo illam non habent, quia nullum aliud principium talis jurisdictionis inveniri potest. Nam consuetudo per se non potest sufficere in hac materia, tum quia non est verisimile incepisse, aut continuatam esse sine præcedente potestate; tum etiam quia singulis annis per Bullam Cœnæ revocata esset. Probatur ergo minor quoad priorem partem; primo quia illa concessio Clementis VII non dirigitur ad omnes Inquisitores, sed fuit specialiter concessa Inquisitoribus ordinis Prædicatorum, maxime Lombardiæ, ut in ea dicitur. Secundo quia tantum eis conceditur, ut *extrajudicialiter* absolvere possint, quod verbum non significat quod in foro conscientiæ possint, sed tantum ut sine integra forma et figura judicii possint in suo foro absolvere in tali casu. Tertio, quia ibi postulatur ut præcedat abjuratio, utique in forma qua fieri solet in illo tribunali, quæ in foro conscientiæ non postulatur. Et ita Penna, in 3 part. Directorii, super num. 59, illam concessionem intelligit de foro externo, ut in comment. 12 videre licet. Et idem indicat Covarr., in Regul. Peccat., 2 part., in principio, num. 7, circa finem, dum ait hæreticum occultum per accidens esse occulte absolvendum ab Inquisitore, et addit, *in tribunali, et præmissa abjuratione.* Probatur secundo altera pars minoris, quia munus Inquisitoris non est institutum pro foro conscientiæ aut pœnitentiæ, sed pro foro externo et judiciali, ut recte docet Eymericus, in dicta 3 part. Directorii, num. 59. Unde infert non pertinere ad Inquisitorem absolvere in foro sacramentali, quod a foro conscientiæ, seu pœnitentiæ ibi non distinguit.

16. *Primum pronuntiatum in hoc secundo puncto.* — In hoc puncto, imprimis certum est posse Inquisitores, hæreticos occultos sponte

sua delictum suum confiteri volentes, secreto audire et absolvere. In hoc omnes conveniunt, et sumitur ex dicta Bulla Clementis VII; nam licet non sit directe omnibus concessa, ut supra dicebam, per alias Bullas communicationis ad omnes extenditur, ut intelligi potest ex his quæ tradit Penna, in fine totius Directorii. Et hoc etiam probat consuetudo, de qua Vivald. testatur. Denique est moraliter necessarium ad medicinam et remedium animarum; præsertim supposito, quod diximus, Episcopis sublatam esse potestatem in hujusmodi casu absolvendi : nam tunc nullum superest remedium, nisi vel accedere ad Summum Pontificem, quod moraliter sæpe est valde difficile, vel accedere ad Inquisitores. Non sunt autem peccatores occulti cogendi ut se publice prodant; ergo sunt secrete recipiendi, et ita possunt ab Inquisitoribus absolvi. Imo etiam poterunt Inquisitores, audita illa confessione, et recepta abjuratione, et imposita convenienti pœnitentia et medicina, pœnitentem remittere ad confessorem, ut ab eo absolvatur, juxta Clementin. 1, de Hæretic., quia licet delegati sint, tamen sunt ad universitatem causarum, et ideo in hac parte possunt facultatem suam committere.

17. *Secundum pronuntiatum.* — Deinde assero Inquisitores in eo casu non absolvere per aliam jurisdictionem, nisi per eam quam in foro externo et judiciali habent. In hoc placet secunda sententia, et recte ab ea probatur, quia ex vi sui muneris non habent aliam jurisdictionem, nec ostendi potest alia via per quam sit illis concessa. Secundo, etiamsi aliter concessa fuisset, per Bullam Cœnæ esset revocata, quia, ut recte argumentatur Navarr., in dicto consilio 11, de Privileg., incredibile est per Bullam Cœnæ revocari facultatem datam Episcopo in foro conscientiæ, et non esse revocatam si data esset Inquisitoribus, cum verba generalia sint, et ad omnes cujuscumque dignitatis extendantur. Atque ita inter declarationes Cardinalium, tam manuscriptas quam typis mandatas, unam invenio circa dictum caput 6, session. 24, Concilii Tridentini, in qua expresse dicitur neque Episcopos, neque Inquisitores posse absolvere ab hac censura, utique in foro conscientiæ : ergo Inquisitores solum possunt absolvere per jurisdictionem, quam in judiciali foro ex vi muneris habent.

18. *Corollaria ex dictis.* — Ex quo sequitur primo, illam absolutionem talem esse, ut non tantum in foro pœnitentiæ, sed etiam in foro externo et judiciali valeat, cum a jurisdictione in illo foro procedat. Secundo, sequitur confessionem in eo casu non esse tam secrete accipiendam, quin de illa juridice constare possit, ita ut saltem notarius adsit, qui fidem adhibere possit, ut recte dixit Penna, et significavit Covarr., et patet, quia alias non posset de absolutione in foro externo et judiciali constare, ac proinde in illo valere. Deinde, quia si est actus jurisdictionis judicialis, debet aliquo modo judiciali fieri, licet præterjudicialiter fiat, id est, præter ordinarium modum; ergo saltem necesse est ut notarius adsit. Neque hoc debet censeri nimis onerosum pœnitentibus, si ex corde convertantur, quia ex una parte fama eorum illæsa manet fere æqualiter; et ex alia, ut notat Campegius, illis valde utile est ut sic absolvantur, quia hoc modo non possunt ulterius puniri pro illo delicto, etiamsi de illo postea denuntiari contingat. Tertio, sequitur præmittendam esse abjurationem formalem et juridicam ante talem absolutionem, ut in dicta Bulla Clementis cavetur, estque necessarium ad bonum fidei, et ut remedium efficax adhibeatur. Ultimo, sequitur facultatem hanc per se primo et directe residere in tribunali, seu consistorio, nam illi data est jurisdictio illius muneris. Existimo tamen in eo casu posse exerceri per unum tantum Inquisitorem, ex consensu alterius, vel aliorum; quia, ut dixi, possunt committere suam jurisdictionem, et quia revera ita expedit, ut pœnitentes facilius et cum minori onere vel rubore accedant. Et ex his principiis possunt facile definiri multa, quæ de hac facultate dicti auctores tractant.

19. *An cesset reservatio hæresis, quando facta est ficta confessio apud Inquisitorem.* — Unum tamen breve dubium, quia practicum est, non omittam; videlicet, si contingat hæreticum occultum ficte accedere ad secretam confessionem dicto modo faciendam, ut absolvatur exterius, et ita a pœnis in externo foro liberetur, cum tamen ex corde non convertatur, an illa absolutio valida sit, et consequenter an auferatur reservatio peccati, ita ut si postea interius convertatur, et vere doleat, possit a quolibet confessore absolvi. Ad quod respondeo absolutionem illam non valere, quia intentio absolventis tantum est absolvere hominem fidelem, et vere conversum. Unde solet etiam exprimi conditio : *Si ita est,* etc., et ideo, non subsistente conditione, non est intentio absolvendi ; et consequenter neque absolutio valida est. Potestque a simili ex

supra dictis declarari; nam qui profert hæresim sine interno animo hæretico, non incurrit censuram; ergo qui exterius retractat hæresim sine interno animo fideli, merito absolutionem non consequitur. Unde consequenter fit ut nec reservatio peccati auferatur, quia quandiu durat censura, durat reservatio. Quapropter si postea ille homo ad mentem redeat et convertatur, et absolvi cupiat, si nolit ad Pontificem ire, necesse est ut iterum Inquisitorem conveniat, qui poterit absolutionem iterum secreto iterare. Imo existimo tunc non esse necessarium adhibere notarium, quia pro foro externo sufficit solemnitas prius adhibita, cum qua conjungi potest moraliter absolutio valida postea subsecuta. Ad eum modum, quo dicunt auctores [1], matrimonium factum coram parocho et testibus, licet contingat esse nullum ex defectu consensus, posse revalidari postea per consensum iteratum sine solemnitate externa; eadem enim ratio in præsenti versatur. Et per hæc de aliis similibus judicandum est.

20. *Tertium punctum, de jubilæo, vel alio speciali indulto. — Opinio Sot. et aliorum. — Ejus fundamentum.*—Tertio, principaliter dicendum est de facultate absolvendi ab hæresi, quæ interdum datur per jubilæa, vel per alia specialia diplomata. Circa quam facultatem, dubium non est quin a Summo Pontifice, et ab illo solo dari possit. Item quando datur, attente consideranda est forma, et conditiones sub quibus datur, et omnino servandæ sunt, ut absolutio rite et recte conferatur. Solum ergo dubitari solet circa hanc facultatem, an necessarium sit in speciali exprimi casum hæresis, ut potestas absolvendi ab illo data intelligatur, vel sufficiat generaliter concedi facultatem absolvendi a casibus reservatis in Bulla Cœnæ, nulla exceptione addita. Quidam enim censent hanc clausulam generalem sufficere, ut hæresis comprehendatur. Ita tenuit Soto, in 4, distinct. 22, quæst. 2, art. 3, conclus. 5; Corduba, in Summa, q. 8, et plures alii relati a Garcia, de Benef., part. 11, cap. 10, n. 110; quod etiam affirmat Expurgatorium Romanum, editum ann. 1607, in Emmanuele Sa, pag. 184, num. 20, addens tamen revocationes per Bullam Cœnæ quotannis fieri; ac tandem idem verum putat Reginald., in Praxi, lib. 8, numer. 53, in fine; Lorca, in 2. 2, disp. 45, num. 13; Farinac., de Hæresi, q. 192, num. 63; et ego probabile judicavi, tom. 5, disp. 7, sect. 5, num. 12. Fundamentum est, quia casus Cœnæ sunt omnes æque reservati; ergo universalis concessio illorum omnes comprehendit; neque oportet nos distinguere, ubi concedens nihil distinguit. Præsertim quia privilegium dans potestatem absolvendi favorabile est, neque impedit quominus in foro externo procedi possit, cum jubilæum aut similes concessiones dari soleant pro foro animæ tantum; ergo est ampliandum potius quam restringendum. Et confirmatur, quia interdum fit illa concessio cum aliqua alia exceptione præter hæresim; ergo signum est extendi et firmari concessiones respectu hæresis.

21. *Auctoris opinio; item Navarr., Covarr. etc. — Ad fundam. Soti et aliorum in n. 20.*— Nihilominus contraria sententia vera est, et in praxi omnino servanda; nimirum, ut propter solam clausulam universalem, *omnium casuum etiam Bullæ Cœnæ,* non absolvatur ab hæresi, nisi in specie exprimatur. Ita docent Navarr., capit. 27, num. 275; Covarr., in capit. *Alma mater,* 1 part., paragr. 11, numer. 15; Simanc., titul. 3; Rojas, tract. de Hæret., 2 part., assert. 39; et Vivald., in Candelabro, 1 part., titul. de Absolut. sacramentali, numer. 17; et Sancius, dicto libro 2, capit. 12, numer. 10; Vazquez, de Excommunic., dub. 19, numer. 5; Miranda, in suo Director., tomo 2, quæstion. 7, artic. 4; Azor, tom. 1, libro 10, quæst. 12; Henriquez, libro 7, cap. 13, paragr. 1, et libro 13, capit. 27, paragr. 5, littera G; Garcia, dicto capit. 10., num. 109. Ratio est, quia sub generali concessione non comprehenditur particularis casus, quando auctor privilegii verisimiliter non esset illum concessurus, si in specie proponeretur, ut omnes docent, cum Antonin., 3 part., titulo 24, cap. 77, paragr. 1, et continetur in quadam regula juris, capit. *In generali,* Regul. juris, in 6. Et ratio est, quia tunc illa extensio non est voluntaria concedenti; sed in præsenti talis est casus hæresis, ut constat ex communi usu et modo sentiendi fidelium. Et declaratur optime ex Tridentino, sess. 34, capit. 6 de Reformat., supra tractato; nam cum prius concessisset Episcopis facultatem absolvendi a casibus occultis, ut extenderetur ad hæresim, illam postea in specie expressit, et in illa peculiarem limitationem addidit. Et simili modo videmus in quibusdam jubilæis, quando Papa vult hanc facultatem concedere, illam post clausulam universalem in specie exprimere; ergo signum est hoc esse neces-

[1] Videatur Sancius, lib. 2 de Matrimonio, disp. 37, et disp. 32, a n. 9.

sarium. Denique ita etiam declarasse Gregorium XIII et Pium V, et in stylo Curiæ hoc esse receptum, dicti auctores referunt; nihil ergo superest dubitandum. Et fundamentum contrariæ sententiæ manet solutum, quia clausula universalis juxta regulas juris et receptam consuetudinem extendenda est, et non amplius, etiamsi favorabilis sit. Neque exceptio alterius casus extendit vel firmat concessionem respectu hæresis, quæ veluti jure ipso excepta supponitur.

22. *Quartum punctum de Sacerdote quovis in articulo mortis.* — Quarto et ultimo dicendum est de facultate absolvendi ab hæresi in articulo mortis, quando necessitas urget. Nam regula generalis est, in illo casu quemlibet sacerdotem posse absolvere quemlibet pœnitentem a quolibet peccato et censura, ut fere eisdem verbis tradit Concilium Tridentinum, sess. 14, c. 7, et videri possunt dicta in tomo de Pœnitent., disput. 30, sect. 3, numer. 2. Dubitare autem aliquis posset ex proxime dictis, an in hac concessione comprehendatur hæresis, propter rationem supra factam. Sed omnino indubitatum est in articulo mortis comprehendi hæresim. Ita docent omnes auctores citati, Soto, Navarr. et alii, et Guttier., libro 1 Canonicar. quæst., cap. 1, numer. 59; et Azor., tom. 1, libr. 8, cap. 19, quæst. 5; Sancius, dicto libro 2, capit. 13. Et ratio est, quia extrema necessitas, propter quam in articulo mortis fit concessio hæc, non minus, imo magis quodammodo militat in hæresi, quam in aliis peccatis vel censuris; ergo necesse est ut sub tali concessione hæresis comprehendatur, alioqui æterna salus peccatoris magno periculo exponeretur, et non posset præcepta sacramentorum, quæ jure divino tunc obligant, adimplere. Accedit quod, in jure communi, etiam hic casus est in specie expressus, ut videri potest 26, q. 6, per totam.

23. *Observatio prima circa hoc quartum punctum.* — Circa hanc vero facultatem et ejus usum, nonnulla notanda sunt. Primum est, sub articulo mortis comprehendi solere non tantum statum ægritudinis, quando homo proximus morti esse censetur, vel in gravi et morali periculo illius, sed etiam alias occasiones in quibus homo inchoat vel aggreditur actionem aliquam, quæ secum solet tale periculum afferre, ut est, verbi gratia, navigatio in Indiam, etc., quia si postea non speratur copia confessoris, ille reputatur tanquam articulus mortis, ut dixi in tomo 4, disp. 26, sect. 4, et in tom. 5, disput. 2, sect. 1. Unde in præsenti, propter specialitatem hæresis, interrogare quis potest an eodem modo sit extendendus articulus mortis. Tamen sine dubio affirmandum est, ut cum multis optime docet Sancius, dicto capit. 13, et ratio facta id probat, quia periculum salutis æternæ inde jam incipit, et moraliter imminet, ideoque illi etiam provisum est. Item quia jura eodem modo loquuntur de articulo mortis pro hoc et pro aliis casibus.

24. *Observatio secunda.* — Secundo, observandum est oportere ut necessitas non solum ex parte pœnitentis, sed etiam ex parte confessoris occurrat. Ita notant dicti auctores. Itaque, si sit copia confessoris qui habeat facultatem specialem absolvendi ab hæresi, ille solus poterit absolvere, et non alii, quia respectu aliorum cessat necessitas, quam Tridentinum requirit. Item si sit tempus accedendi ad reservantem, non poterit ab alio dari absolutio, quia, ut statim dicemus, etiamsi quis absolvatur in illo articulo, et postea convalescat, tenetur se præsentare superiori; ergo si antea potuerit, multo magis tenebitur, et ideo sæpe in jure additur illa conditio: *Si non sit recursus ad superiorem*, Extravag. 1, paragr. *Decernimus*, de Sent. excom., et Extravag. 1, § *Incendiarios*, de Privileg., et propterea dicunt aliqui ex dictis auctoribus, si sit recursus ad Episcopum vel ad Inquisitorem, non licere aliis confessoribus absolvere. Sed hoc procederet, si facultas Episcopi non esset revocata, aut Inquisitor illam haberet in foro pœnitentiæ; suppositis autem iis quæ diximus, non habet locum hæc limitatio, sed in eo casu absolvere poterit ordinarius confessor.

25. *Observatio tertia.* — Tertio, observandum est absolutionem in illo articulo relinquere obligationem comparendi coram Pontifice, si pœnitens periculum illud evadat, et possit personaliter comparere. Ita sumitur ex cap. *Eos qui*, de Sentent. excomm., in 6; et ratio est, quia potestas absolvendi sub ea tantum conditione datur, et est justa conditio, quia illo modo sufficienter subvenitur necessitati peccatoris, et per illam providetur melius animæ ejus, et consulitur etiam bono fidei et Ecclesiæ. Unde tenetur confessor admonere pœnitentem de hujusmodi onere, et cautionem aliquam de implenda hujusmodi obligatione ab illo exigere, et communiter censent Doctores juratoriam cautionem esse postulandam, ut videri potest in Sancio supra, in suo numer. 17. Dixi autem: *Si per-*

sonaliter comparere possit ; nam si per se non possit, non cogitur per alium, seu per procuratorem adire superiorem, ut docet Navar., in Summ., capite 27, numero 90, ad quintam quæstionem; et Ugolinus, de Censur. Pontifici reservat., 3 part., cap. 2, sub tit. de Mortis articulo, quæst. 4, n. 1 ; et Sancius, referens plures alios in num. 14. Et ratio est, quia jura non imponunt hoc onus, ut videri potest in dicto cap. *Eos qui*, et in c. ult. 26, quæst. 6, in Concilio Arausicano I, capite 2 ; est autem onus committendi hoc negotium tertiæ personæ valde grave , et non carens periculo infamiæ in re gravissima, ideoque non est sine cogente jure imponendum.

26. *An facultas articuli mortis extensionem admittat.— Auctores hinc inde opinantes. — Quid sentiendum.* — Ultimo, dubitari solet an hæc necessitas articuli mortis extra illum extendenda sit quoad illas personas quæ, moraliter loquendo , censentur perpetuo impeditæ, vel propter incurabilem ægritudinem, aut membrorum læsionem , aut nimiam senectutem, vel paupertatem, ita ut nulla sit moralis spes, quod per se comparere aliquando ante mortem valeant. Tunc enim perinde se habent quoad impotentiam adeundi Pontificem , ac si essent in articulo mortis; ergo inutilis est expectatio illius articuli, et alioquin erit utilissimum statim absolvi; ergo moraliter videtur reputandum totum illud tempus, ac si jam mors instaret. Cur enim ille homo tanto tempore absolutione carebit sine fructu? Dubium hoc tractant Doctores generaliter de casibus reservatis Pontifici, et præsertim de Casibus Bullæ Cœnæ, ut videri potest in Covarr., in cap. *Alma mater*, 1 part., § 11, num. 15; Navar., capite 27, n. 89; et Ugolin., supra, sub dicto titulo, de Mortis art., § 4; et Sancio, dicto cap. 13, num. 36 et 37, qui alios referunt inter se dissentientes ; nam quidam negant id fieri posse, nisi in casibus a jure expressis, alii vero affirmant id fieri posse, non tamen a quolibet confessore, sed tantum ab Episcopo, cui jus id committit in aliquibus casibus, præsertim in violenta manuum injectione in clericum ; et inde inferunt extensionem ad reliquos casus propter similitudinem rationis, vel ex quadam æquitate naturali, seu ecclesiastica pietate. Verumtamen omissis aliis casibus, qui nunc ad nos non pertinent, in culpa et censura hæresis existimo non esse extensionem admittendam. Et imprimis quod ordinarii confessores hoc facere non possint, a fortiori sequitur ex doctrina communi. Et ratio est, quia jus et Bulla Cœnæ solum excipiunt articulum mortis : ergo non licet extensionem facere, cum neque necessitas alterius temporis sit æqualis, neque alibi talis potestas sacerdotibus tribuatur. Deinde, idem dicendum censeo de Episcopo, supponendo illam sententiam, quod facultas, illi data in Concilio, sit revocata. Et ita ex vi juris communis sensit Sotus, in 4, distinct. 22, quæst. 2 , art. 3, in fine; et Sancius supra cum aliis, quia ratio facta æque in Episcopo procedit, præsertim quia neque ex generali, neque ex speciali concessione facta Episcopo in aliis casibus, potest ad casum hæresis fieri argumentum, propter specialitatem ejus, juxta supra dicta. Qui ergo in illo statu constitutus voluerit ante periculum mortis absolvi, necesse est ut vel coram Inquisitoribus modo supra dicto occulte compareat, vel per viam secretam , et tacito nomine remedium a Pontifice obtineat.

SECTIO V.

De aliis pœnis spiritualibus quæ propter hæresim incurruntur.

1. *De pœna irregularitatis. — Una ejus pars.* — Excommunicationis pœnam paulo fusius declaravi, quia universalis est, et ad forum pœnitentiæ maxime pertinet ; nunc brevius cæteras spirituales pœnas percurram, tum propter temporis angustias, tum etiam quia minus universales sunt, et magis judiciales. Post excommunicationem ergo prima pœna est irregularitas, de qua dubitari posset propter generalem regulam juris, quod *irregularitas non incurritur, nisi in casibus a jure expressis ;* hic autem casus non videtur in jure expressus. Nihilominus dicendum est per hæresim statim ipso jure fieri hominem irregularem, quantumcumque sit hæresis per accidens occulta. Hoc late probavi expendendo jura, in tomo quinto, disputatione 43, sectione prima, ad quem locum lectores remitto. Et videri etiam potest Penna, 3 part. Directorii, comment. 162; Sanc., libr. 2 Decalogi, cap. 25; Farinac., de Hæresi, quæst. 189, num. 43, et quæst. 192, a n. 67; et Mendoça, libr. 3 ad Concilium Elibertin., cap. 28 et 29, ex quo Concilio, can. 51, nostra assertio colligitur, et ex Bulla Clementis VII supra citata. Et declaratur breviter, nam hæc irregularitas in duabus partibus consistit. Prima est inha.

bilitas assumendi ordines, quæ laicos comprehendit quoad omnes ordines, et clericos inferiores quoad ascensum ad superiores ordines. Et hæc pars habetur expresse in dicto can. 51, et in aliis juribus citandis.

2. *Altera pars.*—Secunda pars illius pœnæ est inhabilitas ad ministrandum in ordine jam suscepto, quæ ad clericos tantum pertinet, et hæc non videtur tam manifeste in jure expressa; nihilominus tamen certum est etiam quoad hanc partem hanc irregularitatem incurri, quod sentiunt communiter Doctores; tum quia communiter solet esse conjuncta cum prima; tum etiam quia hoc semper observavit Ecclesia, ut sumitur ex Felice Papa, epist. 3, et ex Innocentio I, epist. 18 ad Alexand., capit. 3, et epistola 22 ad Episcopos Macedon., cap. 4, et ex Leone Papa, epistola tertia ad Julianum, et aliis relatis 1, quæstione septima; et ex Cypriano, epistola 68, qui refert ita fuisse decretum a Cornelio Papa, et sumitur ex epistola ejus, quam refert Eusebius, lib. 6, cap. 35; et ex Augustino, epistola 50, et libro de Unico Baptismo, c. 12, ubi dicit aliquando Ecclesiam in hoc concedere indulgentiam, ut in Concilio Nicæno et Ephesino, tamen generalem regulam esse quam posuimus; unde certum est aliud non licere sine speciali dispensatione, quam solum Pontificem posse concedere in citato loco ostendi, ubi etiam probabilius duxi revocatam esse facultatem a Tridentino concessam Episcopis ad dispensandum, licet oppositum non improbabiliter velint Sanc., supra, numer. 18; Farinac., de Hæresi, quæst. 192, n. 79; Garcia, p. 11, c. 10, num. 85.

3. *De pœna infamiæ.—Probatur ex jure.—Et ex ratione.* — Secunda pœna est infamia, quæ videri potest temporalis magis quam spiritualis; habet tamen spirituales etiam effectus, et valde interna est, et conjuncta cum irregularitate, et ideo inter has pœnas illam numeramus. Est igitur certum hæreticos, tam jure canonico quam civili esse infames. Ita sumitur ex cap. *Infames*, 6, quæst. 1, et ex cap. *Alieni*, 2, quæst. 7, quæ sunt Stephani et Dionysii Pontificum; item ex cap. *Excommunicamus*, 1, paragr. *Credentes*, de Hæret., ubi etiam fautores hæreticorum, qui intra annum non resipiscunt, declarantur infames; ergo multo magis ipsi hæretici. Item ex cap. 2, paragr. *Hæreticus*, et cap. *Statum*, 2, de Hæret., in 6, ubi additur hanc infamiam redundare in filios usque ad secundam generationem per lineam paternam; per maternam autem tantum in prima, si parentes in errore pertinaces moriantur. Præterea imponitur hæc pœna in Authent. *Gazaros*, c. de Hæretic., et alii juristæ putant esse antiquiorem, ex leg. *Cunctos populos*, c. de Summa Trinitate. Ratio autem hujus pœnæ clara est, quia crimen hæresis est valde odiosum, et infame ipso facto in populo christiano; ergo merito illi addita est legalis infamia per utrumque jus humanum. Consistit enim hæc infamia in hoc, quod infamibus ad omnes dignitates portæ clauduntur, ut dicitur in regul. *Infamibus*, 88, de Regul. jur., in 6; hæretici autem merito redduntur inhabiles ad dignitates, officia et beneficia, ut in dictis juribus dicitur, quia ita expedit et ad vindictam tanti criminis, et ad honorem fidei, et ad fidelium securitatem. Unde fit ut hæc pœna omnes comprehendat tam laicos quam clericos, tam ignobiles quam nobiles, qui propter hæresim merito nobilitate priventur; de quo videri possunt Simanc., tit. 46, n. 68; et Rojas, singulari 157.

4. *An hæc pœna incurratur ipso facto.*—Sed quæres an hæc pœna ipso facto, et ante sententiam etiam declaratoriam criminis incurratur. Negat Sancius, lib. 2 Decalog., cap. 26, numer. 1, et cum illo Farinac. supra, quæst. 189. num. 56. Respondetur tamen affirmando, in quo auctores fere conveniunt, Castro, lib. 2, c. 5 et 9; Simanc. supra, num. 66; et Rojas, in singulari 81; Penha, in Director., 1 part., comment. 4, qui alios citat; et colligitur aperte ex dictis juribus; nam addunt particulam *ipso jure*, et quod per talem legem declarantur infames. Est autem hæc pœna, ex illis quæ sine ulla controversia inferri possunt sine actione judicis, quia in sola privatione consistit, et externam executionem positivam non requirit. Ex quo infertur hæreticum, quantumvis occultum per accidens, statim incurrere hanc pœnam, sicut incurrit censuram, quia quoad hoc est ejusdem rationis cum censura, et similibus verbis fertur.

5. *Dubium subortum resolvitur.* — Statim autem oritur dubitatio, quia videtur repugnantia quod homo fiat infamis per delictum occultum, cum infamia in notitia aliorum consistat. Quod dubium tractavi late in tomo 5, disp. 48, sect. 1, ubi videri potest; summa doctrinæ est, per tale delictum statim incurri infamiam quoad effectus juris, qui sunt inhabilitates ad officia, etc., quamvis substantia ipsa infamiæ (ut sic dicam) quæ in facto et actuali notitia aliorum consistit, non statim incurratur.

6. *De privatione spiritualis potestatis ordinis. — Prima opinio antiqua. — Suadetur ex variis decretis.* — Tertia pœna in hoc genere est privatio spiritualis potestatis. Est autem supponendum duplicem esse potestatem spiritualem in Ecclesia, scilicet, ordinis et jurisdictionis. Prior datur per aliquam ordinationem, et dirigitur per se primo ad conficienda sacramenta, et consequenter ad efficienda sacramentalia. Potestas autem jurisdictionis ordinatur ad actus judiciales vel in foro interno, vel in externo. In hoc ergo tertio puncto solum agimus de potestate ordinis, circa quam fuit antiqua opinio, quod hæretici eo ipso priventur hac potestate, ut refert Castro, libro 2 de Just. hæret. punit., cap. 21, ubi illam tribuit Magistro et Gratiano; et potest etiam tribui aliquibus juristis, qui absolute dicunt privari hæreticum omni potestate spirituali, ut videri potest in Simanc., tit. 46, num. 58 et sequentibus. Et suadetur ex quibusdam decretis, asserentibus ordinationes factas ab episcopis hæreticis esse irritas, cap. *Arrianos*, 1, quæst. 1, cap. *Convenientibus*, et cap. *Si qui voluerint*, 1, quæst. 7, et cap. *Ordinationes*, 9, q. 1. Non potest autem illud esse verum, nisi Episcopus privetur potestate ordinis; alioquin, data potestate, actus esset validus, cum jurisdictionem essentialiter non requirat.

7. *Secunda opinio Castri.* — At vero Castro supra distinguit inter potestatem ordinis ad conficienda sacramenta, vel sacramentalia, et de priori reprobat dictam sententiam; de posteriori autem affirmat, et posse per Ecclesiam auferri, et de facto tolli ab hæretico ministro. Primum probat, quia hæc sacramentalia per Ecclesiam sunt instituta; ergo potest illa revocare; ergo etiam potest potestatem ad illa conficienda auferre. Secundum autem probat ex capit. *Ecclesiis*, ubi dicitur, Ecclesias consecratas ab his qui non habent fidem Trinitatis, esse iterum consecrandas; et idem dicitur in duobus capitibus sequentibus, et de paramentis altaris ab hæreticis benedictis idem dicitur in c. *Agapitus*, de Consecr., distinct. 4; ergo signum est hæc sacramentalia facta ab hæretico esse nulla, alioquin non essent iteranda; ergo privatur hujusmodi potestate.

8. *Notatio pro decisione.*—Ad definiendam veritatem, oportet distinguere inter potestatem ordinis quoad substantiam ejus (ut sic dicam), vel quoad usum, et in ipso usu distinguenda sunt duo, scilicet, vel quod recte et honeste fiat, vel quod rite et valide fiat. Item hoc secundum subdistinguendum est fere simili seu eadem distinctione; quia potest actus esse validus quoad dandam consecrationem vel potestatem aliquam expeditam ad omnem usum ejus, vel tantum ligatam, et quasi suspensam. Et quando datur hoc posteriori modo, quamvis quoad substantiam (ut ita dicam), apud Deum valida sit consecratio et ordinatio, nihilominus in ordine ad usum recipientis talem ordinationem censetur quasi irrita, et ita solet in foro Ecclesiæ appellari.

9. *Primum pronuntiatum de fide certum, contra primam opinionem.*—Primo ergo certum est potestatem ordinis, quoad suum esse et substantiam suam, non auferri propter hæresim. Hoc est de fide certum, ut tradit divus Thomas 2. 2, quæst. 39, art. 3, et dixi latius tomo 3, in 3 part., disp. 3, section. 4. Ratio est, quia hæc potestas datur per characterem indelebilem; ergo non potest auferri, quia character non deletur. Cujus signum etiam est, quia clericus hæreticus emendatus, et punitus per Ecclesiam, non ordinatur iterum ut possit ad usum ordinum restitui. Et ratio a priori est, quia neque Ecclesia potest hanc pœnam imponere, cum characterem auferre non valeat; neque etiam ipso jure divino amittitur, amissa fide, quia non fundatur in illa, sed ad summum in charactere baptismali, nec de tali jure divino constare potest, alioquin etiam per hæresim mentalem hæc potestas amitteretur, quod valde absurdum et inordinatum esset. Atque hinc fit ut actus hujus potestatis, qui intrinsece jurisdictionem non requirit (sicut requirit absolutio sacramentalis), validus sit quoad substantiam, vel, ut ita dicam, quoad proprium et per se effectum ejus. Itaque hæreticus, etiam declaratus et denuntiatus, consecrans juxta ritum Ecclesiæ, verum conficit sacramentum, et Episcopus similiter hæreticus ordinans sacerdotem debito ritu, illum efficit verum sacerdotem, et sic de aliis. Hoc etiam est de fide, quia non potest Ecclesia impedire, quin verum fiat sacramentum cum suo effectu, quando fit a ministro habente potestatem, et applicante debitam materiam, et formam, sine obice ex parte recipientis, ut in materia de sacramentis latius probatur, et citato loco videri potest.

10. *Secundum bipartitum.* — Secundo, dicendum est hæreticum privari usu potestatis ordinis; ita ut neque recte, aut honeste possit illum exercere, neque omnino rite quoad fo-

rum Ecclesiæ. In hoc sensu intelligendi sunt Magister et Gratianus, ut a gravi errore illos excusemus; et prior pars etiam jure divino probari potest, quia hæreticus est indignissimus illo ministerio; iniquus autem minister jure divino prohibitus est in eo statu sacramenta ministrare, ut notum est. Deinde per Ecclesiam addita est specialis prohibitio, ratione cujus, etiamsi hæreticus apud Deum resipiscat credendo, et pœnitentiam agendo, nihilominus non possit licite sic ordinem exercere, donec per Ecclesiam absolvatur; hoc enim non est de jure divino, ut constat: ergo est de ecclesiastico. Existimo tamen provenire hanc prohibitionem ex ipsa censura excommunicationis, quatenus virtute includit suspensionem ordinis. Altera vero pars probatur ex juribus allegatis pro prima sententia; nam, licet ordinatio facta ab hæretico valeat quantum ad conferendum ordinem, nihilominus sic ordinatus non recipit usum ordinis, sed suspensus manet, et quoad hoc dicitur illa ordinatio aliquo modo irrita quoad acceptationem Ecclesiæ; et ita loquuntur dicta jura, et communiter sic exponuntur a Glossis et Doctoribus ibi; et videri potest Covar., in capite *Alma mater*, 1 p., § 6, num. 6, et quæ dixi in citato loco de Sacramentis.

11. *Tertium contra Castrum, in num.* 7. — *Ratio hujus pronuntiati.* — Tertio et ultimo addo, probabilius esse idem dicendum esse de potestate conficiendi sacramentalia. Itaque aqua, verbi gratia, benedicta a sacerdote hæretico debito ritu, benedicta manet; idem de ecclesia consecrata ab Episcopo, et similibus. Ita tenet Glossa in dicto cap. *Ecclesiis*, et sequentibus, et optime exponit illa jura intelligenda esse, quando hæreticus non servat ritum Ecclesiæ Catholicæ. Ratio est, quia ibi concurrunt omnia necessaria ad valorem actus; nam ex parte ritus id supponitur; ex parte vero potestatis, probabile est non posse Ecclesiam illam auferre, supposita institutione sacramentalium, quia etiam datur ex vi characteris. Quicquid vero sit de potestate Ecclesiæ, multo certius est, non abstulisse hanc facultatem, quia talis pœna scripta non invenitur, neque ex aliquo usu Ecclesiæ colligi potest; neque erat consentaneum relinquere potestatem majorem ad conficienda sacramenta, et negare ad sacramentalia, quæ quasi accessoria sunt.

12. *De privatione spiritualis jurisdictionis, ac etiam civilis.* — Quarta pœna in hoc genere est privatio potestatis jurisdictionis, præsertim ecclesiasticæ, in utroque foro pœnitentiæ et judiciali; atque etiam extenditur ad jurisdictionem civilem, seu temporalem. Ita docet D. Thomas 2. 2, q. 39, art. 3; et Soto, in 4, d. 20, q. 1, art. 3; et Castro, d. lib. 2, c. 23; et Azor, tom. 1, lib. 8, c. 11, q. 7, et 13, quæstione septima; et Simanc., dict. tit. 46, num. 62 et sequentibus. Et absolute est vera sententia, si recte explicetur, et illam explicando, eam etiam probabimus. Duobus enim modis intelligi potest privari hæreticum jurisdictione, scilicet, vel ex vi ipsius hæresis, nulla interveniente punitione Ecclesiæ, vel ex peculiari lege pœnali Ecclesiæ, quæ lex cogitari potest vel specialis et propria, vel in excommunicatione inclusa.

13. *Sententia Castri, ejusque fundamentum.* — Primo igitur Castro, proxime citato loco, dicit hæreticum privari jurisdictione, saltem ecclesiastica, priori modo, ac proinde ex vi juris divini. Fundamentum est, quia hæreticus ex vi hæresis præscinditur ab Ecclesia, et desinit esse membrum ejus; ergo amittit omnem jurisdictionem in illam. Antecedens supponitur ex materia de Ecclesia, de qua supra, disput. 9, sect. 1, num. 5. Consequentia probatur, tum quia in nulla republica aliquis habet jurisdictionem, nisi pars sit illius reipublicæ; tum etiam quia nemo habet jurisdictionem in Ecclesia, nisi sit caput ejus, aut saltem per influxum a capite; vel aliter, nisi sit caput, aut primum et universale respectu totius Ecclesiæ, vel proximum et particulare respectu alicujus partis Ecclesiæ. Neutro autem modo potest hæreticus habere jurisdictionem ecclesiasticam, quia cum non sit membrum, multo minus potest esse caput, aut primum et universale, quod principalissimum membrum Ecclesiæ est, aut proximum seu particulare, quia etiam illud esse debet ex præcipuis membris. Neque etiam potest habere hanc jurisdictionem per influxum a capite, quia caput non influit, nisi in membra corpori unita. Et ideo in Conciliis et decretis, sæpe dicitur hæreticos omni ecclesiastica jurisdictione indignos esse.

14. *Impugnatur.* — *Ad fundamentum Castri.* — Nihilominus hæc sententia vera non est, et, ut existimo, neque probabilis; illamque impugnat Cajetanus, tom. 1 Opusc., tract. 1, de Potestate Pontif., c. 18 et 19; et Soto, in 4, d. 22, q. 2, art. 2; sumitur ex Sylvest., verb. *Confessor*, 1, quæst. 19 et 20; Panorm. et Innoc., in cap. *Veritatis*, de Dolo et contum.; Navar., cons. 10, de Hæret.; et Sanc., dicto

lib. 2, capite 9, num. 10. Ratio est, quia fides non est fundamentum omnino necessarium jurisdictionis ecclesiasticæ, vel e contrario hæreticus non est incapax omnino jurisdictionis ecclesiasticæ; ergo non perditur talis jurisdictio per hæresim ex vi juris divini. Consequentia evidens est, quia illud jus non potest esse quasi naturale, cum ex natura rei illæ duæ res, scilicet, jurisdictio et fides, non sint necessario connexæ; neque etiam tale jus divinum positivum est, quia nullibi ostendi potest, neque in lege gratiæ similia positiva jura inveniuntur. Antecedens autem probatur primo, quia absolutio data ab hæretico in extrema necessitate est valida, ut habet communis doctrina in quarto, distinctione 18; ergo habet jurisdictionem. Secundo, quia alias per hæresim mentalem amitteretur jurisdictio, etiam pontificalis, quod Castro consequenter concedit; est tamen absurdissimum, et contra rectam Ecclesiæ institutionem; quia alias Papa, verbi gratia, qui semel incideret in hæresim mentalem, deberet renuntiare pontificatui, vel in illo permanere ficte, et sine vera jurisdictione, quorum primum est moraliter impossibile, et secundum Ecclesiæ perniciosum. Et hoc incommodum fere eodem modo sequitur, etiamsi id asserat de hæresi externa per accidens occulta, et applicari potest ad Episcopos, et ad alios pastores, et judices Ecclesiæ. Unde etiam repugnat illa doctrina antiquæ Ecclesiæ consuetudini, quæ Episcopos hæreticos retractantes hæresim, aliquando in suis muneribus et dignitatibus recipiebat sine nova episcopatus concessione, ut ex Conciliis Nicæno et Chalcedonensi colligitur, et ex cap. *Convenientibus*, cum aliis, 1, quæst. 7; ergo signum est, ex vi solius hæresis non amitti episcopatum, vel jurisdictionem ejus. Neque obstat fundamentum contrariæ sententiæ, quia, licet hæreticus sit indignus jurisdictione, potest in illa tolerari propter justam causam; neque est incapax illius, quia et sufficit character, et Deus operari potest per membra præcisa et separata, præsertim quia hæreticus semper manet sub jurisdictione Ecclesiæ, et ita etiam durat capax illius.

15. *Statuitur vera sententia.—Soto et Azor animadvertuntur.* — Dicendum ergo est hæreticum privari hac jurisdictione per Ecclesiam, hanc pœnam imponentem. Non invenitur autem jus in quo hæc pœna specialiter, et ut ab aliis distincta, ipso jure imponatur; et ideo relinquitur solum imponi, ut est inclusa in excommunicatione. Et ita locutus est D. Thomas, et alii auctores proxime citati, atque etiam Soto et Azor prius allegati; nec isti duo non considerarunt D. Thomam esse locutum secundum jus antiquum; et ideo dixerunt etiam nunc privari hæreticum jurisdictione, etiamsi sit per accidens occultus. Hoc autem nunc subsistere non potest, juxta supra dicta, propter Extravagantem *Ad evitanda;* et ideo dicendum est hæreticum quoad se (ut ita dicam) statim privari jurisdictione, etiamsi per accidens occultus sit, quia non potest licite illa uti; quoad alios vero non privari, sed tolerari in illa, donec per sententiam declaretur, ut recte dixit Sylvest., verb. *Hæresis*, num. 16, quia absolutio data ab hujusmodi hæretico, per se loquendo, valida est, sicut data a quolibet alio excommunicato non denuntiato. Idemque est de qualibet alia sententia, ut ex materia de excommunicatione constat.

16. *De pœna privationis beneficiorum.—An sit ipso jure lata an ferenda.* — Quinta pœna est privatio beneficiorum ecclesiasticorum, quæ fere eodem modo ac præcedens declaranda est. Nam imprimis est certum nec latam esse, nec sequi ex vi solius juris divini, ut probant supra adducta cum proportione applicata. Nam si pontificatus vel episcopatus non amittuntur hoc modo, ex vi solius divini juris, cur amittentur inferiora beneficia? Deinde est certum hanc pœnam esse impositam jure ecclesiastico, quod statim afferemus. Dubitant autem auctores, an sit hæc pœna ipso jure lata, ita ut hæreticus externus, quantumvis occultus, statim amittat beneficium; an tantum sit pœna ferenda, ita ut non perdat quis beneficium, donec per sententiam illo privetur. Possunt autem in beneficio duo distingui, scilicet, spirituale jus, et temporale annexum, quod in fructibus et emolumentis consistit. Hæc ergo pœna principaliter versatur circa primum, nam juxta illud judicandum est de reliquo; accessorium enim sequitur principale.

17. *Prima sententia.* — Est ergo prima sententia, quæ affirmat hæreticum externum, ipso jure, et ante omnem sententiam latam, et licet occultus per accidens sit, privari statim omnibus beneficiis ecclesiasticis. Ita tenet Bern. Diaz, in Pract. criminal., cap. 114, et refert multos, quorum opinionem magis probat Covar., lib. 2 Variar., capite octavo, numero 4, et eadem supponit in c. *Alma mater*, 1 parte, cap. 2, num. 9, quatenus dicit beneficium hominis hæretici posse impetrari et conferri ante sententiam contra illum latam. Et idem confirmari videtur ex quodam Motu proprio

Pii V, relato in Directorio Inquisitorum, circa finem, in quo reservat Sedi Apostolicæ beneficia hominis hæretici a die commissi criminis; ergo signum est ex tunc vacare. Ita colligit ex illo Motu proprio Penna, defendens acriter hanc sententiam in Director., 3 p., comment. 162, ubi etiam affert doctrinam Locati, in fine operis judicialis, dicentis cautum esse ut resignationes beneficiorum ab hæretico factæ non valeant a die commissi criminis, quia beneficium jam vacat; ergo signum est ipso facto amitti. Idem tenet Navar., cons. 19 de Hæret., et Sancius, referens plurimos, dicto lib. 2, cap. 26, n. 6; et idem tenui in tomo 5, disput. 43, sect. 1, num. 4; et novissime citatis aliis, Garcia, de Benef., part. 11, c. 10, num. 60; Farin., de Hæresi, quæst. 189, a num. 69; et in favorem hujus sententiæ tria jura allegantur, scilicet, cap. *Quo jure*, distinct. 8, cap. *Ad abolendam*, § 1, de Hæret., ibi, *Spoliatus beneficiis*, quod verbum executionem significat, et cap. *Ut Commissi*, de Hæret., in 6.

18. *Secunda sententia contraria præcedenti. — Fundamentum primum. — Confirmatur.* — Nihilominus contrariam sententiam, scilicet, hanc partem non incurri ipso jure, donec per judicem imponatur, defendit Castro, lib. 2, de Punit. hæret., cap. 9, et sequitur Siman., titulo 46, num. 71 et 72; et Ludov. Gomez, in Regul. de annali possessor., quæst. 52; Vasquez, 1. 2, disput. 172, cap. 2, num. 11; Henriq., lib. 13 de Excomm., cap. 56, num. 2. Fundamentum est, quia imprimis beneficia non amittuntur, amissa fide, quasi per necessariam sequelam ex vi juris divini, ut a fortiori probant dicta in præcedenti puncto. Deinde quia in jure canonico non inveniuntur verba, quæ satis significent illam pœnam per ipsam legem executioni mandari ipso facto. Quod breviter ostendo discurrendo per allegata jura. Nam imprimis dictum cap. *Quo jure*, solum est quædam sententia Augustini, et non fert legem ecclesiasticam, sed refert imperatoriam, quæ de spirituali pœna nihil poterat statuere, et præterea verba sunt: *Nihil nomine Ecclesiæ audeat possidere*, quæ non possunt verificari, nisi post sententiam latam, ut patebit; neque etiam in rigore aliud requirunt. Secundum vero, cap. *Ad abolendam*, induci potest in contrarium, nam prius dictum fuerat hæreticum clericum esse degradandum, et postea additur: *Beneficiis spoliatum esse tradendum*, etc.; ergo potius significatur spoliari beneficiis per factum hominis, quam per legem ipsam. In tertio vero, cap. *Ut commissi*, verba sunt: *Privandi, vel privatos nunciandi beneficiis ecclesiasticis*, quod ita ab aliquibus exponitur, ut particula vel expositive sumatur, ut sensus sit, privandi, id est, privatos denuntiandi. Ita Penna cum aliis; Covarruvias autem exponit per partitionem accommodam, id est, quod hæretici declarentur privati; complices autem hæreticorum privandi sint. Sed utraque expositio videtur voluntaria, et rigorosa, in materia pœnali. Unde videtur facilius dici posse Pontificem sub disjunctione fuisse locutum, quia noluit modum determinare, in quo sensu ille textus potius favet huic sententiæ. Neque enim motus Pii V recte inducitur, quia ibi solum refertur beneficium vacans propter hæresim; quando autem vel quomodo vacare incipiat, non declaratur. Ac denique quod resignatio sit nulla a die commissi criminis, nullo jure declaratur. Ex quibus concluditur argumentum, quia pœna non incurritur ipso jure nisi ita sit jure expressum; sed in ista hoc non invenitur: ergo. Accedit, quod in capite *Excommunicamus*, 1, § *Credentes*, de Hæret., dicitur, *credentes*, etc., *esse deponendos, seu beneficiis privandos*, quæ verba solent de complicibus explicari; at vero credentes etiam hæretici sunt, ut supra tetigi et infra latius dicendum est.

19. *Decisio auctoris per duo pronuntiata. — Primum pronuntiatum.* — In hoc puncto existimo posse dictas sententias aliquo modo conciliari, ita ut prior moderanda sit, ut non procedat de perfecta amissione beneficii, etiam quoad proprietatem, ut sic dicam; secunda vero extendenda sit, vel ita interpretanda, ut non neget aliquo modo amitti beneficium, vel potius quasi confiscari ipso facto, et ante omnem sententiam. Ad quod explicandum, dico imprimis hæreticum, ante latam sententiam, non teneri ad dimittendum beneficium, neque se spoliandum. Unde si nunquam denuntietur, et secreto resipiscat, tuta conscientia potest illud retinere, nulla collatione nova, vel prioris confirmatione postulata. Ita docent multi etiam ex auctoribus primæ sententiæ, ut Salzedo, in Scholio ad Bernardum Diaz, et Sancius, qui plures alios allegat. Et hoc ad minimum convincunt fundamenta secundæ sententiæ. Et ex hoc optime colligitur non fuisse amisssum beneficium, quoad proprietatem, ipso facto, alias non posset juste retineri, præsertim perpetuo, sine nova collatione. Et hinc etiam sequitur tuta conscientia retinere hæreticum

fructus talis beneficii, quamdiu sententia contra ipsum non profertur, si alioquin suo muneri satisfacit, quia est vere dominus beneficii.

20. *Secundum pronuntiatum.* — Secundo, dicendum est ante omnem sententiam amitti aliquod jus circa beneficium ipsum, seu quasi infirmatur prior titulus, aut veluti confiscatur. In hoc sensu vera est prima sententia, et maxime ostenditur ex illo effectu, quod beneficium impetrari potest a die commissi criminis, et resignatio ab illo facta ab eodem tempore invalidari; nam, licet de hoc effectu non constet proprio et speciali jure, satis est quod usu et stylo curiæ probetur; et mea sententia comprehendi potest in cap. *Cum secundum leges,* de Hæret., in 6. Ex quo etiam constat omnes fructus ex tali beneficio perceptos, ab eodem die esse confiscatos; et ideo hanc vocavi quasi confiscationem beneficii, quæ ex dicendis de propria aliorum bonorum confiscatione magis elucidabitur. Advertendum hic est collationem novi beneficii factam hæretico ipso jure esse nullam, ita ut nec post conversionem possit illud retinere absque nova concessione, ut constat ex cap. 2, § *de Hæreticis,* in sexto, et Doctoribus quos refert et sequitur Sanchez, citato cap. 26, num. 4; et Garcia, part. 11, cap. 10, num. 72 et 80; et Azor, tom. 1 Instit. moral., lib. 8, c. 13, quæst. 8.

DISPUTATIO XXII.

DE TEMPORALI PŒNA HÆRETICORUM, QUÆ FIT PER CONFISCATIONEM TEMPORALIUM BONORUM.

Post spirituales pœnas, dicendum sequitur de temporalibus, quæ bonis etiam temporalibus privant; in quo ordine solent distingui tria genera bonorum, scilicet, vitæ seu corporis, famæ et fortunæ. De infamia, quæ opponitur secundo generi bonorum, dictum jam est propter rationem superius tactam. Pœnas autem privantes bonis primi generis nos corporales vocamus, de quibus disputatione sequenti dicturi sumus. Hic ergo solum agimus de pœnis, quæ privant bonis fortunæ, seu externis, et has vocamus speciali modo temporales, omnesque sub confiscatione bonorum comprehenduntur, quia in illo genere nulla major pœna esse potest, et in illa tanquam partes in toto reliquæ omnes continentur. Hæc igitur confiscatio a nobis declaranda est, quantum Theologis utile fuerit, et brevitas temporum permiserit: nam quæ juristæ de illa tradunt, fere infinita sunt.

SECTIO I.

Utrum confiscatio bonorum sit pœna ipso jure hæreticis imposita, et quæ ab illis ipso facto, et ante omnem sententiam incurratur?

1. *Confiscatio et fiscus quid?* — Primum omnium necessarium est vocem exponere; et imprimis quoniam *confiscatio* dicit habitudinem ad fiscum, sciendum est ex Augustino, Ps. 146, in fine, et Isidoro, lib. 20 Etymolog., c. 9, *fiscum* significare saccum publicum, in quo pecuniæ publicæ reponuntur, id est, ærarium, seu thesaurum bonorum, seu jurium regalium. Unde lege secunda, in principio, ff. Ne quid in loco publico, bona propria principis res fiscales dicuntur. Et secundum communem usum solus rex vel princeps supremus dicitur habere *fiscum.* Et claritatis gratia possumus distinguere duplicem *fiscum,* scilicet *civilem,* qualis est regius, et *ecclesiasticum,* qualem habet Pontifex, et suo modo possunt habere Episcopi, vel particulares Ecclesiæ. Hinc ergo *confiscatio bonorum* dicitur quædam specialis applicatio bonorum delinquentis *ad fiscum,* per quam fit ut et talia bona sint specialiter obligata *fisco,* et *fiscus* ipse aliquod jus ad talia bona acquirat. Et hoc modo, in lege *Procuratores,* ff. de Jure fisci, talia bona dicuntur devoluta ad fiscum, et in leg. *Quisquis,* C. ad Legem Juliam majestatis, dicuntur addita fisco. Et hæc sufficiunt ad explicationem vocis; nam res ipsa explicando effectus confiscationis declaranda est.

2. *Prima assertio pro prima parte tituli.*— Hoc supposito, dicimus primo, propter delictum hæresis utroque jure impositam esse pœnam confiscationis omnium bonorum personæ sic delinquentis. Ita jure civili cautum est in lege *Manichæos,* cum duabus sequentibus; et Authent. *Gazaros,* c. de Hæret., et l. *Quisquis,* et leg. ult., c. ad legem Juliam majestatis, et in leg. ult., c de Bonorum præscriptionibus. In jure autem canonico est celebris textus in cap. *Cum secundum leges,* de Hæret., in 6, ubi Gloss. et Doctores, et omnes qui de hæreticis scribunt. Et ratio redditur, tam in illo textu, quam in aliis, quia leges humanæ puniunt crimen læsæ majestatis humanæ, imo interdum etiam minora crimina, confis-

catione bonorum; ergo multo magis crimen læsæ majestatis divinæ, quod per hæresim committitur, tali pœna puniendum est. Secunda ratio esse potest, quia hæ pœnæ infliguntur, ut timore illarum homines a delictis abstineant; maxime autem solent homines timere privari bonis omnibus, et ideo talis pœna aptissima est ad homines coercendos. Tertia item ratio addi solet, quia hæretici fiunt sæpe hostes Ecclesiæ et fidelium, et ideo, ut debilitentur vires eorum contra Ecclesiam, privantur bonis temporalibus, quibus homines ad persequendos hostes maxime juvari solent.

3. *Objectio contra proxime resoluta, circa quam videri potest late Farin., de Hær., q. 291, toto parag. 1. — Solvitur.* — Sed objici potest : nam hinc sequitur ut filii innocentes propter peccatum patris puniantur; quod videtur esse contra naturalem æquitatem, quæ jubet ut pœnæ ferantur in auctores delictorum, et non ultra progrediantur, leg. *Sancimus*, cod. de Pœnis. Et sequela patet, quia si parentes omnibus bonis priventur, necesse est ut filii eisdem careant, et paupertate affligantur. Maxime vero videtur hoc pietati repugnare, quando filii sunt catholici; nam plus eis favere debet propria fides quam paterna perfidia. Ad objectionem respondetur primo, bona quæ confiscantur, non esse filiorum, sed parentis; nam si aliqua sunt propria filiorum, illa non confiscantur sine proprio peccato ipsorum, ut infra dicetur; pater autem suis bonis privatur propter suum delictum. Quod autem inde consequenter sequatur filiorum egestas, non est considerandum, quia non propterea filius per se punitur, seu in se, sed per accidens, seu in alio. Addimus vero secundo, interdum ex intentione et verbis legis, pœnam in his temporalibus bonis, vel etiam in infamia directe extendi ad filios propter peccatum patris, quod non est contra æquitatem, sed ad bonum commune necessarium, ut tradit Innocentius III, in capite *Vergentis*, et habetur etiam in lege *Quisquis*, § primo, cod. ad Legem Juliam majestatis. Et ratio est, primo, quia filius est quædam res patris, et ideo pater in filio tanquam in re sua puniri potest. Secundo, quia hoc modo multum augetur pœna ipsorum parentum, propter amorem filiorum, et ita fit ut magis delinquere timeant. Tertio, quia propter atrocitatem delicti, et propter exemplum aliorum, et propter memoriam parentum, quæ in filiis manet, ita sæpe necessarium est. De qua videri possunt quæ late tradit Siman., tit. 29. Ad alteram vero partem, de filiis catholicis, olim in legibus Codicis addebatur illa limitatio, quod filii catholici suis legitimis non privarentur, quæ probata etiam fuit in concilio Toletano IV, capite 60, et habetur in capit. *Judæi*, 1, quæstione 4; postea vero jure novo canonico, 1, quæst. 4, ablata est limitatio propter rationes tactas, et habetur in dicto c. *Vergentis*, de Heret., et magis in epistola originali Innocentii III explicatur.

4. *Secunda assertio. — Sot. et Navar. non repugnant assertioni. — Probatur ex jure. — Fundatur ratione.* — Dico secundo hanc pœnam confiscationis bonorum latam esse ipso jure, et ita incurri ipso facto ante omnem sententiam, etiam criminis declaratoriam. Contra hanc assertionem referri solent Soto, lib. 1, de Justit., quæst. 6; et Navarr., capit. 23, num. 66, in Summa, et quidam alii, ut videre licet in Sancio, dicto libro secundo, capite octavo; sed oportet advertere aliud esse loqui de privatione bonorum, aliud de confiscatione; hæc enim duo valde distincta sunt, ut ex declaratione vocis supra data intelligi potest, et sequentibus sectionibus evidentius fiet. Dicti ergo auctores de privatione bonorum loquuntur, de qua postea dicemus, et ita non contradicunt assertioni positæ, quæ communis, et certissima est; et de illa videri possunt Vasq. 1. 2, disputatione 170, num. 9; et Sancius supra, et capite 26; Siman., tit. 9, num. 189 et sequent. ; Anton. Gomez, 3 tom. Opusc., in ult.; et Bursatus, cons. 292, in tertio volumine, ubi, num. 10, ait sententiam judicis non facere confiscationem, sed declarare ac denuntiare jam factam; et quamvis in jure civili antiquo hæc assertio non esset in hoc peccato expresse declarata, sufficere poterat, quod in crimine læsæ majestatis humanæ ita esset imposita; nam postea facta est in hoc æquiparatio in peccato hæresis. Verumtamen etiam in illo ita declaratur hæc pœna in dicta Authent. *Gazaros*, cod. de Hæret., et in dicto cap. *Cum secundum leges*, additur particula *ipso jure*, et declaratur, quod ante sententiam non fiat executio, in quo aperte supponitur ante sententiam fieri confiscationem, et ita in quadam lege Hispaniæ, lib. 8 Novæ recompilationis, titulo 21, l. 1, expresse additur particula : *Ante sententiam declaratoriam*. Ratio vero in gravitate criminis fundatur.

5. *Confirmatur.* — Præterea declaratur et confirmatur assertio ex duobus effectibus,

quos hæc lex pœnalis habet ante sententiam circa hæreticum, quos facere non posset, nisi ipso facto illius bona essent confiscata. Primus effectus est, quia a die commissi criminis manent bona hæretici ita obligata fisco, ut omnes alienationes ab illo die factæ in præjudicium fisci, postea per sententiam rescindantur, quod fieri non posset, nisi fiscus ab illo die aliquod jus in talia bona acquisivisset. De hoc autem effectu concors est sententia omnium scribentium in hac materia, et super dictum cap. *Cum secundum leges*. Nam, licet in illo textu iste effectus non declaretur expresse, tamen fit æquiparatio hujus confiscationis cum illa, quæ fit propter crimen læsæ majestatis humanæ, in qua hic effectus expresse declaratur in lege ult., c. ad legem Juliam majestatis. Et de hoc effectu plura videri possunt in Siman., tit. 9, num 21; Sancio, dicto l. 2, c. 14, et in aliis quos ipsi allegant.

6. *Progreditur confirmatio.* — Secundus effectus est, quia, secundum communem regulam juris, hæres defuncti non potest propter delictum defuncti conveniri, neque in judicium vocari propter bona defuncti, nisi illo vivente inchoata fuisset lis et contestata, ut habetur in leg. *Ex judiciorum*, ff. de Accusatione, et sumitur ex leg. 1, cod. Ex delictis defunctorum. At vero in delicto hæresis, quamvis hæreticus in vita sua non fuerit denuntiatus, nec mota fuerit contra eum lis, nihilominus, si post mortem denuntietur, ut fieri potest et debet, et per sententiam declaretur, consequenter etiam conveniuntur hæredes, et bonis etiam jam possessis privantur, ut habetur in capite *Accusatus*, paragr. *In eo*, de Hæret., in sexto, et sumitur ex capite *A nobis*, secundo, in ultimis verbis de Sent. excomm.; ergo signum est illa bona hæretici non transivisse ad hæredes, nisi cum onere, et reali obligatione quam ad fiscum habuerunt a die criminis; nam propter debitum reale conveniri possunt hæredes loco defuncti. Et ita in dicta leg. *Ex judiciorum* excipitur ab illa regula crimen læsæ majestatis humanæ propter confiscationem bonorum, quæ ratione illius fit ipso facto, in quo æquiparatur illi crimen hæresis, ut sæpe dictum est. Et de hoc effectu videri possunt Ant. Gomez, in dicto tom. 3 Variar., cap. ultim.; et Siman., tit. 9, num. 189; et Vasq. 1. 2, disput. 170, num. 9.

7. *Primum corollarium ex dictis.* — Atque ex his sequitur primo, hanc pœnam confiscationis bonorum incurri statim per hæresim occultam, quod aliqui extendunt etiam ad mentalem, seu per se occultam; sed est improbabilis sententia, sufficienterque improbata ex dictis disputatione præcedenti; quia multo minus potest aliquis puniri pœnis externis et temporalibus propter mentale delictum, quam spiritualibus pœnis. Intelligitur ergo illatio de hæresi per accidens occulta, et ita est communis sententia, quam tradunt in capite ultimo de Hæret., Panormitan., n. 1; et Felin., numero 6; Navarr., in Summa, capite 27, numero 56; Corduba, in Quæstionar., libro primo, quæstione 36; Sancius, referens plures alios, dicto libro 2, capite 8, in principio. Et probatur clare ex capite 2, § *Si post mortem*, de Præscriptione, in sexto. Et ratio est manifesta ex dictis, quia hæc pœna non fit per sententiam hominis, neque illam expectat, sed fit immediate per ipsam legem, quæ semper loquitur, et operari potest; ergo, eo ipso quod fit delictum, lex efficit pœnam. Et præterea ex dictis effectibus id evidenter convincitur. Unde improbabilis est sententia, quam Sanc. supra, num. 6, refert ex Cantera, in Quæstionibus crimin., tit. de Quæstionibus tangentibus punitionem, c. 1, num. 18; et Farin., de Hæresi, quæst. 190, numero 23, limit. 2, qui dixit, quando hæresis externa est ita occulta ut probari non possit, non manere bona confiscata. Hoc enim nullo fundamento dici potuit, quia nec jure fulcitur, nec ratione; imo, supposito jure a nobis explicato, est omnino contra rationem, quia ut hæc pœna incurratur, non est necesse ut delictum probetur, quia non est necessarium judicium, neque efficacia legis pendet ex probatione; ergo neque necessarium est ut delictum factum sit coram testibus, per quos probari possit; quia, ut supra diximus, quando hæc impotentia est tantum per accidens, non impedit efficaciam legis.

8. *Secundum corollarium bipartitum.* — *De priori parte.* — Secundo, infertur ex dictis hanc confiscationem fieri in illo puncto, seu momento, in quo externa manifestatio internæ hæresis consummatur; quia neque antea fieri potest, cum nondum sit delictum sufficienter commissum, neque est cur differatur, ut jam probatum est. Circa priorem vero partem, addunt aliqui juristæ quamdam limitationem; dicunt enim aliquando rescindi alienationes bonorum factas ante delictum commissum, quando per fraudem factæ præsumuntur; ex quo aperte sequitur etiam confiscationem esse factam ante commissum delictum, quia non potest rescindi alienatio,

nisi propter confiscationem. Verumtamen licet in aliis delictis externis, ut in crimine læsæ majestatis humanæ, hoc fortasse locum habeat, in hæresi nullo modo potest locum habere, quia nunquam pœna hæc incurritur, donec delictum sit exterius, vel consummatum, vel ita attentatum, ut mens et deliberatio delinquentis sufficienter manifestata sit. Ut, verbi gratia, in crimine læsæ majestatis humanæ, ad incurrendam hanc pœnam, necessarium erit ut aliquis saltem manifestaverit voluntatem et deliberationem occidendi principem, quamvis nondum illam executioni mandaverit, in qua delictum illud consummatur. At vero peccatum hæresis per solam mentis manifestationem sufficienter consummatur, et ante consummationem talis delicti confiscatio locum non habet.

9. *De posteriori, dubium est an confiscatio extendatur etiam ad bona acquisita post commissam hæresim.—Prima opinio in hoc dubio.—Ejus fundamentum.— Confirmatur.*— Circa alteram vero partem, grave dubium occurrit, videlicet, an confiscatio facta pro eo momento in quo delictum committitur, in eodem finiatur, vel continuetur, seu pro aliquo tempore duret; quod est quærere an confiscentur tantum ea bona quæ tunc habet qui delinquit, vel etiam quæ postea acquirit, quod alias interrogari solet, an confiscentur etiam bona futura; quod intelligi potest vel de tempore usque ad sententiam datam, vel etiam post sententiam. In quo quatuor invenio opiniones. Prima est, confiscationem solum fieri eo tempore quo commissum est delictum, et statim cessare, et consequenter omnia bona postea acquisita non confiscari. Ita videtur sentire Matienço, in lib. 5 Recompilat., tit. 4, lib. 3, num. 6, referens alios. Fundamentum est, quia delinquens ita punitur postea per sententiam, sicut puniretur si sententia esset lata eo tempore quo deliquit, ut dicitur in l. 1, ff. de Pœnis; sed si hæreticus puniretur in eodem tempore in quo deliquit, solum privaretur illis bonis quæ tunc haberet : ergo illa tantum confiscantur, et statim finitur confiscatio, neque ad alia bona extenditur, quæ postea acquiruntur. Et confirmatur, quia pœnæ restringendæ sunt, et non extendendæ; nullum autem est jus quod declaret extendi confiscationem ad bona postea acquirenda, vel quod reddat hæreticum inhabilem ad acquirendum plene et perfecte alia bona; ergo confiscatio tantum illo tempore fit.

10. *Secunda opinio extrema contraria, bimembris.*— Secunda sententia extreme contraria est, durare confiscationem non solum usque ad sententiam, sed post illam. De priori parte statim dicam; posteriorem autem tradit Emmanuel Suarez, in Scholio ad Antonium Gomez, lib. 3 Variar., cap. ult., ubi alios juristas refert; declarat autem circa bona acquisita post sententiam, acquirere hæreticum emendatum et absolutum, proprietatem et usum suorum bonorum, manere tamen confiscata quoad hoc ut non possit de illis testari, sed in eis fiscum succedat; et fundatur in aliquibus legibus disponentibus, ut qui propter delictum omnibus bonis privatur, testari non possit, l. secunda, cod. de Bonis proscriptorum, cum similibus; sed hæreticus privatur omnibus bonis propter hæresim; ergo, licet tempore mortis habeat aliqua bona, non poterit de illis testari; ergo in illis fiscus succedet; ergo saltem quoad effectum durat seu extenditur confiscatio.

11. *Tertia opinio communior, et bipartita.*— Tertia sententia est durare confiscationem usque ad sententiam, et consequenter bona acquisita toto illo tempore manere confiscata; secus vero esse de bonis post sententiam acquisitis. Hæc est communior sententia, quam tenet Julius Clar., libro quinto, § *Hæresis*, num. 19, et § ultim., quæst. 78, num. 212; et Siman., tit. 9, num. 61; Azor, tomo 1, lib. 5, capite 7, quæst. 8; Vasquez, 1. 2, disp. 169, num. 8; Farin., de Hæresi, quæst. 190, num. 25. Fundamentum prioris partis est, quia leges statuunt ut ille, cujus bona confiscantur, privetur omnibus bonis quæ habet, quando damnatur, l. *Ejus qui*, § 1, ff. de Testam.; dicitur autem quis damnari, quando contra illum sententia profertur; nam hæc condemnatio proponitur ut distincta a confiscatione, et ita textus ille sine dubio loquitur de damnatione, quæ fit per hominem, non per legem; ergo confiscatio extenditur ad omnia bona usque ad sententiam. Et ita etiam colligitur ex quadam lege Hispaniæ, libro 5 Recompilat., tit. 9, l. 10, et statim hæc pars amplius confirmabitur simul cum secunda.

12. *Quarta opinio.* — Est vero quarta sententia, quæ hanc limitat quoad priorem prædictam partem, adhibita distinctione; nam si hæreticus in hæresi permanet usque ad sententiam, tunc procedet dicta opinio; si vero aliquo tempore ante sententiam resipiscat, et ex animo ad fidem catholicam redeat, ait hæc opinio confiscationem durare usque ad tempus conversionis, quia toto illo tempore est

hæreticus, et ideo continue confiscantur bona quæ in illo tempore acquirit. Postquam vero factus est Catholicus, cessat, inquiunt, confiscatio, et plene ac libere possidet bona quæ tunc acquirit, quia jam non delinquit, et quia pro eo tempore maxime procedit fundamentum primæ sententiæ, quia jam est sententia lata per legem ipsam, et ideo solum fertur juxta conditionem delinquentis, eo tempore quo delinquit. Et hanc opinionem tenet Sanch., libro 2, cap. 14, num. 10, qui alios plures refert, et præsertim videtur idem sentire Tello Fernandez, in leges Tauri, l. 4, n. 48; et Guttier., l. 2 Practicar. quæst., q. 39, num. 6; et Salcedo, ad Practicam Bernard. Lucensis, c. 86.

13. *Primum pronuntiatum circa hoc dubium probatur ex jure.* — In hac re, incipiendo ab his quæ certiora sunt, dico primo : postquam lata est sententia, et hæreticus est emendatus, et absolutus ab Ecclesia, nulla est confiscatio bonorum quæ postea acquirit, sed tunc saltem omnino finitur. Hæc est communissima sententia, quæ vix potest in dubium trahi; quia de confiscatione in genere est expressa in jure, l. *Si mandavero*, § *Is cui*, ff. Mandati, ubi dicitur, publicatis bonis, quicquid postea acquiritur, non sequitur fiscum; et idem sequitur ex cap. *Felicis*, vers. *Verum cum talis*, de Pœnis, in sexto, ibi : *De postmodum acquisitis repetitio non negetur ;* ergo idem dicendum est in peccato hæresis. Probatur consequentia; tum quia nihil speciale disponunt jura de confiscatione hæretici quoad hanc partem; tum etiam quia nullum est jus quod imponat hanc pœnam hæretico, ut testari non possit, etiamsi jam punitus fuerit per Ecclesiam, et absolutus, saltem quoad ea bona quæ post sententiam acquisita fuerunt; non sunt autem multiplicandæ pœnæ sine expresso jure; ergo sicut illa bona acquisita post sententiam libere possidentur quoad alios usus vel alienationes, ita etiam quoad disponendum de illis per testamentum ; ergo nullam confiscationem incurrunt. Et ita docuit expresse Anton. Gomez, in dicto cap. ult., allegando alios, et id pro constanti ponit Sancius supra, referens plures.

14. *Secundum pronuntiatum. — Triplex corollarium ex nunc dictis.* — Dico secundo : confiscatio bonorum non finitur statim ac homo cessat ab actuali peccato hæresis, propter quod bona confiscantur; sed ad minimum durat quandiu hæresis, saltem animo, non retractatur. Probatur, quia qui semel incidit in hæresim, quandiu in illa permanet, virtualiter credit eumdem errorem, et vult extra Ecclesiam perseverare ; ergo semper est quasi in eodem peccato ; ergo semper etiam subjectus est eidem confiscationi. Dices, quamvis permaneat in habituali peccato, fieri tamen posse ut iterum non committat actuale peccatum hæresis. Respondeo imprimis de se semper perseverare in statu actualis peccati, quia semper et continue tenetur statim ad Ecclesiam redire ; et ideo accidentarium esse, quod propter inadvertentiam a novo peccato actuali excusetur. Deinde lex absolute confiscat bona hæretici ; ille autem hæreticus est, etiam quando actualiter de hæresi non cogitat. Ac denique probabile est ita confiscari bona hæretici, ut ipsa persona, quandiu in hæresi manet, sit incapax ad acquirendum bona, quæ non sint, eo ipso, fisco obligata. Unde a fortiori infertur, improbabile esse, quod quidam dixerunt, per pœnitentiam de hæresi auferri confiscationem etiam de bonis ante hæresim acquisitis ; quia pœnitentia apud Deum non liberat hominem a pœnis Ecclesiæ, ut supra dictum est, et notat Sancius supra, numero 13. Unde sequitur secundo, si quis post primum lapsum in hæresim, coram Deo resipiscat, et iterum redeat ad hæresim, eo ipso confiscari denuo bona, etiam post priorem resipiscentiam acquisita. Ac tandem sequitur eum, qui in statu hæresis reperitur, eo tempore quo ad judicium Ecclesiæ trahitur, habere omnia bona confiscata quæ tunc possidet, etiamsi sæpius antea pœnitentiam egisset, quia per ultimum actum hæresis omnia præcedentia sunt revocata, etiamsi daremus, bona acquisita eo tempore, quo in statu pœnitentiæ perseverabat, non fuisse statim confiscata.

15. *Tertium pronuntiatum.* — Dico tamen tertio probabilius esse confiscationem durare usque ad tempus latæ sententiæ, et omnia bona usque ad illud acquisita esse publicanda, saltem in *foro Ecclesiæ*. Probatur primo, quia hæc est communior sententia, et favorabilior fidei. Secundo, quia dictum caput *Cum secundum leges*, absolute et indistincte confiscat bona hæretici, et dat facultatem fisco occupandi omnia illa post sententiam ; ergo ita fieri potest, et (ut existimo) consuetudo ita interpretatur legem. Tertio, est optima ratio, quia, quandiu hæreticus non redit ad Ecclesiam in foro ejus, ita ut ab illa absolvatur eique reconcilietur, semper præsumitur, et judicatur ut hæreticus, juxta regulam juris, quod

semel malus, semper præsumitur malus, quod specialiter de hæretico dixit Felin., in capit. *Scribam*, de Præsumptione, numero tertio, in fine, *nisi contrarium*, inquit, *probetur*. Quod certe de hæretico apud Ecclesiam probari non potest, quia, licet aliquis actus exterioris conversionis probari possit, non tamen quod ex corde fuerit factus; imo potest præsumi quod fiat ad vitandam pœnam confiscationis. Et ideo oportet, ut talis conversio fiat *in foro Ecclesiæ*, et modo per illam præscripto. Dico autem *in foro Ecclesiæ*; quia in foro conscientiæ posset fortasse, qui ex corde convertitur, conformari quartæ opinioni, quæ probabilis est. Et per hæc satisfactum est fundamentis aliarum opinionum. Solum circa illa jura, quæ secunda opinio afferebat, *quod hæreticus testari non potest*, advertendum est intelligenda esse vel de bonis confiscatis, ut supra dicit Guttier., l. *Is cui*, ff. de Testam., vel certe intelligenda esse de hæretico Ecclesiæ non reconciliato, nam reconciliatus jam nullo modo hæreticus est.

16. *Hæretici bona cui fisco cedant, Ecclesiæne, an regis?* — Ultimo interrogari potest cui fisco applicanda sint illa bona; nam cap. *Cum secundum leges* indistincte loquitur, et potius significat fisco sæculari applicanda, ut notat Glossa, in Clement. 2, de Hæret., verb. *Ecclesiæ*. At in capit. *Excommunicamus*, primo, paragr. *Damnati*, et capit. *Vergentis*, de Hæret., bona clericorum applicantur Ecclesiæ, laicorum autem fisco regio. Tamen postea aliæ distributiones per varias Bullas pontificias factæ sunt, et in diversis provinciis variæ sunt consuetudines, quæ licite servari possunt, ut videri potest in Covarr., libro 2 Variar., capite nono, numero 12 et 14; Penna, 3 part. Directorii, commentar. 15; Jul. Clar., libro quinto, verbo *Hæresis*, num. 12; Farin., de Hæresi, quæst. 190, a num. 154, usque ad 192, et aliis, quos ipsi allegant.

SECTIO II.

Utrum hæreticus ipso facto amittat jus possidendi bona sua, ideoque ante sententiam teneatur in conscientia illa fisco tradere.

1. *Prima opinio affirmans. — Primum argumentum. — Secundum. — Tertium.* — Supponimus non posse fiscum ante sententiam auferre bona ab hæretico; ita enim expresse prohibetur in dicto capit. *Cum secundum leges*; et ideo solum tractatur quæstio, an ex parte delinquentis sit obligatio in conscientia illa bona restituendi fisco, quamvis per coactionem non possint ab illo eripi; hæc enim duo distincta sunt, et frequenter separantur. Unde prima opinio affirmat teneri hæreticum externum, quantumvis per accidens occultum, statim se abdicare bonis, et illa tradere fisco. Ita sensit Panormitan., in cap. primo, de Constitut., numer. 11, et ibi Felin., num. 43, quos sequitur Anton. Gomez, libro 3 Variar., cap. 2, num. 5, et late defendit sententiam hanc Castr., libro 2 de Leg. pœnal., cap. 8 et 9; libro 2 de Justa hæret. punition., cap. 6. Fundamentum primum ac præcipuum ejus est, quia hæreticus ipso facto amittit dominium rerum suarum; ergo amittit jus possidendi illas; ergo tenetur statim illas tradere vero domino, id est, fisco, in quem illarum rerum dominium ex vi legis translatum est. Antecedens supponitur ex dicto cap. *Cum secundum leges*, et ex aliis legibus civilibus imponentibus pœnam confiscationis; nam illam explicant per ablationem dominii. Prima vero consequentia videtur clara, quia jus possidendi ex dominio oritur, vel potius est quasi pars ipsius dominii. Unde facile probatur secunda consequentia, quia nemo potest alienam rem juste possidere sine domini voluntate. Secundo argumentatur, quia peccatum hæresis dignum est hac pœna, seu privatione, et lex potuit illam imponere dicto modo, quia nulla repugnantia vel injustitia in eo involvitur; ergo de facto ita imposuit et ita obligat. Probatur consequentia, quia verba legis ostendunt mentem ejus esse privare hæreticum suis bonis, quantum potest. Unde argumentatur tertio, quia alias superflue adderetur in lege illa particula *ipso jure*, seu *ipso facto*, si expectanda esset sententia, ut reus sua bona tradere teneretur, quia ad hoc ipsum obligaretur post sententiam, etiamsi lex verba illa non addidisset.

2. *Secunda opinio affirmans de hæretico noto, et negans de occulto. — Ejus motivum. — Confirmatur.* — Secunda opinio distinguit inter hæresim publicam, et occultam, etiam per accidens, et de hac posteriori negat teneri hæreticum sic occultum bonis se expoliare, et fisco tradere, fortasse ex illa regula sumpta ex Chrysostomo, homil. 31 ad Hebr.: *Non dico tibi, ut te prodas*; nam ille hæreticus sic occultus, tradendo bona sua, se proderet. At vero quando delictum est notum et publicum, affirmat hæc opinio teneri hæ-

reticum etiam ante sententiam tradere bona sua fisco. Ita tenuit Adrianus, quodlib. 6, art. 1, litter. 1, et sequitur Sylvest., verb. *Hæresis*, quæst. 8, et verb. *Assassinus*, quæst. 6, et verb. *Pœna*, quæst. 21; et Angelus, eodem verbo, numero 3. Fundatur specialiter, quia sententia solum requiritur ut delictum sit notum, et tollatur occasio faciendi injustitias; sed hæc ratio cessat quando delictum est publicum; ergo non est cur expectetur sententia. Et confirmatur, nam si fiscus tunc auferret bona ab hæretico ante sententiam, licet fortasse excederet in modo, tamen in re non committeret injustitiam, nec teneretur restituere bona hæretico; ergo signum est ipsum hæreticum non habere jus retinendi bona illa, ac proinde statim ac delictum notorium est, teneri reddere bona fisco.

3. *Tertia opinio vera, negans, et certissima.* — Tertia sententia, et vera, est, hæreticum, quandiu per sententiam non est condemnatus, aut declaratus hæreticus, juste possidere, et uti bonis, nec teneri in conscientia se illis spoliare, aut fisco tradere. Hæc opinio communissima est et securissima, et in praxi servanda. Tenet Cajetan., in Summ., verb. *Pœna*, et 2. 2, quæst. 26, art. 3; Victor., relect. 1 de Indis, num. 8 et sequentibus; Soto, l. 1 de Justit., quæst. 6, art. 6, post quartam conclusionem; Corduba, libro 1 Quæstionar., quæst. 36, opin. 1 et 3; Navar., in Sum., cap. 23, num. 66; Anton. Gomez, sibi contrarius, retractans primam sententiam in eodem l. 3 Variar., cap. ultim.; Penha, in Director., part. 3, commentar. 158, et late respondens argumentis Castri; Siman., tit. 9, a n. 157, et plures alios referendo; Sancius, dicto l. 2 in Decal., c. 22, a n. 6; Farin., de Hæresi, q. 190, n. 23.

4. *Primum fundamentum hujus sententiæ.* — Duo possunt esse præcipua fundamenta hujus sententiæ, quia duo sunt ad obligationem legis necessaria, scilicet, potestas et voluntas legislatoris. Prima ergo ratio sumitur ex defectu potestatis, qua Soto et multi alii utuntur; quia licet lex humana possit reum punire, atque etiam per se inferre illam pœnam, quæ actionem hominis non requirit, tamen quando pœna ad sui executionem postulat actionem hominis, non potest lex humana obligare reum, ut illam in se exequatur; sed hæc pœna privationis omnium bonorum non mandatur executioni sine hominis actione; ergo non potest lex obligare reum, ut illam in se exequatur, quia contra ordinem naturæ est ut aliquis in seipsum agat, præsertim in suum nocumentum. Et confirmatur, quia non potest princeps plus obligare per legem, quam verbo suo; sed non posset princeps privatim mandare alicui, propter personalem cognitionem, quam de illius delicto habet, ut omnia bona sua ipsi tradat; ergo neque per legem potest id præcipere. Hæc tamen ratio, in generali sumpta, non concludit, quia principium quod assumit non est universaliter verum; aliquando enim potest lex humana obligare reum, ut in se per propriam actionem exequatur pœnam, ut in libro 5 de Leg., a cap. 7, dictum est. Nihilominus tamen applicata ad præsentem materiam probabilissima est; quia illud principium saltem habet locum in pœna acerbissima, et ideo non potest obligari reus ut se occidat, vel mutilet, etc., quia leges humanæ esse debent humano etiam modo possibiles, imo et tolerabiles: hæc autem pœna privationis omnium bonorum acerbissima est, et ordinarie secum affert magnam jacturam, etiam in superioribus bonis, vel honoris, famæ, vitæ, vel commoditatis corporalis; ergo, moraliter loquendo, non potest lex humana obligare reum, ut non condemnatus hanc pœnam in se exequatur. Et eadem ratione neque princeps id poterit verbo præcipere ante condemnationem.

5. *Secundum fundamentum omnino efficax* — Secunda ratio evidentius concludens est, quia leges humanæ, per quas hæc pœna imposita est, non declarant talem legislatoris voluntatem; nam leges civiles solum imponunt confiscationem ipso facto; de executione autem, seu actuali privatione bonorum, nihil loquuntur; lex autem canonica in dicto cap. *Cum secundum leges*, quoad confiscationem, non plus disponit quam leges civiles; quoad executionem autem prohibet ne fiat ante sententiam latam; ergo multo minus imponit talem obligationem. Dicent ibi prohibitionem fieri potestatibus, seu judicibus, non tamen ipsi reo. Respondetur satis esse quod illi non præcipiatur, quia ut non oriatur obligatio, præsertim odiosa et pœnalis, satis est quod non præcipiatur. Et ita partem hanc juvant omnia principia juris quod *pœnæ non sunt ampliandæ, neque exacerbandæ, ultra propria et rigorosa verba legis.* Denique usus, qui est optimus interpres legum, hanc partem satis confirmat.

6. *Ad primum argumentum, in num. 1.* — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Ultimo con-

firmatur hæc veritas, respondendo ad fundamenta primæ opinionis; nam pœna quæ non probatur, non est admittenda; illa autem fundamenta nihil probant. Nam primum assumit, quod hæreticus privatur dominio bonorum suorum ipso facto, quod non est simpliciter et omnimode verum, ut in sequenti sectione dicam. Deinde negari potest consequentia; nam licet privaretur dominio, posset illi relinqui administratio et possessio, seu retentio cum usu talium bonorum, et ita sine dubio factum est; ideoque, dato quod hæreticus perdat dominium, nihilominus non retinet bona invito domino, ac proinde non peccat retinendo illa. Ad secundam vero rationem negatur assumptum; jam enim probatum est nec potestatem, nec voluntatem legislatoris concurrere ad talem obligationem imponendam. Tertia item ratio nullius est momenti; nam particula, *ipso facto*, vel *ipso jure*, habet alios effectus confiscationis supra declaratos, et ideo non est superflua, si istum non habeat.

7. *Impugnatur distinctio opinionis secundæ in n. 2. — Ad ipsius motivum ibid. — Ad confirmationem.* — Atque ex his concluditur superfluam esse distinctionem quam adhibet secunda opinio, de hæretico occulto, vel noto, quia hic non agimus de obligatione aliorum, sed de obligatione ipsiusmet hæretici ad tradenda bona sua; nam si ad hanc obligationem sufficit notitia facta extra sententiam juridicam, hæreticus occultus sufficientem notitiam habet sui delicti, etiamsi ab aliis non sciatur; ergo non minus obligabitur in delicto occulto quam in publico, quia ipsi non est occultum, et ita est impertinens aliorum notitia. Si vero major notitia quam facti proprii necessaria est, profecto illa erit necessaria, quam lex præscribit; lex autem postulat notitiam juridicam per sententiam; ergo nulla alia sufficit. Et ita non procedit motivum illius opinionis, quia sententia non propter quamcumque notitiam etiam publicam requiritur, sed etiam propter notitiam juridicam, quæ ad majorem humanam certitudinem, et reipublicæ satisfactionem, et ad vitandas fraudes, per legem postulatur; et ideo conditio a lege posita, proprie et in specie implenda est, ut talis obligatio oriatur. Imo addunt auctores graves relati a Farinac., illo numero vigesimo tertio, inter quos est Sanchez, et Molina, in tam acerba pœna non teneri cum etiam post sententiam in se talem pœnam exequi, sed hoc pertinere ad judicem; ad reum vero solum spectare ut patiatur, et non resistat. De qua re videri possunt quæ dixi libro 5 de Legibus, cap. 10. Unde ad confirmationem respondetur, falsum etiam esse quod sumit; nam etiam fiscus seu ministri ejus non possunt occupare bona hæretici, etiam noti per famam, antequam condemnetur. Nam licet possit custodiam adhibere, ut solet, ne talia bona furtim auferantur, non potest tamen illorum possessionem accipere, nam hoc illi prohibitum est in dicto cap. *Cum secundum leges*; nam quod jure ab alio possidetur, nonnisi per injuriam aufertur, ut dicitur in cap. *In litteris*, de Restitut. spoliator. Et ideo si tales ministri occupent hujusmodi bona, restituenda sunt, et in priori statu constituenda usque ad sententiam, vel donec post sententiam judex executionem fieri præcipiat.

SECTIO III.

Utrum hæreticus etiam per accidens occultus, ipso facto et ante omnem sententiam, bonorum suorum dominium amittat.

1. *Prima sententia affirmans. — Fundamentum.* — Quoniam bonorum possessio et retentio cum usu distincta est a dominio, ideo, licet in præcedenti sectione dictum sit hæreticum juste retinere bona sua, donec condemnetur, nihilominus manet dubium an dominium etiam retineat. In quo prima sententia et valde communis est, hæreticum statim amittere dominium bonorum suorum. Ita tenet Bartol., in l. *Imperator*, ff. de Jure fisci; Abbas et Felin.. in capite ultimo de Hæret.; Antonius Gomez, libro tertio Variar., capite secundo, neque in capite ultimo retractat sententiam quoad hanc partem, sed potius confirmat numero 4. Tenet etiam Gregorius Lopez, in lib. 4, tit. 2, partit. septima, ubi plures allegat. Eamdemque sententiam supponunt Medina, Corduba et Castro, in præcedenti sectione allegati, ac sequuntur communiter moderni Theologi, 2. 2, quæstione 11, art. 2 et 3; Azor, tom. 1, lib. 5, capite 7, quæstione secunda, necnon Farin. de Hæres., quæst. 190, num. 68. Fundamentum unicum est, quia lex humana potest hanc pœnam hoc modo imponere, et valide et juste, si delictum sit illa dignum; et ex verbis legum satis colligitur voluntas imponendi hanc pœnam isto modo; nec dubitari potest quin hoc delictum sit tale; ergo de facto imposita est talis pœna. Major de potestate probatur, primo, quia pœnas pure privativas potest lex

imponere ipso facto, et inferre illas per seipsam, et ante omnem sententiam, ut est certum apud omnes, ac tradidimus libro 5 de Legibus, cap. 8; hæc autem pœna in sola privatione consistit, ut per se patet; ergo. Secundo, quia lex potest interdum conferre dominium per seipsam, ut patet in præscriptione; ergo a fortiori potest auferre. Tertio, ex effectibus, quia lex potest auferre potestatem alienandi vel administrandi, et consequenter potest etiam diminuere jus utendi; ergo eadem ratione potest auferre omnino tale jus, in quo dominium consistit. Minor autem probatur primo ex dicto cap. *Cum secundum leges*, ubi in principio affert Pontifex in exemplum leges civiles, per quas dicit in aliquibus casibus privari reum eo ipso rerum suarum dominio, et infra dicit privari rerum proprietate, quod perinde est, et postea imponit pœnam ad instar illarum legum; ergo eo ipso privat bonis. Accedit, quod postea solum prohibet ne fiscus occupet bona ante sententiam; ergo hæc exceptio indicat solam possessionem concedere, et reliqua omnia, ac proinde etiam dominium auferre. Secundo, hoc magis declarant verba legum civilium in Authent. de Incest. nuptiis, c. 1; dicit enim mox reo rerum suarum casum imminere, ubi Gloss.: *Quia ipso jure dominium perdit*; et expressius in Authent. de Raptis mulieribus, in fine; nam dicit a tempore delicti transferri dominium in fiscum. Idem clarius habetur in l. *Commissa*, ff. de Publican. et vectig., et in l. ult., C. Ad l. Juliam majestatis, et expresse in legibus Hispaniæ, l. 4 proxime citata, et in lib. 8 Novæ recompilat., tit. 23, propter peccatum nefandum similis pœna imponitur.

2. *Secunda sententia negans. — Primum fundamentum.* — Nihilominus est secunda sententia, quæ negat auferri dominium usque ad sententiam, saltem declaratoriam criminis. Hanc partem tenuit Victor., in Relect. 1 de Indis, n. 14, et citat Cajetanum in Sum., verb. *Pœna*, et 2. 2, quæst. 61, art. 3; et Sylvest., verb. *Assassinus*, et verb. *Hæresis*, 1, § 8. Hi tamen duo auctores non loquuntur expresse, et in particulari, sed magis in communi, juxta doctrinam sectionis præcedentis; et eodem fere modo loquuntur Archidiac. et Dominic., in dicto cap. *Cum secundum leges*; et Adrian., Quodlibet. 6, q. 3; Sotus vero, lib. 1 de Justit., q. 6, art. 6, post 4 concl., non est ab hac sententia alienus; nam dicit posse confiscationem subsistere sine ablatione dominii. Expressius ergo defendunt hanc sententiam Vasquez 1. 2, disp. 170. cap. 2; Sanch., libro 2 Decal., cap. 22, num. 3; Molina, tom. 1 de Just., disp. 95; et Henriquez, lib. 13 de Excom., cap. 56, numero 2, et alii passim recentiores. Primum fundamentum esse solet, quia lex humana non potest tam gravem pœnam isto modo imponere, propter acerbitatem et difficultatem ejus, quia lex humana debet esse tolerabilis, et regulariter ad observandum facilis. Sed non censeo hoc fundamentum solidum; tum quia rationes factæ videntur contrarium suadere efficaciter; tum etiam quia non apparet cur hoc excedat potestatem humanam, maxime adhibita moderatione posita in sectione præcedenti, ut non cogatur quis spoliare se bonis, etiamsi illorum dominio privatus sit.

3. *Secundum fundamentum.* — Sed contra hoc instatur, et additur secundum fundamentum, quia ista duo repugnant, scilicet, privare aliquem dominio bonorum suorum, et relinquere illi justam possessionem et usum, quia ex natura rei ablato dominio aufertur jus legitime possidendi et utendi, quia hoc in dominio fundatur; ergo e contrario, lex quæ permittit justam possessionem, imo et usum usque ad consumptionem fructuum, non potest simul dominium auferre; at vero leges confiscantes bona relinquunt, justam possessionem et usum; ergo non possunt auferre dominium. Confirmatur ac declaratur, quia hæreticus potest ex suis bonis libere consumere, saltem ea bona quæ ad suam sustentationem necessaria sunt; ergo illorum saltem habet dominium; ergo eadem ratione habet dominium omnium bonorum suorum. Probatur hæc ultima consequentia, quia pars illa bonorum, quam potest consumere, non est determinata, sed potest eligere quam maluerit; e contrario vero dominium esse debet de re determinata, et certa; ergo esse debet de omnibus bonis, cum non possit determinari una pars certa magis quam alia.

4 *Hoc fundamentum, licet probabile, non urget.* — Hoc fundamentum magis quidem probabile est, non tamen videtur cogere; quia non repugnat dominium rei esse apud aliquem, et nihilominus possessionem justam et usum alteri concedi, consentiente seu non repugnante illo apud quem est dominium, vel lege ita statuente: sic enim religiosi habent usum sine dominio, et pater interdum possidet, et fruitur aliquibus bonis quorum proprius dominus est filius, et similia sunt multa exempla. Et ratio est, quia justa pos-

sessio et usus, licet sæpe proveniat ex proprio dominio, potest etiam aliunde provenire; ergo etiam in hæretico potuit relinqui possessio, et aliquis usus, et consumptio aliquorum bonorum, sine ullo proprio dominio. Dicetur fortasse assumptum esse verum, quando possessio et usus specialiter conceditur, et quasi ab extrinseco; hic autem non ita esse, quia nulla specialis concessio facta est hæreticis, sed, eo ipso quod non privantur bonis, ex natura rei et ab intrinseco censentur habere justam possessionem, et usum talium bonorum; ergo signum est habere illam ex vi dominii. Sed adhuc contra hæc insto, quia hæc omnia fieri possunt sine actuali dominio, ex vi præcedentis, et jure non prohibente. Est enim considerandum hic non esse necessariam specialem concessionem, quasi positive factam a fisco, vel a lege, sed satis esse quod lex non auferat totum id, quod homo ante commissam hæresim in bonis suis habebat. Antea vero habebat dominium, et possessionem, et usum; quamvis ergo lex dominium abstulerit, eo ipso quod cætera non abstulit, ea concessisse, etiam absque dominio, vel potius reliquisse, existimanda est.

5. *Tertium fundamentum.* — Tertium ergo et solidum fundamentum esse videtur, quia lex tantum confiscat bona; sed ad confiscationem per se et intrinsece non est necessaria ablatio dominii; ergo non aufertur per talem. Consequentia tenet ex illo principio, quod *pœna restringenda est, quantum verba legis patiuntur*. Major vero ex dicto cap. *Cum secundum leges*, habetur. Minor autem probatur imprimis ex aliis juribus, l. ult., ff. de Publican. et Vectigal., leg. *Cum ancilla*, C. de Incœstis nuptiis, c. *Ita quorumdam*, de Judæis, in quibus juribus confiscantur bona sine ablatione dominii. Deinde probatur, quia omnes alii effectus confiscationis possunt subsistere, stante dominio, quales sunt, quod bona illa a die criminis sint obligata fisco; nam hoc stare potest cum dominio, sicut hypotheca obligatur creditori, quamvis dominium ejus maneat apud debitorem. Item quod alienationes prohibeantur; nam hoc etiam stat cum dominio, ut bona majoratus alienari non possunt, et nihilominus dominium eorum est apud legitime possidentem.

6. *Duæ sententiæ relatæ magis in modo loquendi quam in re discrepant.* — *Modus illas concordandi apud Covar. displicet.* — *Item modus alius apud Simanc.* — *Probabilior modus.* — Dissensio inter has opiniones potest magna ex parte esse de modo loquendi, si alias conveniamus in effectibus hujus pœnæ. Negari enim non potest quin ante sententiam aliquod jus reale circa talia bona transferatur in fiscum, ex vi cujus possit a die criminis illa bona recuperare, ubicumque illa invenerit, et pro illis convenire hæredem, vel quemcumque alium possidentem, etiam post mortem delinquentis. Unde fit aliquod jus in talia bona ablatum esse a priori domino, et consequenter dominium ejus infirmatum fuisse, vel aliquo modo ablatum. An vero illud jus fisci appellandum sit dominium illi datum, et ab altero ablatum, videtur solum ad modum loquendi pertinere. Similiter est certum, delinquentem, antequam condemnetur, non solum habere jus possidendi, sed etiam vere fruendi: nam vere facit fructus suos, sicut de fructibus beneficii supra diximus. Item ille sic possidens talia bona potest saltem valide illa donare, vel alienare, eo modo quo illa possidet, ut sequenti sectione dicemus, et ad hoc habet proprium jus, quo ante sententiam privari non potest. Igitur an jus illud, hæc omnia includens, appellandum sit dominium, necne, etiam videtur ad solum nomen pertinere. Et ideo aliqui distinctionibus utuntur : nam Covar., in 4 Decretal., p. 26, c. 6, § 8, n. 9 et 10, significat reum habere dominium in foro conscientiæ, fiscum vero in judiciali; quæ verba mihi non ita placent, quia si uterque aliquod dominium habet ante sententiam, profecto pro illo statu in utroque foro illud habet. Simanc. vero distinguit de dominio naturali, et civili, et naturale dicit esse apud reum, civile apud fiscum. Sed hæc verba melius ad possessionem quam ad dominium applicari solent; nam dominium proprie nullum est naturale circa hæc bona fortunæ. Probabilius ergo videtur distingui posse de dominio utili et directo; nam utile apud reum manere videtur, directum autem ad fiscum transire; nam hoc videntur probare fundamenta utriusque sententiæ, et potest explicari ad similitudinem emphytheosis; nam emphyteuta acquirit dominium utile, et directum manet apud dominum fundi, quamvis necessarium non sit exemplum tenere in omnibus, ut videbimus.

7. *Ante judicis executionem non tenetur reus bona, quantumvis fisco adjudicata, ei offerre, sed executioni non obstare.* — Sed quæres, quando post sententiam latam amittat hæreticus in conscientia illud dominium utile, seu totum illud jus quod in bonis suis antea habe-

bat. Multi enim absolute dicunt, statim post sententiam latam auferri hoc dominium, et aliqui sufficere putant ipsam declaratoriam criminis; alii vero etiam condemnatoriam requirunt. Mihi tamen videtur post sententiam necessariam esse judicis executionem; quia, etiamsi sententia lata sit, non tenetur reus in conscientia sua bona offerre fisco, sed solum esse paratus ad tradenda illa, quando postulata fuerint, non resistendo, nec per vim, nec per fraudem, perjurium, aut similia, quod sentit Covar., 1 Variar., c. 2, num. 10, et in 4 Decret., ubi supra Sanc., cap. 22, num. 8, et cap. 26, num. 8, apud quos plura de hoc puncto videri possunt.

SECTIO IV.

Utrum hæreticus ante sententiam valide et licite possit bona sua alienare.

1. *Prima opinio negans.* — In hoc puncto conveniunt (ut videre est in Sanc., supra, num. 53, et Farin., de Hæresi, quæst. 190, num. 87) ad sustentationem vitæ et status, posse hujusmodi reum licite consumere aut expendere, quod de bonis suis necessarium fuerit, quia hoc est adeo intrinsecum, et naturale, ut prohiberi non debeat, nec fortasse possit. Item, quia alias frustra in possessione suorum bonorum relinqueretur. De cæteris ergo alienationibus, sive gratuitis, ut sunt donationes, sive onerosis, ut sunt venditio, et similes contractus, est controversia. In qua est prima opinio, omnes has alienationes esse prohibitas et invalidas. Ita tenent consequenter Castr., l. 2 de Just. hæret. pun., c. 6, et l. 2 de Leg. pœnal., c. 8; Conrad., l. 1 de Contract., quæst. 7; Medin., C. de Rest., q. 1, paragr. *Post rerum dominium;* Rojas, singular. 18; Anton. Gom., l. 3 Variar., c. 2; Farin., de Hæres., q. 190, n. 68, 70 et 74; et inclinat Soto, d. l. 1 de Justit., q. 6, a. 6, post quartam conclus. Fundamentum est, quia leges ferentes confiscationis pœnam in hunc modum explicari solent. Non est enim dubium quin potuerint hujusmodi leges omnes hos contractus irritare; nam in multis aliis casibus id faciunt, etiam non ablato dominio, ut constat de pupillo, uxore, et aliis; ergo multo magis ipsa lex id potuit facere propter crimen hæresis; imo si id fecit, non propterea dici potest lex intolerabilis, aut nimis gravis, spectata delicti qualitate, quia istæ alienationes non sunt necessariæ ad vitam, vel ad statum personæ, et alias possunt fisco multum nocere. Quod ergo ita factum sit, videtur probari ex l. *Manich.*, C. de Hæret., ibi : *Non relinquimus contrahendi facultatem;* et ex l. *Post contractum,* et l. *Quisque,* et l. ultim., C. ad Legem Juliam majest., ubi dicitur, *neque alienare posse.* Item colligitur ex l. *Donationes in concubinam,* § ult., ff. de Donat., et l. *Judiciorum,* vers. *Adeo,* ff. de Accus. Expressius autem videntur loqui leges Hispaniæ; nam in partit. 5, tit. 4, lib. 2, dicitur de hujusmodi alienatione non posse fieri, et si facta fuerit, non valere; et part. 7, tit. 2, l. 4, dicitur : *Nullo modo valere debet,* et additur ratio, quia reus a die commissi criminis dominium amiserat : nam donatio, vel quælibet alienatio, facta a non vero domino, ex natura rei nulla est. Unde potest addi alia ratio, quia talis alienatio continet intrinsecam injustitiam, vel contra fiscum, etiamsi sit liberalis, vel contra tertiam personam, verbi gratia, ementem, si sit onerosa; ergo est etiam nulla.

2. *Secunda opinio.* — Nihilominus est secunda opinio, dicens hos contractus seu alienationes non esse ipso jure nullas, sed annullandas, seu irritandas. Hanc sententiam defendit Victor, in d. Relect. de Indis; nam, licet num. 13 alienationes has vocet invalidas, juxta modum loquendi aliquorum jurium, nihilominus in num. 14 declarat, non esse per se irritas, imo nec absolute illicitas. Et eodem modo videntur sentire Sylvest., verb. *Hæresis,* 1, num. 14; et Angel., verb. *Pœna,* num. 3; inclinat etiam Corduba, l. 1 suarum Quæst., in 36. Latius defendit hanc sententiam Vasquez 1. 2, disp. 171, cap. 2; et Sanc., d. lib. 2, cap. 21, num. 26, ubi alios jurisperitos allegat; et mihi etiam hæc sententia placet, quam per sequentes assertiones explicabo et probabo.

3 *Prima assertio pro hac opinione.* — Dico ergo primo : alienationes bonorum factæ ab hæretico post commissum crimen, et ante sententiam, non sunt ipso facto nullæ. Probatur primo, quia hæreticus non perdit omne dominium bonorum suorum statim ratione delicti, ut jam probatum est; sed omnis verus dominus potest voluntate sua transferre in alium, jus et dominium quod in suis bonis habet, et quale habet, vel liberaliter, vel per alium contractum; ergo hoc etiam potest facere hæreticus, per se loquendo. Dices, minorem non esse universaliter et absolute veram, sed cum vulgari limitatione, *nisi jure prohibeatur,* quæ

in præsenti non servatur, quia hæretico alienationes videntur prohibitæ. Simili enim ratione, licet pupillus sit dominus bonorum, nihilominus non valide alienat, quia est prohibitus, et idem est in majoratu; ergo idem erit in hæretico. Sed contra; nam hinc potius confirmatur argumentum, primo quidem, quia non sufficit simplex prohibitio, nisi expresse addatur verbum irritans, ut in lib. 5 de Leg., a c. 25, ostensum est; hic autem non invenitur similis prohibitio, sed tantum illa quæ ex confiscatione sequitur; ex confiscatione autem per se et intrinsece spectata, non magis sequitur irritatio alienationum, quam privatio dominii. Deinde quia, in rigore loquendo, hæreticus non est prohibitus speciali legis præcepto bona sua alienare, ut in sequenti assertione ostendam; ergo cum sit dominus, potest valide alienare. Secundo probatur a posteriori, quia emens bona fide ab hæretico rem fructiferam, quamdiu illam sic possidet, vere facit fructus suos; ergo per talem emptionem dominium talis rei acquisivit, quia res fructificat domino; ergo signum est alienationem fuisse validam, quia dominium non transfertur nisi per contractum validum. De primo antecedente dicemus paulo post; cætera vero necessario consequuntur. Simile argumentum est, quod filius bona fide accipiens hæreditatem patris hæretici occulti, vere fit dominus, ut probat Siman., tit. 9, n. 189; ergo alienatio facta per testamentum valida fuit; ergo idem est de aliis. Unde juxta hanc doctrinam videtur intelligendus idem Simanc., ibi, num. 22 et 25, ubi in priorem opinionem videtur inclinare. Ultimo probatur ab inconvenienti, quia alias omnes contractus facti a catholicis cum hæreticis Angliæ, vel aliorum regnorum hæreticorum, essent invalidi ipso facto, quia bona talium hæreticorum jure communi confiscata sunt; consequens autem est incredibile, et contra communem usum, et sensum Ecclesiæ; ergo.

4. *Secunda assertio.* — *Probatur assertio ostendendo hæreticum non prohiberi immediate alienare.* — *Deinde nec mediate, seu per consequentiam aliquam.* — Dico secundo: non solum hujusmodi alienationes non sunt nullæ, verum etiam neque illicitæ. Itaque hæreticus non peccat alienando bona sua, si absque fraude et dolo, seu injuria tertii faciat. Ita sentiunt multi Doctores, et ex modernis optime Vasquez, d. disp. 171, cap. 2, num. 13; et Sanc., lib. 2, cap. 22, num. 59, qui alios referunt. Probatur autem in hunc modum, quia cum hæreticus retineat dominium et administrationem suorum bonorum per se et ex natura rei, licite potest illa donare, aut vendere, aut alio simili modo alienare; ergo ut hoc illi non liceat, oportet ut specialiter sit illi prohibitum; sed non invenitur talis prohibitio per se; ergo neque actio illa est per se illicita. Probatur minor, quia duobus modis potuit talis prohibitio oriri ex jure positivo: primo, quia lex aliqua directe vetat alienationem tali personæ; vel quia, posita dispositione legis circa talia bona, ex illa sequitur intrinsece, et ex natura rei, quod talis alienatio sit illicita; neuter autem modus verus est; ergo. Minor, quoad priorem modum seu partem, probatur ex quodam principio in materia de Legibus recepto, quod quando lex non dirigit verba ad personam, sed tantum disponit circa rem ipsam, vel circa formam contractus, tunc per se non obligat personam ne aliter faciat, sed invalidat vel infirmat actum. De quo principio videri possunt quæ dixi lib. 5 de Legib., cap. 20, num. 12, et latius tom. 2 de Relig., lib. 2, de Juram., cap. 20; sed in præsenti, leges quæ puniunt hæreticos in bonis suis, non dirigunt verba ad illos, præcipientes eis ne bona alienent, sed dirigunt verba ad bona ipsa, confiscando illa; ergo per se et ex vi sua talem prohibitionem non inducunt. Altera vero pars probatur, quia, posita confiscatione, solum potest sequi malitia in alienatione propter aliquam injuriam, vel nocumentum factum, vel personæ cui bona traduntur, vel fisco, quia ibi nullus alius per se intervenit. At vero respectu personæ cui traduntur bona, imprimis si alienatio sit gratuita donatio, nullum nocumentum infert, quia potest prodesse et non obesse, ut per se patet. Si vero sit alienatio onerosa, verbi gratia, per justam venditionem, tunc si delictum sit ita occultum, ut nullum sit morale periculum publicationis bonorum per sententiam, tunc etiam nullum fit ementi nocumentum, neque est periculum ejus; ergo nulla etiam est injuria vel malitia ex ea parte. Si autem sit periculum, et hæreticus taceat vitium rei, tunc quidem injustitiam committit, quia dolose et injuste vendit rem suam, tacito ejus vitio occulto; hæc autem malitia et est per accidens, et generalis ex principiis justitiæ; et ideo propter illam addita est in assertione limitatio: *Si absque fraude*, etc. Denique respectu fisci nulla est per se injuria, quia semper res transit cum onere suo, et ita jus fisci integrum servatur, ad quemcumque

talis res perveniat. Dices, accidere posse ut, dum res transit ad alium, vel difficilius recuperetur a fisco, vel periculum immineat, ut ab altero non ita bene conservetur. Respondeo imprimis etiam posse contingere ut talis res melius et utilius ab alio conservetur et administretur, et quod eadem vel majori facilitate ab illo recuperetur. Deinde dico hæreticum non esse procuratorem fisci, ut teneatur meliori et optimo modo bona illa conservare, et ideo solum tenetur non agere fraudulenter; nam si in fraudem fisci illa bona alienaret, aut dissiparet, tunc ex ea parte graviter peccaret, tum quia directe ageret contra jus acquisitum a fisco; tum etiam quia ipsæ leges directe hoc prohibent, ut latius refert Sancius, capit. 21, numer. 25 et 26, et capit. 22, ubi supra; et Simanc., num. 56 et 57.

5. *Tertia assertio.* — Dico tertio : istæ alienationes, quamvis licite fiant, sunt caducæ et infirmæ, quia semper possunt post sententiam latam a fisco retractari et annullari, quocumque tempore factæ sint post crimen commissum. Hæc assertio est certa, et in ea conveniunt omnes allegati in duabus opinionibus recitatis, et alii, quos allegat Sancius, d. cap. 22, a num. 31. Et probatur ex dictis in sect. 1, num. 5, ubi ostendimus hunc esse unum ex præcipuis effectibus, quos habet confiscatio ipso jure. Denique quia ostensum est, per confiscationem acquirere fiscum jus aliquod in re confiscata, quod est dominium, vel certe dominio æquivalet; ergo ratione illius potest semper vindicare sibi talia bona. Unde hoc etiam probant leges supra citatæ, dicentes tales alienationes esse invalidas, utique in præjudicium fisci, qui propterea semper illas invalidare potest; ita enim sæpe in jure dicitur donatio invalida, quæ non est perfecta, sed retractari potest, ut sumitur ex leg. 1, et leg. *Post contractum,* ff. de Donationibus.

6. *Extensio hujus assertionis.* — Unde extenditur seu ampliatur assertio ut locum habeat, etiamsi bona fide emptor, verbi gratia, contrahat, omnino ignorans delictum venditoris; quia hæc ignorantia non purgat vitium contractus, quod in re ipsa inest, et quia talis ignorantia non privat fiscum jure suo, ut latius, et allegando multa, tradit Sancius, d. cap. 22, num. 36. Aliqui etiam hoc extendunt ad contractus, seu alienationes factas ante tempus delicti, et proximum illi, quando præsumuntur factæ dolo malo, et ad evitandam pœnam, ut latissime tractat Sancius, d. cap. 21 et 22; sed quicquid sit de aliis criminibus, jam supra notavi hoc vix aut nullo modo posse habere locum in peccato hæresis; nemo enim potest per talem dolum alienare bona, nisi prius sit hæreticus, saltem occultus. Præterquam quod illa pœna fundatur in præsumptione, quæ in foro conscientiæ cessat, quando præsumptio non est veritati conformis; ut autem sit conformis, necessarium est ut præcesserit peccatum hæresis, saltem occultum per accidens.

7. *Ejusdem assertionis limitatio.* — Addenda vero est limitatio, ut bona hæc alienata possint revocari a quocumque possessore, et quovis tempore, nisi ad præscriptionem pervenerint. Quam limitationem Joan. Andr. et Archidiac. non admittunt, ut refert Rojas, singular. 18, in fine. Ipse vero dubitat. Sed nec dubitandum est, quia limitatio est moraliter certa, et sumitur ex cap. ultim., § ult., de Præscript., in 6, et sentit Panorm., in c. *Cum nobis,* de Præscript., num. 7; Covar., in 2, part. 4, cap. 6, § 8, num. 10; Castro, lib. 2, de Justa hæreticor. punit., capit. 4; Farinac., citata quæst. 190, a num. 119, et late Sancius, dicto cap. 22, a num. 37, ubi explicant conditiones omnes ad hanc præscriptionem requisitas, quod magis ad materiam de Dominio et de Præscript. pertinet, de quibus videri etiam potest Molin., de Just., tom. 1, disp. 73, per totam.

8. *Circa eamdem assertionem dubium primum bipartitum.* — *Prior pars resolvitur.* — Circa modum autem servandum in rescindendis his contractibus, seu recuperandis bonis, ab illis qui ab hæreticis illa acceperunt, immediate vel mediate, tria dubia breviter explicanda supersunt. Primum est, an illa bona auferenda sint, nihil omnino dando vel relinquendo possidenti. In quo aliter loquendum est, quando alienatio fuit mere liberalis, vel quando fuit per contractum onerosum. Nam in priori casu omnino auferuntur bona a possidente, nihil illi dando, vel ex illis relinquendo, si rigore justitiæ fiscus uti velit. Ita docent omnes, et ratio est manifesta; quia tunc possessor accepit illa bona sine ullis expensis, vel alio onere suo, ut supponitur, et illa omnia sunt obligata fisco; ergo et habet jus ad omnia recuperanda, et nullus est titulus quo ad aliquod possidenti tribuendum obligetur.

9. *Posterior subdistinguitur.* — Quando vero bona transierunt ad alium per contractum onerosum, subdistinguendum est : nam si pretium, verbi gratia, propter quod vendita

est domus, invenitur inter bona hæretici, qui rem vendidit, formaliter, vel æquivalenter, restituendum est emptori, quia illud accrevit bonis hæretici, et substitutum est loco rei venditæ; ergo reddendum est emptori, si re empta privetur, quia nullus superest titulus justus damnificandi illum in pretio. Et in hoc etiam omnes conveniunt. Dixi autem *formaliter, vel æquivalenter;* nam, licet pretium sit consumptum, si tamen ex illo hæreticus factus est ditior, vel quia emit rem aliam, vel quia solvit justa debita, vel quia ex illo emit necessaria ad vitam, et alios redditus sibi conservavit, in his et similibus persolvendum est pretium emptori, quia moraliter perinde est habere pretium, vel æstimationem ejus. Existimo tamen in hujusmodi eventu liberum esse fisco non rescindere contractum, si velit, quia fuit validus, ut supra dixi; et posse illum rescindere, est quasi privilegium fisci, et ideo potest illo non uti, si velit. At vero si pretium nullo modo extat inter bona hæretici, fiscus potest recuperare bona vendita, nullo restituto pretio. Ita docent omnes auctores supra citati, et specialiter videri potest Tiraquel., in l. *Si unquam*, paragr. *Revertatur*, num. 267, c. de Revocandis donat.; et Gregor. Lop., in l. 4, titul. 2, partit. 7, gloss. 2; et Simancas, dicto titul. 9, num. 27. Et ratio est, quia bona illa antea erant obligata fisco, quam emptor aliquod jus in illa acquireret; ergo transierunt cum onere suo; ergo ratione illius potest fiscus illa recuperare, ubicumque illa invenerit, nec tenetur pretium reddere, quia neque illud accepit, neque inter bona sibi obligata invenit. Et confirmatur, quia venditor non potuit majus jus transferre in emptorem, quam ipse habebat; sed apud ipsum bona illa semper erant subjecta fisco quoad recuperationem illorum, nullo pretio, vel æstimatione data; ergo eodem modo possidentur ab emptore. Aliqui vero hoc limitant : *Nisi emptor bona fide emerit.* Sed non est admittenda limitatio, tum quia bona fides non purgat vitium rei; tum etiam quia emptor non privatur pretio propter aliquod delictum, quod bona illa emendo commiserit, sed solum quia pretium illud consumptum est sine culpa, vel utilitate fisci.

10. *Secundum dubium resolvitur.* — Secundum dubium est, an ista bona recuperentur a fisco cum quolibet augmento in eis facto, seu cum meliorationibus, ut juristæ loquuntur. Ad quod breviter dicendum est duplex posse esse hoc augmentum: unum, quod sine industria vel expensis possidentis, solo veluti cursu rerum provenit, ut si contingat terram fieri majoris æstimationis, vel ex raritate similium possessionum, vel ex multitudine emptorum, vel alia simili causa; aliud vero est augmentum, quod fit opera et expensis possidentis, ut si reficiatur domus, vel augeatur. De priori augmento dicendum est, totum cedere in jus seu debitum fisci, et ideo recuperari ab illo posse, nulla compensatione facta; sicut e contrario si res fuisset hoc modo diminuta, eodem tantum modo posset a fisco recuperari. Et declaratur, quia jus fisci est dominium directum, vel illi æquivalens; res autem, quando per se et quasi naturaliter augetur, domino crescit. At vero aliud augmentum licet recuperari debeat a fisco, quando non potest a re separari, debet tamen valorem solvere, quia confiscatio ad illud augmentum non extenditur, neque est cur possessor bonis expensis in illo augmento privetur. Dices : ergo si ex negligentia possidentis bona illa diminuantur, poterit fiscus æstimationem ab illo repetere. Respondeo : si mala fide processit, sciens illa bona esse confiscata, et ideo circa illa negligenter se gerens, concedo sequelam, quia fuit cum scientia detrimenti bonorum fisci. Si autem bona fide processit, tractando rem illam tanquam omnino suam, cogi non potest, quia nec titulo rei acceptæ, nec titulo injustæ acceptionis ad illam restitutionem tenetur.

11. *Tertium dubium : an fructus quoque bonorum hæretici recuperentur a fisco, si extant.* — Tertium dubium est, an fiscus recuperet bona cum fructibus qui ex illis provenerunt, a crimine commisso usque ad sententiam. In quo puncto imprimis supponendum est, hos fructus, per se loquendo esse confiscatos, quia inter bona hæretici post crimen commissum acquisita computantur. Ita ex professo docet Tello Fernandez, in l. 4; Taur., num. 45; et sequitur Simanc., supra; et Vasquez, 1. 2, disp. 172., cap. 1; Farinac., de Hæresi, q. 190, num. 19 et 80; et sumitur ex Covarr., in 2, 4 p., cap. 6, § 8, num. 8, et ex aliis auctoribus qui idem dicunt de fructibus beneficii, ut videre licet in Sanc., d. lib. 2, c. 26, n. 10. Unde colligitur, si fructus illi extent, vel formaliter, vel æquivalenter, inter bona ultimi possessoris, quando fit bonorum publicatio et executio, quia nimirum ex illis factus est ditior, recuperandos esse a fisco. Ita docent omnes. Et ratio est, quia sicut procedunt ex re confiscata, et sub ea ratione aliena, ita cum eodem onere nascuntur. Item quia regula generalis

est, possessorem rei alienæ teneri ad restituendum omnes fructus, præsertim si ex illis factus est ditior. De quo principio videri potest Covar., in regul. *Peccat.*, 3 p., in principio. Denique quia si hæreticus ipse fructus illos accepisset, essent obligati publicationi, et revendicationi fisci; ergo idem est de quocumque possessore, quia hæreticus, ut dixi, non potest majus jus illi conferre, quam ipse habet.

12. *Resolutio quoad fructus consumptos, bona vel mala fide.*—Difficultas vero est, quando fructus omnino sunt consumpti, et possidens bona non est ex illis factus ditior; tunc est distinctione utendum, ut dicti auctores notant; nam vel ille consumpsit bona fide, vel mala: si bona, nihil tenetur restituere juxta communem doctrinam de bonis alienis, de qua videri potest Covar., lib. 1 Var., cap. 3, n. 6 et 7; et ratio est, quia tunc nec obligatio restituendi nascitur ex re accepta, quia non extat; nec ex injusta acceptione, quia supponitur sine peccato consumpta. Igitur nec fiscus potest in eo casu fructus repetere, quia non potest ab alio exigere quod ille dare non tenetur. At vero si possessor consumpsit fructus mala fide, repeti possunt propter injustam acceptionem.

13. *Quid in hoc casu requiratur ad bonam vel malam fidem.* — *Verior responsio.* — Statim vero interrogandum occurrit, quando censendus sit aliquis habere bonam fidem, vel quid in hoc casu sufficiat, ut in mala fide constituatur. Nam Simanc., dicto tit. 9, num. 58, quem sequitur Vasquez, putat necessarium esse ad illam bonam fidem, ut possidens ignoret delictum hæretici, ac proinde, eo ipso quod scit tale delictum, et consequenter bona esse confiscata, constitui malæ fidei possessorem, ac proinde teneri ad restituendos fructus, etiamsi consumpti sint, et ex illis non sit factus ditior. Et potest hoc suaderi, quia supra diximus, hoc modo esse necessariam bonam fidem ad præscriptionem horum bonorum; ergo idem erit in præsenti. Nihilominus existimo scientiam delicti ejus, qui bona tradidit, non satis esse ad constituendum in mala fide possessorem talium bonorum, quantum ad præsentem casum attinet. Probatur, quia ipsemet hæreticus bona fide possidet sua bona, quandiu contra ipsum non fertur sententia, etiamsi et sui delicti et confiscationis conscius sit; ergo etiam ille, cui donavit aut vendidit talia bona, bona fide possidet, etiamsi sciat delictum donantis aut vendentis. Probatur consequentia, quia venditor transtulit in illum totum jus quod in talia bona habebat, et prout illud habebat; ergo transtulit jus possidendi usque ad sententiam; ergo jure possidet, ac proinde bona fide. Unde quod ad possessionem attinet, non dubito quin hoc sufficiat ad bonam fidem. Et consequenter de consumptione fructuum assero, si absque peccato fiat, bona fide fieri, etiamsi delictum alterius non ignoretur. Poterit autem fieri sine peccato, si non fiat in fraudem et detrimentum fisci, sed ad vitam sustentandam, vel ad aliam humanam commoditatem; tunc enim non facit injuriam fisco ille possessor bonæ fidei, cum jure suo utatur. Et hinc fit consequenter ut non teneatur restituere illos fructus, nec ratione injustæ acceptionis, cum non peccaverit contra justitiam talia bona consumendo, nec ratione rei acceptæ, quia non extant, ut supponitur. Secus vero esset si injuste et fraudulenter illos fructus dissiparet, nam tunc merito possent ab illo recuperari. Neque est simile de præscriptione; nam prescriptio est beneficium a lege concessum, et in præsenti materia specialiter factum est sub illa conditione, ut bene notavit Sancius, cap. 22, num. 41, et ideo non est extendenda illa conditio ad alios effectus, ad quos ex natura rei et ex vi justitiæ necessaria non est.

SECTIO V.

Quæ bona hæretici sub confiscatione comprehendantur.

De hoc puncto multa scribunt jurisperiti, moventes plures quæstiones, quæ vel ad materiam de dominio, vel ad forum tantum externum pertinent, quas summatim attingit Simanc., dicto tit. 9, per totum; et Anton. Gomez, lib. 3 Variar., cap. 4, et ex illis Vasquez, 1. 2, disput. 169 et sequentibus; et multo copiosius Sancius, dicto libro 2, a cap. 14, per multa; et Farinac., tota quæst. 190. Nos autem, et brevitati et utilitati consulentes, per breves regulas, et nonnullas illationes et exempla rem totam expediemus.

1. *Prima assertio.* — *Ejus ratio.* — *Confirmatur ex leg.* Si ademptis.—Dico ergo primo: quod attinet ad bonorum qualitatem vel quantitatem, nulla specialis conditio postulatur ad hujusmodi confiscationem, ita ut per se ad hæc bona potius quam ad illa limitetur, sed simpliciter omnia bona confiscantur, sive sint immobilia, sive mobilia, aut se moventia, aut

jura, vel actiones. Ita docent omnes auctores. Et ratio est, quia licet de his bonis, quando cum aliquo addito in lege vel in testamento nominantur, verum sit quod ratione additi fieri solet limitatio, ut si quis testamento leget bona mobilia, non mandat immobilia, vel e contrario, nihilominus quando lex absolute disponit de bonis sine limitatione, omnia bona comprehendit. Quod quidem fiet expressius, si signum distributivum, *omnia*, addatur; in rigore tamen sufficiet, si indefinite de bonis loquatur; tum quia non est major ratio de his quam de illis bonis, et ideo ut dispositio legis sit certa, sicut esse debet, necesse est ut omnia comprehendat; tum etiam quia in sermone doctrinali vel dispositivo, indefinitum æquivalet universali. At vero in præsenti materia bona hæreticorum absolute confiscantur, in dicto cap. *Cum secundum leges*, et in legibus quæ in ipso allegantur, vel eodem modo, vel interdum etiam addita distributione fit confiscatio; ergo simpliciter extenditur ad omnia bona. Et confirmari hoc potest ex lege *Si ad-emptis*, c. de Sententiam passis, in qua dicitur, ablatis bonis per sententiam, auferri etiam actiones, ac proinde actiones sub bonis comprehendi; eadem ergo ratio est de qualibet alia bonorum specie.

2. *Secunda assertio. — Ostenditur ratione. — Declaratur exemplis.* — Dico secundo : ex parte hæretici habentis talia bona, necessarium est ut tempore delicti fuerint sua, propriumque jus in illa habuerit, vel saltem ut post delictum et ante sententiam illa dicto modo obtinuerit. In hoc etiam omnes conveniunt. Et ratio clara est, quia lex non confiscat bona aliena, sed propria ejus qui delinquit; ergo quæ talia non fuerint, non confiscantur. Dictum est etiam supra confiscationem non extendi ad bona acquirenda post sententiam, comprehendere autem totum tempus a commisso crimine usque ad sententiam; ergo intra illud necesse est et sufficit, quod bona fuerint ipsius hæretici propria. Deinde declaratur nonnullis exemplis : nam si hæreticus ante commissum crimen, absolute et simpliciter donavit aliquid de bonis suis alteri, quamvis postea incidat in hæresim, illud non confiscatur, quia jam non est in bonis ejus, et quod fuerit parum refert. Dixi autem, *si absolute et simpliciter donavit*, quia si donatio facta sit tantum sub conditione, et conditio non fuit impleta ante delictum, quamvis postea impleatur, bona sic donata confiscata manent, quia donatio sub conditione non est donatio simpliciter, nec transfert dominium, ut constat ex l. 1, ff. de Donat., donec impleatur conditio; per hæresim autem ablata est potestas transferendi dominium absolutum, et a confiscatione liberum, et ideo confiscatio circa talia bona locum habet. Idem est si donatio facta fuit non simpliciter inter vivos, sed causa mortis; nam illa etiam non est perfecta donatio, nec transfert dominium, imo revocari semper potest ante mortem; et ideo sic donata sub donatis sub conditione comprehenduntur, et post mortem hæretici, etiam a fisco repetentur. Ita Simancas, numer. 9; Farinacius, dicta quæstione 190, paragr. 1, numero duodecimo, et alii, et sumitur ex leg. 1, cum multis aliis de Donationibus causa mortis. Et ex dicendis amplius hoc confirmabitur.

3. *Tertia assertio fere communis. — Huic assertioni repugnat Sanc. — Impugnatur, et satisfit illius fundamento.* — Dico tertio : omnia bona quæ transferri possunt ad hæredes extraneos cadunt sub confiscationem. Ita docet Julius Clarus, in Paragr. ult., quæst. 79, num. 7, et ibi alios refert, imo fere omnes auctores hac regula utuntur. Et ratio ejus est, quia potestas transferendi bona ad quoscumque hæredes, etiam extraneos, est signum absoluti dominii et proprietatis talium bonorum ; dictum est autem omnia bona propria hæretici confiscari; ergo confiscantur omnia, de quibus testari potest. Hanc vero regulam affirmativam aliqui non admittunt, quos refert et sequitur Sanc.,d.c.14,n.5. Fundatur, quia fiscus non est hæres ; ergo non fit bonum argumentum ab hærede ad fiscum, quia a diversis non fit illatio. Sed nihilominus reliqui Doctores citati, et citandi passim, illa regula utuntur, et non est facile assignare exempla in quibus deficiat, neque dicti auctores aliquod inducunt. Ratio etiam a nobis facta mihi videtur efficax, et illa facile solvitur ratio in contrarium facta ; nam licet fiscus non sit hæres, potest æquipollere et quasi adæquate substitui loco hæredis. Et quamvis a diversis, ut diversa sunt, non fiat illatio, tamen, ut in aliquo conveniunt, fieri potest; vel, licet non fiat per locum intrinsecum, ut aiunt, id est, ut a causa vel ab effectu, potest fieri per locum aliquem extrinsecum ; et ita fit in præsenti quasi a signo, quia potestas transferendi in hæredem extraneum est signum sufficientis dominii et proprietatis circa talem rem, ut propterea sub confiscationem cadat; denique quia alias nec regula negativa esset admittenda, quia etiam in illa inter eadem fit illatio; consequens au-

tem ab illis auctoribus non admittitur, ut jam videbimus.

4. *Quarta assertio.*—*Limitatur assertio.*— Dico ergo quarto: bona quæ non transferuntur ad hæredes extraneos, non confiscantur. Ita docet Julius Clarus, ubi supra, et admittunt Sanc., et alii quos allegat. Et optime Gigas, in tract. de Crim. læs. majest., tit. de Pœnis ejusd. crim., q. 5 et 6; et Penna in Director., 3 p., comment. 161; Farin., de Hæres., q. 190. Et ratio est supra assignata, et cum proportione applicata; quia defectus potestatis transferendi talia bona in extraneos est signum carentiæ dominii vel limitationis, vel conditionis, sub qua data sunt illa bona, ut non possint ad extraneos transire; cum ergo fiscus extraneus sit, etiam non possunt ad illum transire, quia non potest confiscare bona, nisi quatenus illius sunt qui delictum commisit. Ex hac vero ratione colligo declarationem regulæ necessario adhibendam, scilicet, intelligendam esse de confiscatione perpetua, seu quæ duret etiam post mortem hæretici, quia sæpe bona, quæ in morte non possunt transferri in hæredem, quandiu vita durat, possunt alteri donari, vel quoad possessionem et usum, vel etiam quoad usum fructuum. Et tunc poterunt eadem bona tali modo confiscari quoad illos effectus; et de facto applicantur fisco, quandiu hæreticus vivit, licet post mortem ejus hæredibus reddenda sint. Et ita docent dicti auctores in aliquibus exemplis, quorum nonnulla statim attingemus. Ratio vero efficax est, quia illa bona, durante vita, sunt hæretici, et pro eadem vita possunt transferri in extraneum per voluntatem ejusdem hæretici; ergo quamvis fiscus sit extraneus, transferentur in ipsum pro eadem vita, virtute legis.

5. *Objectio diluitur.* — Dices: jura personalia non confiscantur ullo modo, quia cum persona extinguuntur, ut est communis sententia, quam refert et sequitur Sancius, dicto cap. 14, num. 6; ergo etiam illa bona, quæ tantum ad vitam durant, nullo modo confiscabuntur, quia etiam personalia sunt. Respondeo duobus modis posse jura vel bona dici personalia: primo, quia huic personæ tantum committuntur, ut per se ipsam, et non per aliam, tali re aut jure uti vel frui possit. Hujusmodi est jus eligendi, quando tali personæ confertur, ita ut industria vel dignitas ejus postuletur; item jus habitandi in hac domo soli personæ concessum. Et de his et similibus verum est quod in antecedenti assumitur, nam talia jura non confiscantur. Et ratio est eadem proportionaliter, quia talia jura neque in morte, neque in vita possunt in extraneam personam transferri. Alia vero sunt bona vel jura, quæ, licet personalia dici possint, quia cum persona finiuntur, non tamen ita adhærent personæ, quin illa vivente possint aliis donari, et hæc dicimus posse cadere sub confiscationem (nisi aliud obstet,) pro vita delinquentis. Unde ad tollendam æquivocationem possunt hæc vocari bona vel jura vitalia, ut ab aliis pure personalibus distinguantur.

6. *Assertio variis casibus explanatur.* — Quinto, addendum est quædam esse bona quæ, licet ab hæreticis in pœnam auferantur, non tamen proprie confiscantur, quia non applicantur fisco, sed vel extinguuntur, vel ad legitimum et quasi necessarium successorem transeunt. Per quam regulam declarantur præcedentes quoad aliquos particulares casus. Primus esse potest, quem modo attigimus de juribus pure personalibus, ut est, verbi gratia, jus eligendi; nam illo privatur hæreticus, non per confiscationem, sed per extinctionem, seu ablationem. Secundus sit de dominio, quod aliquis habet in servum suum, nam per hæresim perdit illud; servus tamen non confiscatur, sed omnino fit liber, quod in favorem libertatis concessum est in l. *Manichæos*, Cod. de Hæret., et in cap. ult. extra. de Hæret., quod in eumdem favorem ampliatur, ut licet hæreticus convertatur, et ex misericordia alia bona ei restituantur, servus maneat liber; quia libertas semel recuperata non perditur sine nova culpa, ut bene declarat Simanc., in tit. *Servus*, n. 9, de quo casu latius disputant Molin., de Just., disp. 40; Sanc., lib. 2 Decal., c. 24, a num. 9. Tertius casus est de jure patronatus, nam ordinarie transfertur cum bonis, seu hæreditate cui adhæret; nihilominus tamen quando bona confiscantur quibus jus patronatus adhærebat, non transit cum illis, nec confiscatur, sed extinguitur in favorem Ecclesiæ, ut ab illo onere libera maneat. Quod licet expresso jure non habeatur, consuetudine ita receptum esse citati in n. 4 tradunt, et specialiter videri potest Lambertin., de Jure patronat., lib. 3, quæst. 8, per varios articulos; et Farinac. supra, a num. 24. Quartum exemplum addere possumus de pensionibus ecclesiasticis, de quibus fere nihil scriptum invenio in auctoribus qui de confiscatione scripserunt; novissime prodiit Garcia, de Benefic., part. 11, c. 10, a n. 77; et Sancius, lib. 2 Decalog., c. 28, n. 36, qui aliqua attigere. Ego vero, ex principiis supra positis,

distinctione quadam utendum censeo; nam de pensionibus loqui possumus, vel quoad fructus decursos vel obtentos ante sententiam, vel quoad obtinendos post sententiam. De prioribus dicendum est confiscari, quia jam sunt bona propria ipsius hæretici, vel, si illa nondum obtinuit, jam proprium jus in illa acquisivit; sicut etiam fructus beneficiorum jam acquisiti confiscantur, ut supra dictum est, et docent omnes. At vero quoad fructus acquirendos post sententiam, non confiscatur pensio, neque etiam fructus cedunt in utilitatem hæretici, quandiu vivit, etiamsi absolutus sit, sed pensio ipsa extinguitur; nam licet proprie et in rigore beneficium non sit, in hoc æquiparatur beneficio, et sub illo nomine comprehenditur in favorem fidei, ut latius ostendit Gigas, de Pension., q. 52, n. 4, et q. 94, num. 7.

7. *Assertio, confiscationem non fieri in damnum tertii.* — Ultimo ex dictis notari potest alia regula generalis in hac materia observanda, et ad definiendos plures casus applicanda: scilicet, confiscationem bonorum hæretici ita esse faciendam, ut in damnum alterius tertii innocentis *per se* non cedat. Ita docent auctores allegati, præsertim Simanc., dicto tit. 9, num. 64, et latius Matienço, in lib. 5 Novæ recompilat., tit. 9, lege 10. Et ratio sumitur ex lege *Sancimus*, Cod. de Pœnis, *quia delicta suos tenent et ligant auctores;* nec ratio patitur ut noceant innocentibus, illos suis bonis privando. Et hinc est ut, si bona confiscata habeant reale onus ad solvendam alteri pensionem, cum illo onere transeant ad fiscum, ita ut ipse illam solvere teneatur, ut in superioribus tactum est, et specialiter declarant Simanc. supra, num. 8; intelligitur autem hæc assertio, ut in ea insinuavi, per se loquendo, et ut ita dicam, immediate; nam remote, et quasi per accidens, non est inconveniens quod confiscatio bonorum unius delinquentis cedat in incommodum aliorum, qui non peccaverunt, ut confiscatio bonorum patris cedit in incommodum filiorum; tamen quia illi non erant domini, nec habebant immediatum jus, sed remotum, vel potius quamdam spem talium bonorum, ideo illud non reputatur inconveniens; nam propter multas alias causas, contingit ut filii veniant in egestatem propter culpam et negligentiam parentum. Et aliis exemplis statim subjiciendis id declarari potest.

8. *Quid si tertius sit conjux.* — Ex his ergo generalibus principiis definiendæ sunt omnes speciales quæstiones, quæ a dictis auctoribus tractantur, quarum pauca et præcipua exempla breviter et quasi remissive attingam, ut inde possit unusquisque ad alias similes quæstiones dicta principia applicare. Primum exemplum sit de bonis mariti et uxoris: nam, licet inter eos communiter possideantur, nihilominus quisque habet sua propria bona; et ideo si uxor sit hæretica, confiscantur ejus bona, non mariti, et e contrario, propter regulam positam. Et in hoc conveniunt omnes. Explicare autem quæ sint bona propria uxoris, quæve mariti, non est hujus loci, sed ad materiam de matrimonio pertinet, in qua videri possunt Sancius, et Anton. Gomez, in l. 77 Tauri, et Summistæ omnes, et alii jurisperiti, qui a dictis allegantur. Quia vero inter virum et uxorem possunt donationes fieri, sciendum est, si conjux, cui facta est ab altero donatio, in hæresim incidat, priusquam donans moriatur, illa bona donata non confiscari, juxta superius dicta, quia illa donatio non est firma, neque habet effectum usque ad mortem donantis, cap. ultim., de Donat. inter vir. et uxor., et l. *Cum hic status*, § *Si donator*, ff. eodem tit. Et eadem ratione, si donator incidat in hæresim, licet postea moriatur ante condemnationem, donatio non tenet, et bona confiscantur, quia post delictum non potest hæreticus donationem confirmare, juxta l. *Si maritus uxoris*, ff. de Donat. inter virum et uxorem.

9. *Quid si fuerit filius aut pater.* — *Quid de bonis profectitiis.* — Secundum exemplum sit de bonis filiorum existentium sub potestate patris; habent enim quædam bona propria, quæ vocantur castrensia, et quasi castrensia, et adventitia, quibus addi solent profectitia; inter quæ hæc est differentia, quod bona castrensia et quasi castrensia sunt propria filii quoad dominium et usum fructuum, et ideo talia bona non confiscantur propter hæresim patris, confiscantur autem propter hæresim filii. In bonis autem adventitiis, habet filius dominium, et pater usum fructuum, et ideo si pater sit hæreticus, amittit quidem usum fructuum, sed ille non confiscatur, sed consolidatur cum dominio filii, quia pater per hæresim amisit jus patriæ potestatis, quod in filium habebat, et ratione cujus habebat usum fructuum; unde quia illud jus non transit in fiscum, ideo neque ille usus fructuum fisco adjudicatur. Et eadem ratione, si filius sit hæreticus, illa bona confiscantur quoad dominium, quia erat delinquentis, atque etiam

quoad usum fructuum, quia etiam per hæresim filii dissolvitur patria potestas, § *Cum autem*, Institut., *Quibus modis jus patriæ potestatis amittatur*, et in his omnes conveniunt. De profectitiis autem bonis invenio Gabrielem, in 4, dist. 15, quæst. 3, art. 3, dubio 2. proposit. 5, dicentem talia bona non confiscari propter crimen patris; quod etiam sequitur Sancius supra, cap. 16, a num. 2, referens plures juristas. Veriorem tamen credo oppositam sententiam, quam tuetur Simanc., de Cathol. Institut., tit. 9; Caldas, in leg. Si curatorem, verbo *Læsis*, numer. 19, in fine, Cod. de Re integra restituenda; Quemada, quæstion. 19, num. 1 et sequentibus, et alii juristæ, quos allegat et sequitur Farinac., dicta quæst. 190, num. 15. Consentiunt Theologi communiter, Azor, tom. 1, lib. 5, cap. 7, quæst. 8; Vasquez, 1. 2, disp. 169, cap. 1, num. 10, et in opuscul. de Testament., cap. 9, num. 111; Lorca 2. 2, disputat. 46, membr. 1, num. 5; et probatur, quia talia bona sunt propria patris quoad dominium et usum fructuum; ergo per hæresim amittit illa tanquam sua. Item legitima filii confiscatur, quia non est sua, sed patris, dum vivit, ut recte Simanc., num. 79 et 80; ergo et bona profectitia propter eamdem rationem. Unde e contrario per lapsum filii talia bona non confiscantur, ut etiam cum multis tradit Sanc. supra, cap. 15, num. 17.

10. *Quid si fuerit donatum aliquid hæretico sub conditione.* — Tertium exemplum est de bonis hæretico donatis sub conditione; nam si conditio impleta sit ante delictum commissum, bona illa confiscantur, quia donatio fuit consummata; si vero conditio non fuit impleta, sunt opiniones. Distinguendum tamen censeo inter conditionem casualem, et potestativam, ad quas potest reduci mista. Quæ distinctio traditur in l. unica, paragr. *Si autem aliqui*, C. de Caducis tollendis, et sufficienter explicatur a Molina, de Justit., disp. 177 et 206. Si ergo conditio fuit casualis, jus ad illa bona transit in fiscum sub eadem conditione. Si vero sit potestativa, aut est talis quæ non possit per fiscum impleri, et tunc bona non confiscantur, quia donatio non potest ad effectum pervenire. Si autem conditio possit impleri per fiscum, et ipse velit illud onus subire, tunc confiscatio sub eadem conditione tenebit. Et hoc cum proportione ad mistam conditionem applicandum est. De quo puncto præter citatos videri possunt Covarr., in Pract., cap. 39, num. 2, addita resolutione quam in fine capitis ponit; Anton. Gomez, in l. 4 Tauri, num. 4, et in 2 Variar., cap. 12, num. 6; et Simancas, titul. 9, num. 11.

11. *Quid si fuerit legatum aliquid hæretico.* —*Quid si fuerit dominus directus bonorum, quorum fructus percipiebat hæreticus.*— Quartum exemplum sit de hæreditate, seu bonis testamento relictis, quæ post crimen commissum deferuntur; nam talia bona non confiscantur propter peccatum ejus cui relicta erant, quia jam est incapax talis hæreditatis, juxta l. *Manichæos*, C. de Hæret., et consequenter non fiunt illius, ac propterea non confiscantur. Ita Simanc.*, num. 124, et videri potest Covar., lib. 1 Variar., cap. 8, et lib. 2, cap. 17; et Farinac., dicta quæst. 190, a num. 94. Quintum exemplum est de emphyteusi, nam si emphyteuta incidat in hæresim, non confiscantur talia bona quoad proprietatem, quia quoad illam non sunt ejus; quoad fructum autem seu dominium utile confiscantur pro vita delinquentis. Estque hæc regula generalis de quocumque usufructu ad vitam, nisi titulus ejus per delictum extinguatur, ut supra tactum est. Et hoc ipsum ampliari potest ad bona feudalia, nam in illa non cadit confiscatio perpetua quoad dominium directum, propter eamdem rationem; confiscari autem possunt pro vita delinquentis, si fiscus valeat, et velit omnia onera feudi sustinere. De quibus punctis, præter Simancam supra, num. 19 et 97, videri possunt Penna, 3 part. Directorii, commentar. 161; et Gigas, dicto tractatu de Crimine læsæ majestatis, titul. 9, de Pœnis ejus, quæst. 5 et 6; Farinacius, supra, a num. 59.

12. *Quid si fuerit successor majoratus hæretici.*—Postremo ex eisdem principiis definienda est quæstio de bonis primogenituræ, seu majoratus, an confiscentur propter hæresim ultimi possessoris. In quo puncto solet distinctio adhiberi de variis generibus majoratuum, et diverso etiam modo de illis loqui, ut videre licet in Simanc., dicto tit. 9, num. 252 et sequentibus. Existimo tamen in hac materia, et quantum ad hæresim pertinet, pro generali regula constitui posse, bona majoratuum non confiscari quoad proprietatem, seu confiscatione perpetua. Ita communiter Doctores: Castro, lib. 2 de Justa Hæret. punit., c. 2; Molina, lib. 4 de Primogeniis, cap. 11, n 21; Vasquez 1. 2, disp. 169, cap. 4; Farinac., dicta quæst. 190, paragr. 5, num. 60, et alii. Ratio imprimis sumitur ex illo principio, quod bona quæ non transeunt ad hæredes extraneos, non confiscantur; majo-

ratus autem non transit ad hæredem extraneum, ut constat. Deinde est ratio a priori, quia primogenitus, seu primo vocatus non succedit ex voluntate ultimi possessoris, sed ex voluntate primi instituentis, cui non potest nocere delictum successoris, nec pœna confiscationis illi imposita. Nihilominus tamen possunt hæc bona confiscari quoad usum fructuum pro vita delinquentis, propter rationes contrarias, quia hoc modo transferri possunt hæc bona in extraneum quoad usum fructuum, et pro sola vita possidentis. Item quia hoc non derogat voluntati primi instituentis. Unde quoad hanc partem addenda est limitatio, nisi in ipsa institutione addita fuerit clausula privans possessorem dominio et usu talium bonorum, ipso facto quod tale delictum commiserit, vel, ut addi solet, eo ipso quod decreverit vel tractaverit de illo committendo ; nam instituens potuit hoc modo, et non aliter sua bona disponere, et ideo voluntas ejus servanda est. Sed de tota hac quæstione videri possunt Molina, de Primogeniis, lib. 4, c. 11; Azor, part. 1, lib. 8, c. 12 ; Sanches, lib. 2 Decalog., capite 18, per totum; Vasquez, 1. 2, disput. 179, cap. 4.

SECTIO VI.

Utrum pœna confiscationis etiam reges et supremos principes comprehendat.

1. *Prima ratio dubitandi tripliciter.* — *Secunda ratio.* — Explicata pœna confiscationis ejusque materia, solum superest dicendum de personis quibus imponitur; et quoniam de cæteris nulla est difficultas, solum de principibus supremis temporalibus aliquid dicendum superest. Est enim in illis duplex ratio dubitandi. Una est ex parte talium personarum, quia cum sint supremi, nulli subjiciuntur in temporalibus; ergo nec possunt puniri in temporalibus bonis. Et deinde, licet possint, non videntur comprehendi sub legibus confiscationem imponentibus; tum quia non loquuntur de his personis in speciali, sed tantum in generali ; sub generali autem sermone non videntur comprehendi quæ tam specialia sunt ; tum etiam quia leges imponentes confiscationem vel sunt civiles, quæ non comprehendunt auctores quoad pœnas, vel est canonica, quæ vel solum approbat illas leges, vel loquitur ad instar earum, ut dictum cap. *Cum secundum leges,* in quo potestates civiles prohibentur exequi confiscationem, donec sententia proferatur. Unde colligi videtur non loqui de bonis ipsarum potestatum, seu principum. Et inde potest etiam novum argumentum fieri, quia hæc bona ex vi illius textus confiscantur fisco regio ; ergo confiscatio non potest cadere in bona ipsius regis, etiamsi hæreticus sit. Altera ratio dubitandi sumitur ex parte ipsorum bonorum, quia regnum inter majoratus computatur, et majoris privilegii et immunitatis esse censetur, quam omnia privata primogenia ; ergo est exemptum ab omni confiscatione, non solum perpetua, sed etiam quoad vitam possidentis, quia quamvis constare non possit de clausula, quam attigimus in fine sectionis præcedentis, quia regni institutio et modus ejus immemorialis est, nihilominus præsumitur facta optimo et magis favorabili modo ; ergo talia bona nullo modo sunt confiscabilia, multo magis quam cæteri majoratus.

2. *Circa primum punctum.* — *Prima assertio affirmans, de possibili.*—In his rationibus duo puncta tanguntur : unum de personis, aliud de bonis. Circa primum, dicendum est primo reges et principes temporales, quantumvis supremos, posse hac pœna puniri. Hæc assertio satis constat ex dictis supra, disp. 20, sect. 3, ubi in generali ostendi, reges posse ab Ecclesia puniri propter hæresim, non tantum pœna spirituali, sed etiam temporali, quod ex professo etiam tractavi in Defension., lib. 3, cap. 22; et videri etiam potest Bellarmin., contra Barclaium. Illo autem principio supposito, nulla ratio specialis in confiscatione reperitur, propter quam his etiam personis imponi non possit; quia et pœna ipsa proportionata est delicto, et isti principes habere possunt bona, quibus privari possunt, et sæpe ita expedit, ut minus potentes fiant ad nocendum Ecclesiæ.

3. *Secunda assertio, de facto.* — *Ad primum et secundum argumentum in prima ratione dubitandi.* — Secundo, dicendum est, etiam de facto comprehendi sub legibus canonicis hanc pœnam imponentibus. Probari potest primo a simili, seu a paritate rationis, ex cap. *Excommunicamus,* 1, § *Moneantur,* et cap. ult. extra de Hæret., ubi similes vel æquivalentes pœnæ principibus laicis imponuntur propter hæresim, vel participationem ejus. Secundo probatur ex dicto cap. *Cum secundum leges ;* nam generaliter loquitur, et licet adducat in exemplum leges civiles, ut ostendat hanc pœnam esse proportionatam de-

licto, non tamen de illis personis solis loquitur, de quibus loquuntur leges civiles, sed absolute de omnibus fidelibus, qui Vicario Christi subjiciuntur. Neque in delicto hæresis attenditur specialis conditio, vel dignitas aut nobilitas personæ; imo in favorem fidei æque puniuntur propter hæresim nobiles ac ignobiles, ut recte notarunt Rojas, singular. 157, num. ultim., cum Felin. in cap. *Pastoralis*, de Offic. deleg., n. 6 et 7; et Ludovic. Carrer., de Hæret., num. 132; et Simanc., tit. 46, num. 67. Et ratio optima est, quia in rebus fidei, et quæ ad salutem animæ pertinent, *non est distinctio Judæi aut Græci, servi aut liberi*, ut Paulus ad Roman. et ad Philemonem dixit; præsertim quia pœnæ pecuniariæ communes sunt nobilibus, imo in eis magis exerceri ac augeri solent. Et ita responsum est ad primam rationem dubitandi, præter ultimum argumentum ejus, de quo statim dicam.

4. *Circa secundum punctum. — Notatur primo. — Ad tertium argumentum in prima ratione dubitandi.* — Circa secundum punctum, advertere imprimis oportet hujusmodi principes extra regnum habere posse multa bona libera, quæ inter filios dividi solent, et quantum est ex se, possunt transire ad extraneos, etiam per mortem, ut est per se manifestum; nam hoc in facto consistit. In his ergo bonis non procedit dicta difficultas, sed locum habent in illis præcedentes assertiones, quia hæc bona maxime sunt quæ confiscantur, et conditio personæ non impedit, ut ostendimus. Neque etiam obstat ultimum argumentum in prima ratione propositum, quia confiscatio propter hæresim pœna est ecclesiastica, sicut et culpa, juxta cap. *Inquisitionis*, paragr. *Prohibemus*, de Hæret., in 6, et ad Pontificem per se pertinet determinare fiscum, cui applicanda sunt talia bona, et ita talia bona principum confiscari poterunt, vel cameræ apostolicæ, vel ad alios ecclesiasticos et pios sumptus. Solum ergo circa regnum ipsum illa secunda difficultas procedit.

5. *Notatur secundo. — Notatur tertio.* — Superest itaque dicendum de regno et bonis ad illud pertinentibus. Duo enim in regno distinguenda sunt, scilicet dominium jurisdictionis, seu potestas regendi et judicandi; et dominium proprietatis circa bona temporalia, quæ ex titulo regni ad personam regis pertinent. Nam licet utrisque bonis et utraque potestate possit rex hæreticus propter hæresim privari, nihilominus confiscatio proprie versatur circa temporalia bona, quæ sub dominium proprietatis cadunt; tamen quia hæc sunt connexa cum jurisdictione, aliquid est de utraque parte dicendum. Advertendum autem est ulterius privationem, seu confiscationem bonorum, esse distinctam pœnam ab excommunicatione, ut ex discursu hujus et præcedentis disputationis constat; et ideo distinguendum et explicandum etiam est, quæ privatio jurisdictionis aut bonorum temporalium ex vi excommunicationis proveniat, quæ vero proprie pertinet ad hanc confiscationis pœnam, de qua tractamus.

6. *Prima assertio.* — Imprimis ergo dicendum est regem hæreticum eo ipso privari usu jurisdictionis regiæ, quamvis non statim privetur dominio et proprietate jurisdictionis regiæ; hic autem effectus ex censura excommunicationis nascitur, et non est per se pœna distincta. Hæc assertio constat ex generali doctrina de excommunicatione, late tractata in quinto tomo, disputatione decima quinta, sectione sexta, quam in summam reduxi in Defensione fidei, libro sexto, capite sexto: unde nihil in præsenti addere oportet. Excommunicatio autem non extenditur ad privationem bonorum temporalium, nisi quatenus pendet ex aliquo titulo spirituali, vel ex aliquo actu quem excommunicatus exercere non possit. Unde ex vi hujus excommunicationis non potest rex privari debitis tributis ante sententiam saltem declaratoriam criminis, quia nec illa pœna sequitur ex vi censuræ, nec per se et specialiter invenitur aliquo jure lata, ut magis ex dicendis constabit.

7. *Secunda assertio bipartita.* — Secundo dicendum est, quamvis rex hæreticus possit per Ecclesiam privari regno, non solum quoad dominium jurisdictionis, sed etiam quoad temporalia bona, et quoad dominium proprietatis eorum, nihilominus non privatur ipso jure, sed necessaria est sententia et condemnatio. Prior pars de potestate, in lib. 3 Defensionis fidei, late probata est, et aliqua supra adduximus, disputatione vigesima, sectione tertia, et nunc sufficiunt cap. *Ad abolendam*, et cap. *Excommunicamus*, 1, § *Moneantur*, et cap. ultim. de Hæretic. Posterior vero pars a fortiori constat ex dictis de aliis bonis confiscatis; nam si illorum proprietas et dominium non aufertur ante sententiam, multo minus aufertur regnum quoad dominium et proprietatem. Item est optima moralis ratio, quia non expediebat ad pacem et quietem regnorum, quia multa scandala et seditiones inde facile oriri possent.

8. *Dubium de confiscatione regni.*—Difficultas ergo superest an hujusmodi bona regni possint dici confiscata ipso facto, et ante sententiam. Aliqui simpliciter negant, ut Castro, libro secundo de Just. hæret. punit., capit. septimo; et Simanc., tit. 46, num. 75; et Vasquez 1. 2, disp. 169, num. 42. Fundantur, quia etiam post sententiam regnum non applicatur alicui fisco, sed datur successori catholico, si aliquis inveniatur; vel, si nullus sit, vel omnes, qui sunt, sint hæretici, reducitur in regnum, ut sibi regem catholicum eligat; vel si potentes regni sint hæretici, et credatur regnum electurum principem hæreticum, tunc jus debellandi tale regnum alicui potenti regi catholico per Pontificem adjudicatur. Et confirmari potest hæc opinio ratione facta, quod hujusmodi regnum est quidam majoratus majoris privilegii et exemptionis, quam cæteri inferiores majoratus. Estque hæc sententia probabilis.

9. *Judicium auctoris in hoc dubio. — Ad c. ult. de Hæret. in n.* 7 *allatum.* — Addendum nihilominus occurrit, distinguendum esse inter confiscationem, et eum cui applicantur bona confiscata. Nam fundamentum præcedentis sententiæ probat quidem regnum non ita confiscari, ut successoribus catholicis auferatur, non tamen probat simpliciter non confiscari; nam olim bona cujuslibet hæretici confiscabantur, et nihilominus filii catholici illis non privabantur; utrumque enim habetur in leg. *Manichæos*, C. de Hæret. Sic ergo existimo optime dici posse confiscari regnum, licet dandum sit successori catholico. Quod etiam videtur sentire Joan. Lup., in libro de Jur. regni Navarræ, cap. 7 quintæ partis. Effectus autem hujus confiscationis erit, ut post latam sententiam statim jus transferatur ad successorem, ut illud juste possit occupare, si opere seu facto valeat. Item ut recuperato regno possit rescindere omnes alienationes factas a die commissi criminis. Nihilominus tamen ante sententiam, juxta dictum cap. *Cum secundum leges,* nec successor poterit occupare regnum, ut omnes fatentur, et est certissimum; nec vasalli possunt privare regem tributis aut aliis bonis illi debitis, quia hoc esset exequi confiscationem propria auctoritate, et ante sententiam, quod in dicto cap. prohibitum est. Et ita sentit Penna, in Director., 3 part., commentar. 168. Et quamvis Sylvester, verb. *Hæresis,* 1, num. 14, vers. 11, contrarium sentire videatur, et illum Castro et Simanc. supra sequantur, nihilominus vel eorum sententia probanda non est, vel explicandi sunt, ut non requiratur sententia condemnatoria, sed declaratoria criminis sufficiat, ut Penna supra sentit, et sumi potest ex eodem Sylvest., verb. *Excommunicatio,* 5, § 9, num. 18, et ita intelligendum etiam est dictum caput ultimum de Hæreticis.

DISPUTATIO XXIII.

DE PŒNIS CORPORALIBUS HÆRETICORUM.

Primum genus pœnæ, carcer. — Secundum, exilium. — Tertium, flagellatio. — Quartum, mors.—Materia hujus disputationis magis ad externum quam ad internum forum pertinet, et ideo hanc pœnam brevius quam præcedentem expediemus, illa tantum attingendo, quæ vel ad dogmata fidei, vel ad forum conscientiæ aliquo modo pertinuerint. Oportet autem advertere, varias esse has pœnas corporales; possunt tamen ad quatuor capita reduci. Hujusmodi sunt pœna carceris, non quidem illius carceris, qui per modum custodiæ sententiam præcedit; nam illa non est pœna, sed medium necessarium ad examinationem causæ, et veritatis inquisitionem; post sententiam vero imponitur per modum pœnæ vel temporalis, vel perpetuæ, id est ad vitam. Et eadem ratione non numeramus inter has pœnas torturam, quæ non est ad supplicium, sed ad exquirendam veritatem infertur. Secunda pœna est exilium; nam inter corporales etiam computatur et maxime cum imponitur ad triremes. Tertia est flagellatio, vel alia similis corporis afflictio. Quarta est pœna mortis, quæ in jure dici solet ultimum supplicium, et circa hanc præcipue immorari debemus, quia, si hæc fuerit justa, a fortiori esse poterunt reliquæ.

SECTIO I.

Utrum possit Ecclesia hæreticos mortis supplicio juste punire.

1. *Error Donatistarum. — Item Lutheri.— Ejus primum fundamentum. — Secundum ex Matt.* 13. — *Tertium. — Quartum.* Antiqua hæresis fuit, non posse Ecclesiam hæreticos pœna mortis afficere, neque ad hoc uti auxilio brachii sæcularis. Ita senserunt Donatistæ, ut ex Augustino, lib. 1 Contra epistol. Parmenian., cap. 7, et lib. 2 Contra litteras Petilia-

ni, cap. 10, et lib. 2 contra Gaudent., cap. 17, et 26, et epist. 48, 50, et aliis constat. In eodem errore fuit Wicleph, ut refertur in Concilio Constantiensi, sess. 15, in artic. ejus 14. Idem asseruit Lutherius, art. 33 per Leonem X damnato; et Augustinus interdum de hac re fuit dubius, non quidem an liceat, sed an expediat uti hac pœna contra hæreticos. Fundabantur hæretici, quia Christus, Matthæi 7, et Lucæ 20, docuit quidem cavendum esse a falsis prophetis, et arcendos esse lupos; nunquam tamen docuit esse interimendos, quin potius Petro prohibuit uti gladio. Secundo, maxime urgent parabolam de zizaniis, Matth. 13, nam in ea dixit Christus non esse eradicanda zizania, ne forte simul eradicetur et triticum; nomine autem zizaniorum hæretici significantur, ut ibi sentiunt Hieronym., Theophyl. Eutym., et Chrysost., homil. 47; et Augustin., in lib. Post collationem contra Donatistas, cap. 6, cum Cyprian., epistol. 51, alias libro tertio, epistola tertia. Tertio argumentantur ex antiqua consuetudine Ecclesiæ, saltem negativa, quia nunquam usa est tali pœna, sed ad summum exilii, ut ex antiquis Conciliis constat, quæ consuetudo fundata fuit in mansuetudine Ecclesiæ, cui talis pœna repugnat. Quarto, quia Ecclesia non utitur hac pœna contra alios infideles, sed tolerat etiam Judæos; ergo nec contra hæreticos illa uti debet aut potest.

2. *Prima assertio catholica, quod pro hæresi pœna mortis justa sit, et ex potestate Ecclesiæ.* — Nihilominus assertio catholica est, Ecclesiam posse juste punire hæreticos pœna mortis. Hanc veritatem late defendunt contra hæreticos, Roffens., dicto artic. 33 contra Luther.; et Eckius, art. 27 contra eumdem; Bellarmin., lib. 3 de Laicis, cap. 21 et 22; Castro, lib. 1 de Just. hæret. punit., cap. 9, et lib. 2, cap. 12; Valentia, tomo 3, disp. 1, quæst. 11, punct. 3; Osius, lib. 1 contra Brent.; et ex jurisperitis, Covarr., lib. 2 Variar., cap. 10, n. 10; et Simanc., tit. 46, a num. 44; et alii sectione sequenti referendi. Et probatur breviter, quia, ut aliqua pœna juste infligatur, duo tantum necessaria sunt: primum, ut pœna sit proportionata gravitati culpæ; secundum, ut ab habente potestatem et jurisdictionem inferatur: utrumque autem in hac pœna invenitur. Consequentia cum majori evidentes sunt; minor superest probanda.

3. *Probatur quoad justitiam ex Scriptura.* — Prior ergo pars de æquitate pœnæ probari potest imprimis exemplo Dei, qui in veteri Testamento falsos prophetas occidi jussit, Deuter. 13 et 18; imo, cap. 17, eamdem pœnam tulit contra eos, qui obedire nollent judicio sacerdotis, præsertim in controversiis fidei. Et ita in aliis Scripturæ locis laudantur reges, qui hanc pœnam executioni mandari fecerunt, ut 3 Reg. 18, et 4 Reg. 10 et 23. In novo autem Testamento, quamvis Christus Dominus id non præceperit, nec similes leges tulerit, quia nec cæremoniales, nec judiciales leges Ecclesiæ suæ reliquit, sed dispositioni ejus cætera præter substantiam sacramentorum commisit, nihilominus ita de hæreticis locutus est, ut eos hac pœna dignos esse ostenderit. Vocat enim illos *fures et latrones*; at vero fures et latrones pœna mortis digni sunt. Item vocat eos *lupos rapaces*, Matthæi septimo, et Luc. vigesimo; lupi autem non tantum arcendi sunt a grege, sed etiam occidendi, si fieri possit.

4. *Item ex usu Ecclesiæ et Patribus.* — Secundo potest hæc sententia confirmari positivo usu Ecclesiæ satis antiquo, qui ex legibus imperatorum et Pontificum sufficienter probatur; eas vero in sectione sequenti referemus. Augustinus etiam in locis citatis justitiam hujus pœnæ defendit, imo et convenientiam ac utilitatem, quando alia remedia prius tentata et applicata non sufficiunt. Et idem sensit Hieronymus statim citandus. Sunt etiam nonnulla antiqua exempla hujus pœnæ; unum videri potest in Divo Gregorio, in lib. 1 Dialogorum, cap. 4; aliud apud Nicephor., lib. 18 Historiar., cap. 4; et aliud in Bernard., serm. 66 in Cantica, ubi improbat quod mors lata fuerit sine sufficienti potestate; secus vero, inquit, fuisset, si ab eo, qui non sine causa gladium portat, data fuisset.

5. *Denique ratione.* — Tertio probatur ratione eadem pars. Primo, ex gravitate talis delicti; nam sine dubio gravius est quam multa alia, quæ justissime ultimo supplicio puniuntur. Secundo, ex qualitate talis delicti, quod maxime nocivum est christianæ reipublicæ, eamque valde perturbat, ut ex Paulo et ex Sanctis Patribus supra ostendimus, et experientia ipsa satis docet. Unde Innocentius Papa, epistola 25, exemplum adducit de medico seu chirurgo, qui prius vulneri adhibet fomenta, etc.: *At*, inquit, *si id manens sanari non potest*, *ferro amputat*, *ne corpus reliquum sua tabe corrumpat.* Quod exemplum latius tractat Hieronymus ad Galatas 5, circa illa verba: *Modicum fermentum totam massam corrumpit;* quorum sensum esse dicit, pauco-

rum hominum insidias non esse contemnendas; et ita comparat hæresim scintillæ, quæ, nisi statim opprimatur, in ignem crescit, et omnia devastat; et ponit exemplum in Ario (et idem fuit in Luthero, et similibus). Unde concludit resecandam esse putridam carnem, ne totum corpus pereat, et refertur in capite *Resecandæ,* vigesima quarta, quæst. 3.

6. *Deinde probatur assertio quoad potestatem.* — Altera pars de potestate generatim probata est supra, disputatione vigesima, sectione tertia, et omnia ibi dicta cum proportione ad hanc pœnam mortis applicari possunt. Nam ostensum est hanc pœnam non solum esse justam, quatenus vindicativa est, sed etiam esse necessariam, quatenus respectu corporis Ecclesiæ medicinalis dici potest. Christus autem, instituendo Ecclesiam suam, non defuit illi in necessariis; ergo non reliquit illam sine hac potestate, sine qua talis justitia non posset legitime exerceri. Unde merito intelligitur hæc potestas inclusa in potestate data Petro, et in verbis quibus illam Christus significavit; ut in loco citato et in aliis late ponderavimus, ubi etiam diximus hoc fuisse indicatum in facto Petri, Actorum quinto, ubi ad verbum Petri Ananias et Saphira mortui sunt. Denique ab actu ad potestatem optima est illatio, quando in tali actu non potest tyrannis aut injustitia præsumi; sed consuetudo Ecclesiæ in suis legibus et illarum executione hunc actum exercet et approbat, nec de illa potest quis præsumere, nisi sit hæreticus, quod in hoc male faciat; ergo est signum evidens talis potestatis.

7. *Prima assertio, penes quos sit dicta potestas.* —Statim vero interrogandum occurrit, quis habeat in Ecclesia hanc potestatem, an magistratus civilis, vel ecclesiasticus. Nam cum hoc crimen ecclesiasticum sit, ut supra dixi, omnis potestas illud puniendi ad Ecclesiæ pastores pertinere videtur. Aliunde vero pœna sanguinis, et præsertim mortis ab ecclesiasticis viris aliena videtur. Similem vero quæstionem supra, dicta disputat. 20, sectione 3, in fine, generaliter tractavi, et ibi dicta ad hanc particularem pœnam cum proportione applicanda sunt. Dico ergo hanc potestatem aliquo modo pertinere ad utrumque forum; verumtamen in magistratu ecclesiastico, et præsertim in Pontifice esse principaliter, et eminenti quodam modo; in regibus autem et imperatoribus, eorumque ministris, esse veluti proxime, et cum subordinatione ad spiritualem potestatem. Prior pars constat ex usu Ecclesiæ, quia hæc pœna legibus civilibus lata est, et per canones approbatur, ut in sequenti sectione referam. Item ratione probatur, quia punitio talis delicti, et correctio hæreticorum non tantum ad spirituale bonum, sed etiam ad temporalem pacem reipublicæ christianæ necessaria est, et ideo utraque potestas, in ordine ad finem suum, hujusmodi pœnam ferre potest. Et ex hac ratione altera pars confirmatur; nam temporalis pax subordinata est spirituali bono Ecclesiæ; et ideo etiam hæc potestas, ut est in principe sæculari, subordinata est spirituali potestati, et in principe temporali est tanquam in exequente, et moto ab alio; in Pontifice vero est tanquam in imperante et movente, juxta decisionem Bonifacii Papæ, in Extravagante *Unam sanctam,* de Majorit. et obedientia, et doctrinam Bernardi de duplici gladio Ecclesiæ et Pontificis, spirituali et temporali; nam spiritualem habet ut per se exercendum, temporalem vero per alium. Et hoc etiam ostenditur ex modo quo jura hujusmodi pœnam ferunt; nam leges civiles illam expresse imponunt, et executioni mandari imperant; leges autem canonicæ solum jubent ut hæretici in casibus ab ipsis designatis sæculari curiæ tradantur. Unde et in hoc limitant leges civiles, ut infra videbimus, principesque sæculares obligare possunt ut condignam pœnam contra hujusmodi reos ferant, et judices etiam cogere possunt ut in eis exequendis justitiam servent. Et ita responsum est ad rationem dubitandi pro utraque parte proposita paulo ante.

8. *Ad fundamenta hæreticorum in num. 1. —Ad secundum fundamentum ibid. —Instantia diluitur.* — Superest ut respondeamus ad hæreticorum fundamenta. Primum sumebatur ex auctoritate negativa Christi Domini, quod parum urget; quia licet non præceperit, satis est quod hoc genus pœnæ non prohibuerit. Addimus vero Christum Dominum usum esse generalibus verbis, *attendite, cavete,* et similibus, quæ omnia media necessaria ad cavendos et coercendos hæreticos comprehendunt, et ideo etiam possunt ad hanc pœnam, quando necessaria fuerit, adaptari. Nam in alio loco dicit Christus palmitem non manentem in ipso, tanquam in vite, abscindendum esse, et in ignem mittendum, Joan. 15; idemque dicit alibi de arbore mala, quæ bonum fructum ferre non potest; quibus parabolis etiam significavit Ecclesiæ suæ quid in hoc negotio agere oporteat. Unde ad secundum, de parabola zizaniorum, respondetur imprimis in ea

non esse sermonem de solis hæreticis, sed in universum de malis hominibus, qui in Ecclesia vel in mundo sunt, ut exponunt iidem Patres supra allegati, et ex contextu parabolæ satis constat; præsertim quia in fine ejus dicit Christus patremfamilias tempore messis missurum ministros suos, qui triticum a zizaniis separent; quod alibi explicuit dicens, quod tempore judicii *mittet Deus Angelos suos, et separabunt malos de medio justorum*, ubi non tantum dixit hæreticos a fidelibus. Igitur vel illa parabola nihil de hæreticis probat, vel ex ea colligitur nullos iniquos, et malos esse puniendos, quod absurdissimum est. Itaque intentio Christi (ut indicavit Cyprian. epistola quinquagesima prima, et quinquagesima secunda) solum fuit reprimere et moderari nimium et indiscretum zelum, vel provocandi iram Dei contra peccatores, ut alibi fecit, cum discipulis suis dixit : *Nescitis, cujus spiritus estis;* vel temere, et sine auctoritate illos persequendi, ut etiam in alio loco indicavit Petro, præcipiendo illi ut gladium in vaginam converteret, non tamen prohibuit justam et ordinatam iniquorum punitionem, ut per se notum est. Quia vero hæretici inter malos continentur, et ita in parabola etiam comprehenduntur, ut allegati Patres recte dixerunt, ideo addendum est prohibuisse quidem Christum occisionem hæreticorum, quando cognosci non possunt, neque a catholicis discerni. At vero quando sufficienter distinguuntur, et eorum delictum cognoscitur et comprobatur, tunc non habet locum parabola, quia licet ipsi eradicentur, nullum est periculum eradicandi simul et triticum, id est Catholicos, quæ fuit ratio Christi Domini in illis verbis : *Ne forte eradicantes zizania, eradicetis et triticum.* Et ita respondet Augustinus, libro tertio contra Parmenian., cap. 2, et D. Thomas 2. 2, quæst. 10, art. 8, ad 1, et quæst. 11, art. 3, ad 3, et quæst. 108, art. 3, ad 1. Dicet aliquis, quamvis in eo casu non sit periculum aliorum, semper imminere periculum damnationis ejusdem hæretici, qui nunc interfectus damnabitur, et fortasse, si tempus vitæ illi concederetur, converteretur et salvaretur. Respondeo imprimis instantiam non habere locum in hæreticis pœnitentibus, qui interdum ultimo supplicio afficiuntur; nam tunc potius esse potest probabilis spes salutis eorum cum perseverantia in fide usque ad finem vitæ. De pertinacibus autem dicendum est, majorem rationem habendam esse communis boni Ecclesiæ, per quam non stat quominus illi convertantur et salventur; unde si sua culpa pereunt, sibi imputent, et fortasse utilius illis est statim mori, quam vivendo multiplicare peccata et errores, et esse causam, ut multi alii pereant.

9. *Ad tertium ibid.* — *Ad quartum ibid.* — Tertium argumentum sumebatur ex consuetudine Ecclesiæ, quod etiam est negativum, et ex ea parte infirmum, quia non sumitur ex usu contrario, sed tantum ex non usu, ex quo non potest colligi defectus potestatis, præsertim cum ille non usus non fuerit perpetuus, sed brevis cujusdam temporis, quia non cogitur, qui potestatem habet, illa semper uti, vel etiam non semper commode potest. Quocirca, licet Ecclesia semper habuerit potestatem hanc, in principio, quando imperatores et judices laici non erant Christiani, non poterat illa commode uti. Et hac ratione Patres illorum temporum reprehendunt Catholicos, qui occidebant hæreticos, quia temere et sine potestate faciebant; postea vero imperatores christiani cœperunt pœnis coercere hæreticos, et prius levioribus pœnis usi sunt; et quia experti sunt illas non sufficere, tandem ad ultimum remedium, et supplicium pervenerunt, ut mox in sequenti sectione videbimus. Et hoc modo locutus est Augustinus in citatis locis, et tract. 11 in Joan., et epistola 66, et id magis declaravit 2 Retract., c. 5. Solet autem pœnam mortis excipere, quia suo tempore nondum erat in usu. Leo autem Papa, in epist. 4, alias 91 vel 93, cap. 1, indistincte dixit: *Profuit ista districtio ecclesiasticæ lenitati, quæ, etsi ecclesiastico contenta judicio cruentas effugit ultiones, severis tamen constitutionibus christianorum principum adjuvatur.* Et similia habet Optatus ; vicinus etiam Augustinus, libro 3 contra Parmenian., ubi variis exemplis hoc confirmat. Et simili modo Bernardus, serm. 66 in Cantic., cum reprehendisset quosdam, qui propria auctoritate hæreticos occidere tentabant, addidit, per eumdem debere fieri, *qui non sine causa gladium portat.* Ultimum denique argumentum sumebatur ex comparatione ad alios infideles; sed responsio est in promptu, nam si sit sermo de Judæis et Sarracenis non baptizatis, non est similis ratio, quia illi non sunt subditi jurisdictioni ecclesiasticæ, sicut sunt hæretici; si vero sermo sit de Judæis et Sarracenis apostatis a fide, quam in baptismo professi sunt, respondemus eos etiam esse dignos pœna mortis, et ita quoad jurisdictionem Ecclesiæ pro hæreticis reputari, et hac pœna sicut alii puniri.

SECTIO II.

Utrum omnes hæretici secundum Ecclesiæ leges pœna mortis afficiantur.

1. *Prima suppositio pro decisione, ex jure civili sumpta.—Item ex canonico.* — Diximus de potestate; dicendum sequitur de actu, et in hoc supponimus primo, pœnam mortis impositam esse hæreticis jure positivo. Hæc suppositio constat primo ex jure civili, in l. *Ariani*, C. de Hæret., ubi specialiter est sermo de Manichæis; tamen in l. *Quicunque*, eodem tit., generaliter fertur his verbis: *Ultimo supplicio coerceatur, qui illicita docere tentaverit;* quia vero illud verbum *docere*, non videtur omnes comprehendere, addit Glossa, in cap. *Excommunicamus*, 2, verb. *Puniendi*, extra de Hæretic., eamdem esse rationem de addiscentibus, quia illa duo, *docere* et *discere illicita*, in jure æquiparantur, l. *Culpa*, Cod. de Maleficiis. Et eamdem pœnam tulisse contra omnes hæreticos Michaelem imperatorem, refert Paulus Diaconus, lib. 14 Historiæ; et eamdem postea tulit, et magis declaravit imperator Fridericus, in leg. *Inconsutilem*, et in leg. *Commissis*, quæ in fine Directorii, pag. 16 editionis anni 1578, referuntur, et paulo inferius magis explicabuntur. Secundo, idem constat ex jure canonico, ut patet ex multis bullis, quibus prædictæ leges approbantur et recipiuntur, quæ in eodem Directorio referuntur; et ideo in cap. *Ad abolenda*, § *Præsenti*, dicitur hos hæreticos brachio sæculari esse tradendos, debita animadversione puniendos. Et ita Ecclesia non solum approbat illas leges, sed etiam vult ut judices laici secundum illas juste judicent, quando hujusmodi rei illorum jurisdictioni committuntur, nec possunt laici judices talem pœnam remittere, juxta cap. ut *Officium*, de Hæret., in 6, ut magis explicatur in Bulla Urbani IV, quæ incipit *Licet*, et in Bulla Innocentii IV, quæ incipit *Statuimus*, relatis in Directorio, ubi supra.

2. *Secunda suppositio, varios esse gradus hæreticorum.* — Secundo, quia hæc jura non eodem modo de omnibus hæreticis loquuntur, aut illos comprehendunt, ideo ut quæstioni propositæ respondeamus, et explicemus qui hæretici et quando pœna mortis afficiendi sint, distinguere oportet varios hæreticorum gradus. Primo enim distinguere illos possumus in hæresiarchas, qui etiam dogmatistæ dici solent, et alios addiscentes et illis credentes. Deinde quidam ex his hæreticis dicuntur relapsi, quia post abjuratam solemniter hæresim iterum in eam lapsi sunt. Alii vero sunt simpliciter lapsi in hæresim, sine recidiva post abjurationem. Denique hæretici qui puniuntur, quidam sunt pertinaces, quia post sufficientem instructionem et admonitionem, factam etiam a judicibus fidei, in suis erroribus perseverant. Alii vero sunt qui se Catholicos profitentur, sunt tamen impœnitentes, ac proinde de sua conversione vel fide ita suspecti, ut ficti præsumantur; et hujusmodi sunt qui negant delictum hæresis, de quo convicti sunt, vel etiam qui illud confitentur, sunt tamen in sua confessione diminuti, quia vel non omnes errores, de quibus convicti sunt, confitentur, vel complices, de quibus etiam satis constat, declarare nolunt. Alii vero sunt et conversi ad fidem, et sufficienter pœnitentes, quantum ex signis et confessione illorum intelligi potest.

3. *Prima assertio.* — *Probatur primo.* — Primo ergo dicendum est hæreticos, qui post sufficientem instructionem, et admonitionem Ecclesiæ, et judicium ejus, in suo errore pertinaces sunt, pœna mortis irremissibiliter esse puniendos. Ita docent omnes Doctores, qui de hac materia tractant; Castro, lib. 1 de Just. hæret. punit., cap. 7, et lib. 2, a principio; Repertorium Inquisitor., verb. *Hæretici*, et verb. *Pertinax;* Julius Clarus, lib. 5, § *Hæresis;* Simancas, Institut., titul. 7 et 48; Rojas, tract. de Hæret., part. 2, assert. 25; Covar., lib. 2 Variar., cap. 10, num. 10; Azor, tom. 1, lib. 8, cap. 13, a parag. *Ultima pœna;* et Penna, in Director., 2 part., commentar. 65, qui alios refert. Probari potest primo ex antiquis legibus civilibus, quæ hanc pænam hæreticis imponunt, nam in aliquibus mandari debet executioni; ergo maxime in his qui hæretici perseverant; expresse vero, et in particulari hoc sancivit Frider., in dicta l. *Inconsutilem*. Secundo, id est manifestum in jure canonico, cap. *Ad abolendam*, et cap. *Excommunicamus*, cum aliis, de Hæreticis, in quibus dicitur, eos, qui per sententiam declarantur hæretici, nisi continuo resipiscant, et parati sint ad abjurandos errores, et satisfaciendum Ecclesiæ, confestim curiæ sæculari tradendos, animadversione debita puniendos, debita nimirum secundum jura civilia, quæ est pœna mortis, ut visum est. Tertio, est optima ratio, quia isti sunt hæretici, ut sic dicam, in sum-

mo gradu, et sunt incorrigibiles, ideoque nulla est de eis spes; ergo non est cur pœna condigna differatur, nam, ut dixit Symmachus Papa, cum quodam Concilio Romano: *Ferro abscindenda sunt vulnera, quæ fomenta non sentiunt*, cap. *In canonibus*, 17, quæst. 1; et similia habentur 24, quæst. 3, per plura capita; imo et Plato, in lib. 9 de Legibus, dixit: *Quos legislator insanabiles sentit, hos ultimo supplicio afficit, non ignorans istis melius esse mori, quam vivere.*

4. *Dubiolum quo genere mortis plectantur hæretici.* — Dubitant autem Doctores de specie mortis, quia jura illam non determinant. Nihilominus consuetudo Ecclesiæ habet, ut isti pœna ignis afficiantur; quam esse antiquam ostendit Gregorius, 1 Dialogor., cap. 4, ut supra citavi, ejusque exemplum habemus in Concilio Constantiensi, in quo Hieronymus Praga et ossa Joannis Wicleph combusta sunt; et aliud antiquius exemplum sumi potest ex 4 Reg. 23; et aliqui hoc voluerunt colligere ex illo Joan. 15: *Si quis in me non manserit, et colligent eum, et in ignem mittent.* Sed hoc solum per quamdam accommodationem accipiendum est. Unde Villadiego, tractat. de Hæretic., quæst. 15, num. 4, existimat hujus pœnæ determinationem nullo jure scripto, sed sola consuetudine introductam esse, quod fortasse verum est quoad priorem partem exclusivam, loquendo de legibus in corpore juris contentis; nam extra in dicta lege Friderici expresse decernitur ut isti vivi comburantur; et hanc legem acceptavit Ecclesia, et ita usu servatur et servandum est, de qua re videri possunt Farinac., de Hæresi, quæst. 198, num. 4, et quæ ex Patribus adducit Arboreus, lib. 8 Theosoph., cap. 9, in 2 p. assertionis.

5. *Secunda assertio.* — Secundo, dicendum est omnes hæreticos impœnitentes, etiamsi exterius se fideles et Catholicos profiteantur, si de hæresi convicti sunt, pœna mortis esse afficiendos. Ita docent omnes auctores citati, et Albertin., de Agnoscend. hæret., quæstione 8, et quæstione 34, numer. 51; et Rojas de Hæret., 1 part., a num. 590, et 2 part., assert. 21, ubi plures alios refert. Et est res certa, et usu recepta, quamvis non sit in jure tam recepta, sicut præcedens. Colligitur autem sufficienter ex dicto cap. *Ad abolendam*, cum similibus, quatenus dicunt confessum, vel convictum de hæresi, nisi resipiscat, et paratus sit satisfacere Ecclesiæ, esse curiæ sæculari tradendum. Ubi ponderanda est æquiparatio inter convictos, et confessos; nam illi licet non confiteantur, convicti sunt, et alias non resipiscunt, neque ad satisfaciendum parati sunt, quia nolunt delictum agnoscere; ergo, sub illa pœna et lege comprehenduntur. Et confirmatur primo, quia tales rei in foro Ecclesiæ probati sunt hæretici, et non ostendunt pœnitentiam nec retractationem erroris; ergo merito puniuntur pœna eorum qui in hæresi perseverant. Et ideo in eis eadem species pœnæ ignis servatur, non tamen comburuntur vivi, propter rationem quam in sequenti puncto assignabo. Denique confirmatur, quia non possunt absolvi, vel reconciliari Ecclesiæ, cum sine confessione non sit absolutio; ergo neque sunt in Ecclesia tolerandi. Et in hoc sunt pejoris conditionis quam relapsi pœnitentes; nam his danda sunt sacramenta, ut statim dicam; illis autem dari non possunt, quia se indispositos ostendunt.

6. *Præcedentis assertionis extensio ad diminutos confitentes.* — *Placitum Rojas impugnatur.* — Unde colligitur hanc assertionem habere locum, non tantum in his qui negant omnes errores quos commiserunt, sed etiam in illis qui diminuti sunt, quosdam confitendo, et alios tacendo, dummodo de illis etiam convicti sint. Et ratio est clara, quia confessio diminuta non est vera confessio, et quia unus error constituit hæreticum, et pertinacem, si in illo sit contumax, etiamsi alios abjuret; ergo etiam negatio unius erroris constituit impœnitentem. De illo autem qui omnes proprios errores confitetur, negat autem aliorum seu sociorum, quia non vult complices confiteri, Rojas supra, 2 part., num. 240 et sequenti, negat hunc esse habendum impœnitentem, vel tradendum curiæ sæculari. Fundatur, quia qui suum delictum confitetur, præsumi non debet quod taceat alienum. Contrarium autem usu et praxi Inquisitorum servatur, et ideo dicendum est, si talis hæreticus convictus sit de tali diminutione confessionis, ut sæpe contingit per confessiones aliorum complicum, tunc vere judicari impœnitentem, et ejus pœna merito affici. Ratio est, quia et est occultator hæreticorum, et fovet hæreses et errores aliorum, et agit contra debitum suum in causa fidei, et ideo merito judicatur ficte conversus. Si autem non esset convictus, sed solum esset de illo aliqua suspicio, tunc haberet locum opinio Rojas, et hoc tantum probat motivum ejus.

7. *Tertia assertio, de relapsis.* —*Exponitur*

Repertorium. — Tertio dicendum est hæreticos relapsos, etiamsi vere pœnitentes se sufficienter ostendant, pœna mortis esse afficiendos, absque ulla remissione. Ita docent auctores citati, et Repertorium Inquisitor., verb. *Pœna,* et verb. *Comburi,* et Penna, dicto comment. 65, secunda parte, et in 3 part., comment. 89 et 92; Farinac., de Hæresi, q. 193, n. 32. Et in hoc est expressa lex Friderici supra citata, quæ incipit *Commissis,* et jura etiam canonica expresse decernunt hos esse tradendos brachio sæculari, præter citata in cap. *Accusatos,* et cap. *Super eo,* de Hæret., in 6. Et ratio est, quia relapsi etiam censentur incorrigibiles, et, moraliter loquendo, non speratur emenda, sed potius timetur ne aliis noceant. De specie autem et modo pœnæ, Repertorium supra affirmat esse vivos comburendos. Sed intelligendum est, si sint pertinaces; nam si pœnitentes sint, non sunt in eo animæ periculo constituendi, et ideo prius sunt strangulandi, ut habet etiam communis consuetudo.

8. *An sit relapsus qui novam hæresim ab abjurata commisit. — Adversantes opiniones. — Auctoris decisio.* — Hæc autem assertio est etiam indubitata, quando hæreticus incidit in eumdem errorem quem antea abjuravit, etiamsi non fuerit de illo convictus, sed tantum de vehementi abjuraverit; ut habetur in dicto cap. *Accusatus,* § *Cum vero.* Item est certa, quando prius in generali abjuravit omnes errores fidei contrarios, et postea in aliquem incidit. Dubitatio autem nonnulla est, an sit judicandus relapsus in ordine ad eamdem pœnam, qui unam tantum hæresim contra unum articulum abjuravit, et postea in hæresim contra alium incidit; nam in hoc sunt opiniones. Partem negantem tenet Glossa Joan. Andreæ, in dicto c. *Accusatus,* et sequitur Eymericus, 2 p. Directorii, q.40. Affirmantem autem partem tenet Archidiac., in eodem cap., et sequitur Zanquin., cap. 16; et Villadiego, quæst. 20. Bene tamen admonet Penna quæstionem in praxi non esse admodum necessariam, quia semper fit abjuratio generalis. Si tamen casus contingeret, stando in vi rationis, posterior opinio habet magnam probabilitatem; tum quia hæreses circa diversas materias in ratione culpæ tantum numero differunt, quæ sola distinctio non obstat reincidentiæ et incorrigibilitati circa idem crimen; tum etiam quia, licet abjuratio unius hæresis formaliter sit specialis, virtualiter est generalis, nimirum non recedendi ab Ecclesia, nec contra ejus auctoritatem sentiendi; nam in hoc conveniunt omnes hæreses, et hoc est quod formaliter abjuratur, argumento cap. ultim., in fine, 24, quæst. 3, et cap. *Excommunicamus,* 2, de Hæretic.; sicut e contrario fides unius articuli est virtualis fides omnium. Nihilominus tamen ponderando verba juris cui standum est, prior opinio videtur probabilior, quia non sine causa in dicto cap. *Accusatus,* in principio ponitur illa conditio : *Si postea deliquit in ipsa,* et in § 1 : *Si postea quam hæresim simpliciter, vel generaliter abjuravit;* quæ conditio non impletur quando tantum præcessit specialis abjuratio, et postea non delinquitur in ipsa, id est, in eadem hæresi.

9. *Quarta assertio bipartita. — Ostenditur prima pars, de varietate.* — Quarto, dicendum est de dogmatizantibus et hæresiarchis, rem esse controversam, an recipiendi sint, si vere convertantur, vel nihilominus brachio sæculari tradendi sint. Proprie tamen de illis loquendo, probabilius videtur regulariter esse tradendos brachio sæculari. Dico autem regulariter, quia exceptio aliqua admitti posse videtur. Prima pars constat ex diversitate opinionum, de quibus late Farinac., de Hæresi, quæst. 192, a numero quinto; nam quod isti sint admittendi, indistincte tenet Eymericus, tertia parte, num. 136 et sequentibus, et inclinat Penna allegando alios, secunda parte, commentar. 64. Fundantur, quia, cap. *Ad abolendam,* generaliter dicit docentes et recipientes hæreses, si resipiscant tempore debito, et relapsi non sint, esse recipiendos; et idem repetit absolute de publicis hæreticis, sub quibus dogmatizantes comprehenduntur, juxta cap. *Super quibusdam*, de Verbor. signific.; et similis regula indistincte traditur in cap. *Ut officium,* de Hæretic., in 6; ergo sine adminiculo juris canonici non licet distinguere inter magistros et discipulos hæresum. Præsertim cum generalis regula Ecclesiæ sit, quod resipiscentes a quocumque crimine, recipiendi sunt, ut in sequenti assertione videbimus. Denique favet regula, quod *favores sint ampliandi.*

10. *Progreditur eadem pars.—Auctoris judicium in dicta varietate.*—Nihilominus, quod isti recipiendi non sint, sed absque ulla remissione tradendi brachio sæculari, acriter contendunt Simanc., in Institutionibus, tit. 47, a num. 54, et in Enchiridio, titul. 56; Rojas, in tractat., 2 part., assertione 43, et fuit sententia Repertorii Inquisitorum, verbo *Docere.*

Fundamentum esse videtur, quia hoc est conforme juri divino et civili, et canonicum non repugnat. Prima pars patet ex illo Deuter. 13, ubi de hujusmodi falsa dogmatizante dicitur : *Statim interficiatur*. Secunda pars probatur ex l. *Quicumque*, C. de Hæret., ibi : *Qui illicita docere tentaverit ;* nam licet Glossa ibi, ut supra retuli, æquiparet dicentem cum docente, re tamen vera multo gravius et specialius est peccatum docentis. Unde cum de illo lex specialiter loquatur, aliquid etiam speciale de illo statuere voluit. Item facit lex ultima, in fine, Cod. de Judæis, ibi : *Pœnæ sanguinis destinandus, qui fidem alterius expugnavit perversa doctrina*. Item lex penult. Cod. de Apostat., dicit pœna capitis esse puniendum, qui alium pervertit. Tertia pars probatur, quia in jure canonico nunquam invenitur in particulari præscriptum, ut isti recipiantur; generalis autem decisio, quod hæretici pœnitentes recipiantur, non sufficit ad corrigenda dicta jura civilia, neque ad comprehendendos prædictos dogmatizantes; tum quia generalia verba legis loquentis de aliquo delicto non comprehendunt speciale et qualificatum delictum quoad indulgentiam aliquam, ut juristæ communiter docent; tum etiam quia illa verba præcise intelligenda sunt de hæretico; dogmatista autem plus est quam hæreticus, quia est hostis Ecclesiæ et animarum fidelium; tum denique quia ratio est valde diversa, nam in dogmatizantibus (quia non peccant ex ignorantia, vel, si peccant ex illa, est nimium affectata) præsumitur magna pertinacia, et consequenter valde timeri potest fictio in eorum conversione, ac subinde magnum potest imminere periculum animarum, si recipiantur; ergo canones in priori opinione allegati non sunt ad eos extendendi. Unde quia hæc motiva videntur urgentiora, et quia hoc cedit in majorem fidei favorem, et majorem animarum securitatem, ideo addidi in secunda parte assertionis, hanc regulam generalem, *cum aliqua moderatione sumptam*, esse probabiliorem, et, ut existimo, illam etiam usus confirmat.

11. *Pro prima parte assertionis, quis dicatur hæresiarcha præcise.—Quis dogmatista.—* Ut autem et moderationem, et reliquam partem assertionis explicemus, advertere oportet varios esse gradus istorum seminantium errores. Primus est illorum qui dicuntur hæresiarchæ, qui proprie sunt illi qui et errores invenerunt et seminant, ut Arius, Lutherus, et similes; et in his maxime locum habet dicta regula, quam bene confirmat Hieronymus ad Galatas quinto, in Ario exemplum adhibens. Secundus gradus est eorum qui hæreses ab aliis inventas docent et prædicant, et isti proprie dicuntur dogmatizantes; ut videre licet in Eymerico, secunda parte, quæstione trigesima nona; et ibi Penna, commentar. 64; et Simancas, tit. 31 ; imo interdum etiam vocantur hæresiarchæ, ut ab Urbano Papa, in cap. *Qui aliorum*, 24, quæst. 3. Requiritur autem ad hunc gradum, ut quasi ex officio et consuetudine hoc munus accipiant, et plures doceant, vel publice, vel occulte. Et ita in his etiam habet verum regula posita. Existimo tamen, in aliquo raro casu, et interveniente auctoritate supremi senatus, posse recipi, si magna et fere evidentia signa divinæ illuminationis in eis appareant, et præsertim si aliqua utilitas fidelium ex eorum vita speretur, ut dixit Concilium Biterren., quod Penna refert. In tertio gradu statui possunt qui privatim unum vel alium decipiunt; et hi non comprehenduntur sub regula, sed in eis servanda est prima opinio, quia proprie dogmatizantes non sunt, et aliquæ ex dictis legibus civilibus ita sunt moderandæ, et hoc etiam usus observat.

12. *Circa prædictas assertiones observatio prima. — Observatio secunda. — Tertia. —* Tandem circa hos casus in his assertionibus propositos, in quibus personæ hæreticæ traduntur brachio sæculari, tria breviter notanda sunt. Primum est, hoc tam in personis ecclesiasticis in sacris ordinatis, etiam sacerdotibus, quam in laicis servari. Solum advertunt jura, sacerdotes prius esse degradandos, cap. *Excommunicamus*, 2, de Hæretic., cap. *Ad falsariorum*, de Crimin. falsi, prout declaratur et extenditur in cap. *Novimus*, de Verb. significat. De qua degradatione, et ritu ejus, videri possunt dicta in tomo quinto, disputatione 30. Secundum est, judices ecclesiasticos non incurrere irregularitatem tradendo hæreticos brachio sæculari, quia ipsi non condemnant ad mortem, nec exequuntur illam; et ideo in dicto cap. *Novimus*, monentur ut petant a judicibus laïcis, ut benigne cum reis se gerant, quantum justitia permiserit. De qua cautione, et quomodo talis irregularitas vitetur, dixi late in eodem tom. 5, disp. 67, sect. 1, circa finem. Tertium est, de relapsis et dogmatizantibus, si vere pœnitentes sint, non esse deneganda ante mortem sacramenta Pœnitentiæ, et Eucharistiæ, quantum commode fieri possit; ita enim cavetur in cap. *Super eo*, de Hæretic., in 6; nam licet de relapsis in

particulari loquatur, tamen ex identitate rationis ad omnes vere pœnitentes extenditur.

13. *Quinta assertio, de reconciliandis non relapsis.* — Quinto dicendum est, hæreticum non relapsum, qui ante sententiam sponte convertitur, et vere pœnitentem se ostendit, non esse pœna mortis damnandum, seu brachio sæculari tradendum, sed post abjurationem, et oblatam satisfactionem cum aliqua convenienti pœna, vel pœnitentia, esse suscipiendum et reconciliandum. Hæc assertio non habet magnum fundamentum in jure civili; quod mirum non est, quia cura salutis animarum et reconciliatio peccatorum ad potestatem laicam non pertinet; nihilominus juvat lex 4 de Hæretic., quatenus in ea Theodosius dicit: *Veniam pœnitentibus damus*. Juvat etiam lex Friderici, *Inconsutilem*, quatenus solos pertinaces jubet cremari; at vero jura Canonica hoc expresse disponunt in dicto capit. *Ad abolendam*, de Hæret., et capit. *Ut Officium*, cum aliis, eodem, in 6. Fuitque hæc perpetua consuetudo et traditio Ecclesiæ, ut constat ex Concilio Nicæno, cap. 8, et Concilio Elibert., can. 22; et Concilio Agathen. sub Symmacho, can. 60; et Concilio Arelaten., cap. 9, et aliis quæ adducit Farin., quæstion. illa 192, num. 2. Ratio vero est, quia Christus et ejus Ecclesia non claudit gremium redeuntibus ad se, ut in cap. *Nullus*, de Pœnitent., distinct. 7, quia Ecclesia magis quærit salutem animarum, quam vindictam delictorum; ideoque non utitur his pœnis tantum ut vindicativis, sed etiam ut medicinalibus; unde quando remissio mortis aliis non nocet, et delinquenti potest ad salutem animæ prodesse, illam libenter concedit.

14. *In quibus casibus vita donatur hæreticus.* — Difficultas vero est, quando et quomodo hæc remissio locum habeat. In qua breviter distinguenda est duplex conversio hæretici : una est omnino spontanea, nimirum quando ipse se accusat priusquam denuntietur, vel lis contra illum moveatur, et tunc, facta abjuratione, vel occulta, si occultum fuerit delictum, vel publica, si alicubi fuerit publicum, recipiendus est sine ulla gravi pœna, salutari tamen pœnitentia imposita. Hoc satis constat ex supra dictis, et docet Simanc., tit. 47, num. 27 et sequentibus; et Rojas, singular. 154. Videri etiam potest Penna, 2 part. Directorii, commentar. 65; et Farin., quæst. 195, a num. 80. Alia est conversio, quæ ab aliqua coactione incipit, utique post denuntiationem factam, et ex metu pœnæ, et in hac distinguendi sunt tres status. Primus est post denuntiationem, et antequam reus sit convictus per testes. Et tunc sine ulla dubitatione est recipiendus, adhibita aliqua pœna, prudenti arbitrio Inquisitorum, et juxta instructiones suas, nam de hac pœna jus commune non habemus; erit tamen major vel minor, juxta majorem vel minorem celeritatem in conversione, et majora vel minora pœnitentiæ signa.

15. *Secundus casus.* — Secundus status est post testium depositiones, et ante sententiam, et tunc etiam omnes conveniunt esse recipiendum reum, et pœnam mortis in pœnam perpetui carceris esse commutandam; ita enim præscribitur in l. *Commissi*, Friderici, et clarius in cap. *Excommunicamus*, 2, § *Si qui*, et in dicto cap. *Ut officium*, et in cap. *Accusatus*. Aliqui tamen dubitant an hæc remissio habeat locum, quando hæreticus prius fuit nimis pertinax, et sæpe protestatus est ab erroribus suis non esse discessurum. Ita dubitat Rojas, in tractatu, 2 part., num. 374. Nihilominus Albericus, quæst. 30, num. 79, simpliciter affirmat esse recipiendum, et mihi videtur verum, adhibita prudenti animadversione dicti cap. *Ut Officium*, ut provideatur solerter ne fraudulenta sit conversio. An vero in eo casu degradandus sit clericus, priusquam immuretur, et an immuratio sit eadem pœna cum carcere perpetuo, tractant Eymericus, 3 part., quæst. 94; et Penna, comment. 46; Farin. supra, q. 166, num. 13.

16. *Tertius casus.* — Tertius status est post latam sententiam, et tunc sunt opiniones inter juristas, ut videre est in Farinac. supra, quæst. 193, a num. 56. Nam Simanc. supra negat; admittit tamen aliquam exceptionem vel arbitrium; et inclinat Penna, dicto commentar. 46, et 2 part., comment. 36, allegando alios, et multum favet cap. *Ad abolendam*, et cap. *Cum officium*. Alii vero tenent contrarium, Glossa in dicto cap. *Excommunicamus*, 2, § *Se qui*, quam multi ibi sequuntur, et ex misericordia fieri posse affirmat Eymericus, 3 part., num. 201 ; et Villadiego, quæst. 15; et Rojas, singular. 31, 154. Sed revera prima opinio in rigore juris videtur solidior. Nihilominus tamen in aliquo raro casu, et propter graves circumstantias, non videtur denegandum judicibus prudens arbitrium, quia ita expedit ad commune bonum, neque est lex quæ prohibeat, imo etiam in usu ita servari existimo.

17. *Ultima assertio, de aliis pœnis et morte.* — *De habitu pœnitentiali.* — Ultimo potest ex

dictis colligi quid de aliis pœnis citra mortem dicendum sit; nam aliæ pœnæ corporales non imponuntur, nisi quasi in commutationem pœnæ mortis. Et hoc modo solum invenimus in jure pœnam perpetui carceris, de qua jam dixi; et videri potest Farinac., citata quæst. 193, a num. 101. Solum adverto olim magis fuisse in consuetudine pœnam exilii, ut constat ex dictis legibus civilibus, et ex Conciliis antiquis allegatis supra, disput. 20, section. 3, et aliis scriptoribus apud eumdem Farinac., a num. 80. Postea vero magis accommodata visa est pœna carceris perpetui, et merito; nam in exilio poterant hæretici liberius redire ad vomitum, et aliis nocere; ab utroque autem præservantur in carcere. Aliæ vero pœnæ sunt arbitrariæ, et ideo nihil est quod de illis dicamus. Solum cæteris pœnis addi potest habitus pœnitentiæ crucibus insignitus, quem hæretici pœnitentes coguntur supra vestes gestare; nam hæc pœna ad corporales reduci potest, vel etiam ad infamiam, quamvis etiam propter satisfactionem et humiliationem propriam, et in aliorum exemplum et terrorem imponatur, estque usu et instructione sancti Officii introducta, quamvis in jure non habeatur. Et de illa videri possunt Zanquin, in capite 20; Rojas, singul. 154; Penna, 3 part., comment. 42 et 44; Farinac., proxime citatus, a num. 91.

DISPUTATIO XXIV.

DE PERSONIS AD QUAS EXTENDUNTUR PŒNÆ HÆRETICORUM PROPTER CONJUNCTIONEM CUM ILLIS.

Quadruplex genus hujusmodi personarum.— Personæ hæreticorum pœnas participantes, quædam sunt convenientes cum illis in eodem genere delicti, et propriissime dicuntur socii, seu complices exercentes cum illis easdem sacrilegas actiones, et cum eis in eisdem erroribus consentientes, suntque proprie hæretici, et ita easdem pœnas incurrunt, ideoque nihil de illis dicendum superest, præter pauca, quæ de credentibus statim adjiciemus. Alii participant pœnas, quia juvant hæreticos, quamvis ipsi revera hæretici non sint, vel non sub ea ratione considerentur, et generali nomine dici possunt fautores hæreticorum, ut mox declarabimus. Alii vero, licet hæretici non probentur, neque fortasse fautores, sunt tamen suspecti, et quatenus huic suspicioni occasionem dederunt, aliquam pœnam merentur. In quarto vero gradu sunt qui propter quamdam conjunctionem cum hæreticis non in culpa, sed in aliquo naturali vinculo eorum pœnas participant, ut filii, vel nepotes hæreticorum. Et de his tribus ultimis generibus personarum breviter dicendum est.

SECTIO I.

Utrum complices hæreticorum pœnis eorum afficiantur, et quinam isti sint.

1. *Hi complices quadrupliciter nominantur in jure.—Prima vox credentes, quid importet.—Prima significatio.*—Quatuor nominibus solent in jure significari hi complices, quando pœnæ contra illos feruntur: vocantur, scilicet, *credentes*, *receptatores*, *defensores*, et *fautores*, ut videre licet in c, *Excommunicamus*, 1 et 2, et cap. *Quicumque*, cum aliis extra, de Hæret., et cap. *Ut officium*, cap. *Accusatus*, cum aliis eodem titulo in sexto, et in Bulla Cœnæ. Et ita de illis late tractant expositores juris in locis citatis, et qui exponunt Bullam Cœnæ, ut Cajetanus, in Summ., verb. *Excommunicatio*, et alii Summistæ, vel ibi, vel in verbo *Hæresis;* et Navarr., cap. 27, a num. 55; Ugolin., Sayrus, et alii circa Bullam, et in præsenti materia Repertorium Inquisitorum, verb. *Credentes*, et in cæteris; et similiter Rojas, in suis Singularibus; et Simanc., in Institut., titulo 15; Zanquin, de Hæretic., capit. 3; et Castro, libro 1 de Justa hæret. punit., cap. 17; Azor, tom. 1, lib. 8, capite 15; et Sancius, lib. 2 in Decalog., capite 10; et latius cæteris Penna, cum Eymerico, in Director., 2 part., quæst. 50, cum sequentibus, et in commentariis circa illam; Farinac., de Hæresi, tota q. 182. Primo ergo, quia de credentibus aliqua in superioribus diximus, et in rigore non habent specialem materiam, ideo, ut illos expediamus, advertendum est nomen *credentes*, posse vel ad intellectum, vel ad voluntatem referri: nam potest derivari a verbo *credendi*, prout significat assentiri, vel ab eodem, ut significat confidere, ita ut idem sit quod confidentes. Quam distinctionem, licet aliis verbis, indicat Eymericus supra, et nonnulli alii; si ergo credentes dicantur priori modo, ut revera de illis loquuntur prædicta jura, et cap. *Si adversus*, de Hæret., et Authentic. *Credentes*, Cod. de Hæret., approbata in dict. cap. *Inquisitionis*, sic *credentes* veri hæretici sunt, ut ex-

presse dicitur in dict. cap. *Excommunicamus*, 2, § *Si qui*, ideoque si exterius suam credulitatem professi sunt, easdem pœnas merentur. Quod verum est, sive explicite, seu in particulari eosdem errores credant, sive implicite et in generali credant quod docet Calvinus, verbi gratia, vel ejus minister, quod proprie per illam vocem significari multi cum Paludano voluerunt, ut supra tetigi; et ad præsens nihil refert, quia hoc satis est ad propriam hæresim. Quapropter de his credentibus sub hac ratione nihil est quod dicamus.

2. *Secunda significatio.* — At vero credentes secundo modo dicentur, qui cum hæreticis nimiam amicitiam vel familiaritatem habent, et quamvis cum illis non consentiant in doctrina, tamen in cæteris rebus confidenter cum illis tractant. Et de credentibus, sub hac ratione, nihil invenio in jure dispositum, et ideo, præcise sistendo in hoc genere confidentiæ, nullæ pœnæ his credentibus inveniuntur impositæ. Dico autem, *in hoc præcise sistendo*, quia si illa familiaritas redundet in favorem hæretici, ut hæreticus est, jam ille non erit tantum *credens*, sed *fautor*, et sub illa ratione pœnas incurret, ut notavi in tom. 5, disputat. 4, sect. 2, numer. 11, et disputat. 21, sect. 2, num. 7, et sequitur Sanc. supra, num. 3.

3. *Credentes dici etiam solent addiscentes duplici modo.*—*An hic secundus modus reincidat aliquando in priorem.* — Denique advertendum est hos credentes solere etiam vocari addiscentes, esseque in duplici genere: quidam enim sunt qui audiunt doctrinam hæreticorum, et illi etiam consentiunt, ac tales sunt propriissime credentes, ac veri hæretici, et ita easdem pœnas incurrunt. Quod extendendum censeo etiam ad illos qui, licet nondum assentiant erroribus, eo tamen animo ad audiendum accedunt, ut parati sint credere, si rationes vel motiva hæretici placeant; quia qui sic accedit, jam dubius de sua fide est, et ideo jam est hæreticus, juxta superius dicta, disputatione 19, sect. 4, a numero 10; et consequenter si dubitationem suam exterius prodidit, etiam quoad pœnas hæreticus erit, ut superius dictum est. Alii vero sunt, non tam addiscentes quam audientes disputationes, vel conciones hæreticorum, curiositatis gratia, vel propter alium respectum temporalem; hi revera non sunt credentes, neque in jure invenio pœnas contra illos positas. An vero in hoc peccent, judicandum est ex supra dictis de communicatione cum hæreticis; nam illa revera quædam communicatio est. Et si hæreticus sit nominatim declaratus, erit speciale peccatum, propter participationem cum excommunicato. Si vero non sit declaratus, esse poterit peccatum, vel ratione proprii periculi, vel ratione scandali aliorum, vel ratione alicujus cooperationis in ritibus superstitionis, vel etiam si forte redundet in favorem. Dubitant autem Doctores, an præsumptione juris vel facti isti censeantur credentes, et an sufficiat semel aut bis audire, ut credens præsumatur aliquis. Verumtamen hoc ad forum conscientiæ parum refert, quia non ex præsumptione, sed ex veritate in eo fertur judicium: in foro autem externo prudenter sunt circumstantiæ loci, personæ, etc., considerandæ, et sic existimo non sufficere unam vel alteram auditionem, sed plures regulariter requiri. De quo videri potest Penna supra, et Campegius, in Additionibus ad Zanquin, dicto cap. 3.

4. *De secunda voce,* receptatores.— *Dictæ tres voces quo sunt posteriores, eo universaliores in significando.* — Circa tres voces, quæ sunt, *receptatores*, *defensores et fautores*, adverto imprimis non esse omnino condistinctas, sed differre ut speciales et generales, magis vel minus, quod in duabus ultimis notarunt Ugolin. et Sanc., supra; idem autem de prima dicendum esse existimo, quod patebit singulas explicando. *Receptator* ergo dicitur ab speciali actione recipiendi hæreticum ut hæreticum in hospitium, habitationem, vel locum. Est autem in ea voce imprimis advertendum, quod licet vox *Receptatores* in rigore frequentativa videatur, et ideo existimari possit plures actus esse necessarios, ut aliquis *Receptator* dicatur, nihilominus ex communi omnium sententia illa vox sumpta est in simpliciori significatione, ad significandum hospitio recipientem hæreticum; nam sicut unus actus hæresis ad constituendum hæreticum sufficit, ita unus actus recipiendi constituit hominem receptatorem. Addidi vero necessarium esse ut recipiat hæreticum, *ut hæreticus est,* quia si recipiat ut amicum, consanguineum, vel proximum indigentem, et id non redundet in protectionem hominis, *ut hæretici,* tunc id non sufficit ut quispiam receptator dicatur. Quapropter hoc crimen receptatoris in hoc consistit, quod per receptationem hæreticus vel occultetur et custodiatur, ne in manus ministrorum Ecclesiæ veniat, vel juvetur ut fugiat, vel recipiatur, ut in domo, vel in civitate, aut provincia secure vivat in suo errore, vel illum doceat. Unde fit ut

non solum privata persona sic recipiendo in domum suam in hoc crimen incidat, sed etiam gubernator recipiendo in civitate, et princeps recipiendo in regno suo, et sic de aliis, in quibus omnibus conveniunt auctores supra allegati; et ex proprietate verbi, et identitate rationis sunt manifesta.

5. *De tertia voce*, defensores. — *Defensio personæ.* — *Defensio doctrinæ.* — Cum eadem proportione explicandum est delictum *defensoris;* nam per unum etiam actum committi potest, et ita idem est *defensor* quod defendens; non est enim necesse ut quasi ex consuetudine et officio id faciat, sed satis est quod hæreticum defendat. Oportet autem ut defensio redundet in hæresim : duplex enim esse potest hæc defensio (ut notant Doctores relati a Farinacio, citata quæstione 182, numero 63), una personæ, alia doctrinæ. Ad priorem, non satis est quomodocumque defendere personam; nam si defendatur, ne occidatur ab injuste invadente, vel ne spolietur a latrone, non incurretur hoc crimen, quia illud non est defendere hæreticum, sed proximum. Tunc ergo defendetur hæreticus proprie, si armis defendatur ne a ministris justitiæ capiatur, vel si in judicio juvetur patrocinio, quando constat ipsum esse hæreticum, vel etiam si intercessione, vel muneribus, aut alio simili modo defendatur. Altera vero defensio doctrinæ magis directe et per se est defensio hæretici, ut hæreticus est. Fit autem hæc defensio vel laudando doctrinam, utique in particulari illam quæ est contraria fidei; nam si laudet quis eruditionem, eloquentiam, vel ingenium hæretici, tunc non erit proprie defensor, quamvis timere debeat ne sit fautor (ut sic dicam). Magis autem fit hæc defensio disputando pro hæretico, vel ad objectionem contra illum respondendo. Neque obstabit quod hæc fiant animo hæretico; nam tunc licet ille sub una ratione sit hæreticus, sub alia erit etiam hæretici defensor; e contrario, quamvis id non faciat animo hæretico, seu ex interna hæresi, et ideo non sit proprie hæreticus, nihilominus esse poterit hæretici defensor, quia ad hoc non est necessaria hæresis interna. Ex quibus tandem intelligi potest, quod supra dixi, hæc duo comparari, ut superius et inferius : nam omnis receptator revera est defensor, quia hospitio defendit hæreticum, ne capiatur, verbi gratia; e contrario vero non omnis defensor est receptator, quia defensio multis aliis modis fieri potest.

6. *De quarta voce*, fautores. — *Favor committendo.* — *Favor omittendo.* — *Fautoris* autem nomen generalius est, et prædicta duo comprehendit; nam qui recipit et defendit, satis favet. Sunt autem multi alii modi favendi hæreticis, et quilibet eorum sufficit ad fautorem constituendum, dummodo favor præstetur cum aliqua habitudine ad hæresim, ut in aliis explicatum est. Generatim autem loquendo, duo sunt modi favendi hæretico, scilicet, committendo, et aliquid faciendo, vel omittendo aliquid facere. Prior modus facillime explicatur; præstatur enim favor vel consilio, vel testimonio, et aliis similibus verbis, vel rebus, ut pecuniis, armis, etc.; quidquid enim horum fiat ad favendum hæretico in suo errore, vel ad defendendum ipsum ab Ecclesiæ correctione, est positivus favor, qui (quod notandum est) etiam ad hæreticum jam defunctum vel emendatum extendi potest; priori enim modo est fautor hæretici, qui scienter sepelit illum in loco sacro, ut communiter docent Doctores, quos refert et sequitur Ugolin., de Censur. Papæ reservat., cap. 1, § *Fautores*, num. 18; Farinac., de Hæresi, quæst. 192, a num. 38. Posteriori modo erit fautor, qui favet homini jam reconciliato, ne propter hæresim quam prius commisit, juste puniatur, quia tunc revera favet illi ut hæretico, ut idem auctor notat, et sequitur Sanci. supra. Omissive autem censetur favere, qui omittit facere quod tenetur, ut hæreticus puniatur, vel ab errore cesset. Ita docent omnes, juxta caput *Error*, 83 distinctione, et caput *Qui alios*, de Hæreticis. Hic autem modus favendi supponit obligationem puniendi, vel similem, quia non est omissio moralis, nisi de his quæ facere tenemur. Imo necessaria est obligatio quæ aliquo modo sit justitiæ, seu ex officio impediendi vel tollendi hæreses; et sic erit fautor omnis minister Inquisitionis omittens cooperari, prout tenetur, ne hæreticus puniatur vel capiatur; item judex sæcularis non puniens hæreticum sibi traditum, et testis non deponens contra hæreticum, cum juste interrogatur; et quilibet non denuntians, cum jubetur et obligatur. De quibus omnibus videri possunt auctores supra citati, et præsertim Zanquin, capite quinto; et Penna, secunda parte, commentar. 2, et 3 parte, comment. 78; Farinac., dicta quæstione 182, a numero 15.

7. *Dubium primum, an culpa fautorum hæretici requirat intendi favorem, an satis sit illum prævideri.* — Duo vero circa hos omnes, quos fautorum nomine comprehendimus, su-

persunt explicanda : unum circa culpam, aliud circa pœnas. Circa culpam est dubium, quæ intentio necessaria sit ut vere committatur, quod quidem dubium aliquo modo ex speculatione pendet, multum tamen ad mores refert. Diximus enim necessarium esse ut favor præstetur hæretico, *ut hæreticus est*, quod multis modis fieri potest. Primo, ex intentione formali, scilicet, ut in sua hæresi perseveret, vel ut illam seminet, aut aliquid simile. Secundo, fieri potest volendo dare favorem hæretico, qui prævidetur redundaturus in favorem hæresis, quamvis id non formaliter intendatur. Est ergo dubium an prior modus sit necessarius, vel secundus sufficiat.

8. *Prima opinio.* — *Secunda opinio contraria.* — Prima opinio dicit non requiri intentionem formalem favendi hæretico, quia hæreticus est, sed sufficere velle illi dare favorem redundantem contra negotium fidei, et destructionem hæresis, quamvis id fiat ex affectu aliquo humano, aut temporali, ut consanguinitatis, amicitiæ, vel etiam cupiditatis et avaritiæ. Ita tenet Tolet., in Summa, libro primo, capite decimo nono, paragrapho *Oportet ;* et sequitur Ugolinus, de Censuris Papæ reservatis, secunda parte, capite primo, verbo *Receptatores,* in principio, numero secundo, et § primo, numero tertio; et Sayrus, in Thesauro, tomo primo, libro tertio, capite quinto, numero tertio; Farinacius, cum aliis, quæstione 182, numero 132. Fundamentum statim afferam. Contrariam sententiam tenet Sanch., dicto cap. 10, num. 5; putat enim ad hoc delictum requiri formalem intentionem priori modo explicatam, quia sine illa non putat esse favorem hæretici, ut hæreticus est. Quod tamen necessarium est, ut colligitur ex cap. *Accusatus,* parag. *Sacerdotes,* de Hæret. ibi : *Cum non sit dubium eos ipsa facere in favorem hæreticæ pravitatis ;* ergo hoc necessarium est, et ita etiam reliqui omnes doctores docent. Unde Sancius plures illorum in suam sententiam inducit, et inter alios etiam me ipsum, in tomo quinto tertiæ partis, disputatione vigesima septima, sectione secunda, num. octavo; et præcipue videtur favere Navar., dicto capite 27, numero 55; dicit enim oportere ut fiat eo respectu quo sunt hæretici, quod clarius videtur ita exponere consil. 14, de Hæreticis, num. 4. Favent etiam Simancas, dicto titulo 15, num. 25; et Azor, dicto cap. 15, quæst. 4 et 5, quatenus dicunt eum, qui receptat consanguineum , quia pater vel frater est, vel non esse puniendum, vel levissime, quod est consentaneum legi secundæ, ff. de Receptatoribus, quam propterea in favorem suæ opinionis Sancius inducit.

9. *Prior opinio recte explicata probatur.* — *Prima ratio.* — *Antecedunt exempla.* — *Generalis resolutio.* — Sed nihilominus existimo priorem sententiam recte explicatam veram esse ; nam hæc duo, *velle favere hæretico, ut hæreticus est,* aut *velle favere quia hæreticus est,* seu ex intentione formali favendi hæresi, sunt valde distincta, et licet primum requiratur , non tamen secundum. Quod distinguantur , explicari potest modo dialectico , quia cum dicitur favor hæretici, ut hæreticus est, illa particula, *ut,* potest sumi specificative et reduplicative. Priori modo nihil aliud significat, nisi quod voluntas terminetur ad favorem hæretici, ita ut illud sit quasi objectum volitum, quod esse potest, etiamsi favor hæresis non sit ratio volendi. Posteriori autem modo significat causam et motivum volendi. Dico ergo primum sufficere ad hoc genus peccati, licet posterior modus peccandi gravior sit. Hoc posterius non indiget probatione : primum autem, in quo est controversia, probatur primo, quia omnes auctores non amplius requirunt, neque ego in allegato loco plus dixi. Neque etiam Pontifex aliud affirmat in dictos § *Sacerdotes ;* imo illa verba probant contrarium, quia ostendunt satis esse velle favere hæreticæ pravitati, quamvis motivum illius voluntatis non sit affectus ad hæresim, vel odium fidei, sed aliquod temporale. Secundo ita videtur exponere aperte Martinus V, in Bulla contra Wicleph., in fine Concilii Constantien., ubi hos fautores damnat, etiamsi id faciant ex affectu consanguinitatis. Tertio, idem probat dicta lex secunda; nam , licet dicat receptantes consanguineos ex naturali affectu mitius esse puniendos , nihilominus supponit esse puniendos, ac proinde committere culpam receptatorum, quæ culpa ejusdem speciei est, etiamsi intra illam sit minus gravis. Quarto, hæc est ratio a priori hujus sententiæ, quia jura puniunt committentes hanc culpam , et non distinguunt intentionem qua committitur ; ergo nec nobis licet distinguere , cum talis distinctio neque alio jure, neque efficaci ratione nitatur, et alioquin absoluta intelligentia magis cedat in favorem fidei, quem jura intendunt. Denique confirmatur exemplis : nam qui non denuntiat fratrem ex affectu sanguinis, quando tenetur, peccat , et consequenter fautor est , ut supra dixi. Similiter

testis in negotio fidei, negans veritatem, quam dicere tenetur, propter pecuniam, fautor est, quamvis formaliter non intendat id facere propter favorem hæresis, sed propter lucrum; et similia possunt afferri multa, et ex jure induci potest, quod dicitur in cap. *Commissi*, de Hæret. in 6, conferentem, vel præsentantem ad beneficium cognitum hæreticum, puniri ut fautorem, nam sine dubio pœnam incurrit, etiamsi id faciat ex affectu sanguinis. De quo videri potest Penna, tertia parte, comment. 162. Idem est de recipiente beneficium ab hæretico cognito, vel ad preces illius, quamvis id tantum faciat ex cupiditate beneficii, juxta cap. *Quicumque*, § *Ad hæc*, de Hæret., in 6. Simile est de muliere quæ scienter nubit hæretico, juxta caput *Decrevit*, de Hæret., in 6. De quo casu videri potest Simancas, titulo 9, numero 77 et sequentibus. Sit ergo regula generalis, *quoties, in præstando hoc favore hæretico præsertim cognito, peccatur mortaliter contra obligationem fidei, habere locum jura quæ de his fautoribus loquuntur, solumque excipi casum in quo aliquis excusaretur a culpa*, ut, verbi gratia, si propter gravem metum mortis, vel alium similem cadentem in constantem virum, id faceret; quia lex humana non semper obligat cum tanto rigore, et ideo favor hæretici tunc, ut hæreticus est, non censeretur volitus, sed permissus.

10. *Dubium secundum, circa pœnas eorumdem fautorum, tripartito pronuntiato resolvitur.* — *Prima pars.* — Secundum dubium est de pœna ejusmodi sic delinquentium. In quo dicendum est Ecclesiam posse, et punire hos fautores pœnis hæreticorum, quamvis non omnes, neque eodem modo puniat. Primum de potestate per se est evidens, quia et delictum est gravissimum, et pœna dignissimum, et in Ecclesia non deest jurisdictio; præsertim quia qui ad aliquid habet potestatem, consequenter illam recipit ad omnia necessaria ad illud principaliter intentum; potestas ergo extirpandi hæreses et hæreticos ad fautores etiam extenditur. Unde etiam leges merito extenduntur, ut ex jure constat, et ita patet secunda pars. Ut autem explicemus tertiam, dicemus sigillatim de spiritualibus et temporalibus pœnis.

11. Primo ergo sit certum hos fautores esse ipso facto excommunicatos in dicto cap. *Excommunicamus*, cum aliis, de Hæret., et in cap. *Noverit*, de Sentent. excommunicat., et in Bulla Cœnæ, ubi etiam Papæ reservatur. Circa hanc autem censuram nonnulla notanda sunt. Primum est, in rigore esse distinctam ab excommunicatione lata propter hæresim, quia fertur propter delictum specie distinctum. Unde fit ut, si fautor hæretici sit etiam ipse hæreticus, duas excommunicationes incurrat, unam ratione hæresis, aliam ratione favoris: Catholicus autem fautor hanc sine illa incurrit. Ita docet Ugolin., dicto verb. *Receptatores*, § 1, et sequitur Sanci., dicto cap. 10, num. 7, et ex dictis satis probatum relinquitur. Deinde fit quod, licet hæc excommunicatio sit reservata in eo gradu et rigore, quo aliæ censuræ Bullæ, non tamen cum ea specialitate cum qua excommunicatio propter hæresim, quia nullo jure cavetur, neque in delictis ipsis est æqualitas, et ideo per universalem clausulam concedentem casus Cœnæ, comprehenditur hic casus fautoris, licet non comprehendatur casus hæresis. Quod observavit Henriquez, lib. 6 de Pœnit., cap. 16, num. 6; et Sanci., lib. 2, cap. 12, num. 12. Ultimo observandum est incurrere hanc excommunicationem qui favet hæretico sibi cognito, etiam non denuntiato, ut notavi dicta disp. 21, sect. 2, num. 9, cujus contrarium postea scripsit Ugolin. supra, parag. 2, in fine; illum tamen merito reprehendit Sanci., dicto cap. 10, num. 6, quia hæc censura non fertur propter communicationem cum hæretico, ut excommunicatus est, sed propter favorem illi datum ut hæretico, ad quod est impertinens quod sit denunciatus, imo etiam quod excommunicatus sit.

12. *Quæstiuncula circa prædictam pœnam.* — Præter hæc possunt alia tria circa hanc excommunicationem interrogari. Primum est, an qui favet hæretico in re ipsa, ut hæreticus est, non tamen ex intentione, neque ex certa scientia, sed ex negligentia et ignorantia graviter culpabili, incurrat hanc censuram. In quo omissis argumentis et opinionibus pertinentibus ad generalem quæstionem similem de omni excommunicatione, respondeo hanc censuram in illo casu non incurri; nam in illo optime procedit opinio Sancii paulo antea tractata in dubio præcedenti. Item quia probabilis est opinio, quæ absolute docet excusari censuram per ignorantiam culpabilem, quatenus propriam contumaciam excusat. Denique in præsenti est specialis ratio, qua, sicut hoc peccatum sub censura prohibetur propter quamdam participationem hæresis, ita, ut sit in suo genere consummatum, requirit quamdam pertinaciam, quam

illa ignorantia excusat; et ideo non incurritur censura, quæ modum peccandi in sua specie consummatum requirit.

13. *Quæstiuncula altera.* — Secunda interrogatio est, an qui favet hæretico non vero, sed præsumptione juris, hanc censuram incurrat. Quod dubium attingit Navar., consil. 14, de Hæret., num. 3, loquens in particulari de illo qui præsumitur hæreticus, quia per annum in excommunicatione insurdescit, et sentire videtur fautorem ejus incurrere hanc excommunicationem. Quod fortasse intellexit, ut etiam significat, in foro exteriori, et ex eadem præsumptione, in quo sensu verum est. Nihilominus tamen existimo, si hujusmodi fautor certus sit illum revera non esse hæreticum, nec permanere in excommunicatione ex animo infideli, sed ex alia protervia, vel affectione, quod in conscientia non incurret censuram; nam forum conscientiæ innititur veritati, non præsumptioni; ille autem vere et in re ipsa non est hæreticus; ergo qui illi favet, vere non est fautor hæretici. Item quia jura ita sunt intelligenda, cum simpliciter loquantur, præsertim cum odia restringenda sint.

14. *Quæstiuncula tertia.* — *Opinio Sancii.* — *Opinio Sayri.* — *Hæc posterior magis placet.* — Tertia interrogatio est, an fautor hæretici, quando effectus non obtinetur, incurrat hanc censuram, verbi gratia, si defendit hæreticum, quantum potuit, ne caperetur, non tamen obtinuit, quia tandem captus est. Hoc dubium attingit Sancius, dicto cap. 10, n. 9, et respondet non incurrere. Fundatur, quia quoties excommunicatio quæ fertur contra committentes aliquod delictum, extenditur ad mandantes, juvantes, etc., qui mandat, vel juvat, si effectus non perficitur, non incurrit censuram, vel irregularitatem, ut est vulgare, et communiter receptum in homicidio, et similibus; sed in præsenti fautor excommunicatur secundario, et per quamdam habitudinem ad hæresim; ergo non consecuto effectu, non incurrit censuram. Contrariam sententiam tenet Sayrus, in Thesaur., tomo 1, lib. 3, cap. 5, num. 4, et fundatur destruendo præcedentem rationem, negando minorem. Putat enim hanc censuram non esse annexam hæresi, sed per se ac principaliter ferri in hujusmodi fautores, ut patet ex modo loquendi jurium in cap. *Sicut ait,* cum similibus, de hæreticis. Et quamvis res videatur dubia, ego huic posteriori sententiæ adhæreo tanquam probabiliori et securiori; tum quia magis favet fidei, et detestatur hæresim, quod jura intendunt; tum etiam quia applicata contraria opinio casibus particularibus, videtur incredibilis, et contra praxim. Nam qui non denuntiat hæreticum cum tenetur, excommunicationem incurrit, etiamsi alter denuntiet, et consequenter prior non consequatur effectum; et idem est de illo qui, per testimonium falsum, hæreticum liberare procuravit, et non potuit, quia per alios testes convictus est. Tum denique quia illa regula, in qua fundatur prima sententia, non recte applicatur; procedit enim quando mandatum vel auxilium ordinatur ad executionem ejusdem delicti, verbi gratia, homicidii; hic autem non ita est; nam favor per se non ordinatur ut alter committat hæresim; imo illam supponit, et ad tuitionem hominis jam hæretici ordinatur, et ita hoc delictum in suo genere est consummatum, quamvis effectus non sequatur. Solet autem dici hæc prohibitio secundario pertinere ad hæresim, quia propter illam præcipue fit, non quia quasi per hæresim consummetur delictum, cui annexa est hæc censura. Et ideo non recte in contrarium adducitur doctrina, quam de hac re tradidi dicta disputatione vigesima prima, sectione secunda, num. 8 et 9.

15. *Altera pœna est privatio sepulturæ, oblationum, beneficiorum,* etc. — Ultra excommunicationem, additur alia pœna spiritualis, quam hi fautores incurrunt; privantur enim sepultura sacra, et oblationibus, tam passive quam active, id est, ne pro illis offerantur, nec ab illis recipiantur; idque non solum quia excommunicati, sed etiam quia hæretici sunt, ut constat ex dicto cap. *Sicut ait,* et cap. *Excommunicamus,* 1, § *Credentes* de Hæret., et ex dicta Bulla Martini V. Item puniuntur privatione beneficiorum quoad prius habita, non ipso facto, sed per hominem, quod in his certius est quam in hæreticis, ut notavit Covar., 2 Variar., c. 8., num. 4; et Penna, in Director., comment. 162, ex dicto § *Credentes,* et ex capite *Commissi,* § *Privandi,* de Hæret., in 6. Quoad beneficia vero postea obtenta, ipso facto fit privatio, quia sunt inhabiles ipso jure, et consequenter fuit irrita receptio, ut iidem auctores notant, ex cap. 2, parag. *Hæretici,* de Hæret., in 6. Præterea etiam iidem fautores fiunt infames ipso jure, non tamen eodem modo quo hæretici, sed cum hac limitatione : Si per annum obduresc ant; et tunc etiam fiunt intestabiles, et incapaces ad multa, ut videre licet in dicto parag. *Credentes.* Aliæ

vero confiscationis pœnæ, et mortis, per se in his non habent locum, nisi in casu in quo tanquam hæretici relapsi habeantur, de quo dicam in sectione sequenti. In cæteris vero arbitrarie puniuntur temporaliter vel corporaliter, ut ex dictis juribus, et præsertim ex c. *Accusatus*, intelligi potest.

SECTIO II.

Utrum suspecti de hæresi pœnas hæreticorum incurrant.

1. *Suspicio quid.* — *Quotuplex.* — De his suspectis tractant jura superius citata, et ibi communiter Doctores, et Eymericus, in Director., 2, quæst. 55 et sequentibus; et ibi Penna, commentar. 17 et sequentibus; Carrerius, tract. de Hæret., a num. 116; Repertorium, verb. *Suspectus ;* et ibi Mandosius, et latius Simancas, in Institutione, tit. 50, qui alios referunt; tamen quæ tractant, ad forum externum maxime pertinent, quia suspicio seu præsumptio in illo tantum fit, ut sæpe dixi; ideoque nos brevissime rem hanc expediemus. Advertimus ergo suspicionem vel dubitationem, esse quæ per sola indicia, sine sufficienti et expresso testimonio vel sensu, de aliquo concipitur, ut attigit divus Thomas 2. 2, quæst. 60, art. 4; quando ergo aliquis in suspicionem suæ fidei per sola indicia venit, suspectus dicitur. Distinguitur autem in hac materia triplex suspicio : scilicet, levis seu modica, gravis seu vehemens, et violenta. Prima est quæ procedit ex indiciis, quæ aliquando, sed raro concludunt, ut contrahere secundas nuptias, vivente prima, inducit levem suspicionem, et sic de aliis. Vehemens est, quæ procedit ex indiciis efficacibus, licet interdum deficiant; ut sunt facere actus damnatæ sectæ, vel hæresis; habere pactum cum dæmone, etc. Violenta suspicio est, quæ moraliter æquivalet sufficienti probationi, et præsertim quando fundatur in jure, et inducit præsumptionem, quam vocant juris et de jure, contra quam raro aut nunquam admittitur probatio. Quia vero quælibet istarum suspicionum potest in re ipsa, et apud Deum, non esse conformis veritati, ideo aliter loquendum est de his suspectis in foro conscientiæ, quod veritati nititur; et aliter in foro externo, quod non de occultis, sed de his quæ exterius apparent, judicat.

2. *Prima assertio de suspicione falsa, quantumvis probabili.* — *Dubium de pœna irregularitatis.* — Dico ergo primo : quando aliquis revera est innocens apud Deum quoad culpam hæresis, quia illam interius non admisit, quantumcunque exterius sit de illa suspectus, nullas pœnas hæreticorum in conscientia incurrit. Probatur, quia ille revera non est hæreticus, et hoc confirmant quæ supra tetigimus, disputatione decima quarta, sect. 6, num. 4, de hæretico mere exteriori, de quo diximus non incurrere pœnas, si ficte id faciat, quia non est vere hæreticus; nullus enim potest esse magis suspectus apud homines, quam ille; ergo idem dicendum est de quocumque alio sic suspecto. Intelligendum est autem de pœnis propriis hæreticorum, vel de suspicione, præcise ut suspicio est; nam si suspicio fundetur in alio crimine prohibito sub propriis pœnis, incurrentur illæ pœnæ, ut, verbi gratia, si sit favor, vel aliquid simile; incurret enim excommunicationem fautoris, non vero hæretici, et sic de cæteris pœnis. Solum potest dubitari de irregularitate, quæ non semper requirit culpam. Dicendum est autem, si suspicio sit magna et publica, consequenter inducere infamiam; et tunc ob indecentiam posse irregularitatem contrahi, non ratione delicti, sed ratione infamiæ, ut dixi in tom. 5, disput. 43, sect. 3, num. 8 et 9, et sequitur Sancius, lib. 2, cap. 25, num. 10. Unde fit ut, purgata suspicione, et consequenter ablata etiam infamia, consequenter cesset irregularitas. Et ideo dixit Navarr., cons. 18 et 19, de Hæretic., per abjurationem hæresis purgari et tolli hanc irregularitatem, quod etiam sensit Sancius supra num. 12.

3. *Secunda assertio, de suspicione vera in se, quoad nos autem insufficiente.*—Dico secundo: qui est vehementer suspectus de hæresi, quamvis de illa convinci non possit, si revera interius talis est, regulariter loquendo, incurret in conscientia pœnas hæreticorum. Probatur, quia ille est verus hæreticus interius, et regulariter loquendo non fit exterius vehementer suspectus, nisi per signa, vel actiones externas de se sufficienter ostendentes hæresim; ergo in re ipsa est hæreticus externus, licet non sufficienter cognoscatur, juxta superius dicta. Unde considerandum est aliquando posse aliquem dici in foro externo sic suspectum, solum ex defectu probationis, licet actus sufficienter ostendant hæresim, et tunc est clara conclusio, quia illa est hæresis occulta per accidens, per quam incurruntur pœnæ. Aliquando vero potest hæc suspicio oriri ex

aliqua ambiguitate vel æquivocatione signorum vel actionum, de quibus vel reus convincitur, vel ipse ea confitetur, negat tamen se ea dixisse vel fecisse animo hæretico. Tunc enim, licet fortasse non damnetur ut convictus, propter aliquas conjecturas facientes verisimilem illum animum internum non hæreticum, nihilominus, si revera ille deliquit ex hæresi interna, non effugiet in conscientia pœnas hæreticorum, si alioquin signum externum sit sufficiens ad manifestandam hæresim, et solum incertum propter ambiguitatem vel multiplicem significationem ejusdem verbi, seu actionis, ut supra dixi, tractando de hæresi externa.

4. *Tertia assertio bipartita, de suspicione tum levi, tum vehementi.—Suadetur prima pars assertionis, pro suspicione levi.* — Dico tertio : suspectus de hæresi, et non convictus, in externo foro non punitur ordinaria pœna hæreticorum ; potest tamen, pro ratione suspicionis, aliqua proportionata pœna juste puniri. Hæc assertio procedit in suspicione levi et in vehementi; nam de violenta jam diximus inducere sufficientem probationem, nisi purgetur, vel ex circumstantiis ita minuatur, ut jam non violenta sed vehemens dicenda sit. Et ita in usu tantum fieri solet duplex abjuratio, scilicet de levi et de vehementi : in suspicione igitur levi manifesta est prima pars assertionis : imo etiam de vehementi dicunt aliqui, non sufficere ad procedendum in foro externo contra sic suspectum, vel incarcerando illum, vel inquirendo contra illum, aut interrogando illum. Ita docet Simancas supra, num. 29; et sequitur Penna, 2 part., commentar. 12, licet Carrerius, et alii quos referunt, teneant contrarium. Existimo tamen negotium esse prudentiale ; nam si suspicio levis procedat ex delicto gravi, ratione delicti sufficere poterit ad capturam, etc. Et ita in his videmus fieri abjurationem de levi, ut si legit librum hæreticum, vel secundo nupsit, etc. Quando vero nullum processit tale delictum, vera videtur illa prior sententia, regulariter loquendo, id est, *nisi causa gravis et prudens aliud postulet,* ut Simancas etiam dixit.

5. *Suadetur eadem pars pro vehementi.* — Assertio ergo maxime procedit in suspicione vehementi, et ita prior pars est indubitata, ex principio vulgatissimo juris, *quod nemo punitur ordinaria pœna, nisi confessus, vel convictus.* Et hac ratione nunquam talis suspectus traditur curiæ sæculari, nisi se ostendat contumacem, et nolit abjurare, vel purgationem admittere, neque Ecclesiæ satisfacere ; tunc enim pro convicto habetur, quia suspicio vehemens in violentam transit ; et ita statuitur in capit. *Ad abolendam,* extra de Hæretic., et cap. *Accusatus,* et cap. *Cum contumacia,* eodem tit., in 6. Et eadem ratione contra suspectum post mortem ejus non agitur, sed omnis suspicio, quantumvis vehemens, morte extinguitur, ut dixit Simancas, titulo 18, num. 13, et titulo 46, num. 76 ; et Penna, 3 parte, comment. 92 et 169. Quod intelligendum est in vi suspicionis ; nam si fundetur in delicto, ratione delicti aliquando agi poterit, ut si sit fautor, juxta cap. *Accusatus,* § *Porro,* et tradit Penna supra ; et Simancas, titulo 4, num. 5 ; Rojas, singular. 134, num. 12. Atque hinc etiamsi fit, ut isti suspecti, etiamsi ut tales puniantur, non priventur beneficiis antea obtentis. Ita docent Penna, commentar. 162, tertia parte, et Simanc., cap. 26, num. 14. Et ratio est, quia illa est una ex ordinariis pœnis hæreticorum, et non est specialiter imposita iis qui de sola suspicione damnantur.

6. *Dubium de suspectis de facto tantum.* — *De secunda parte assertionis quoad utramque suspicionem.* — An vero per suspicionem facti sint inhabiles ad recipienda beneficia, et ideo privandi sint, vel potius sint ipso jure privati beneficiis post suspicionem acceptis, dicendum est, si tanta fuit suspicio, et tam vehemens, et publica, ut ad inducendam irregularitatem fuerit sufficiens, tunc etiam incurrere dictam inhabilitatem, quia hæc irregularitatem consequitur. Si vero suspicio non inducit irregularitatem, neque dictam inhabilitatem inducit, quia id nullo jure cavetur. Et ob eamdem rationem suspectus non privatur bonis, nisi fiat contumax deficiendo in purgatione canonica, de quo videri potest Simancas, tit. 9, num. 26. Denique propter eamdem causam, ejusmodi suspecti non puniuntur carcere perpetuo, seu non immurantur, nec crucibus signantur. De quo videri potest Eymericus, 3 parte, num. 172 et 161 ; Penna, commentar. 41, in fine. Atque ita manet probata altera pars assertionis de pœna arbitraria, quia pro suspectis nulla est specialis pœna hæreticorum ; ergo necesse est ut prudenti arbitrio judicis puniantur. Et vix potuit aliter fieri, quia suspicio non est una in omnibus, sed major et minor esse potest, et ideo etiam pœnam variabilem esse necesse est. Et fortasse ob hanc causam, in Clementina I, paragr. *Verum,* de Hæretic., specialiter injun-

gitur inquisitoribus ut contra hos suspectos juste et recte procedant, imponiturque eis pœna si in hoc deficiant.

7. *An denuo suspectus vehementer de hæresi antea abjurata, sit relapsus.— Primus casus in hoc dubio. — Consectarium pro fautoribus suspectorum.* — Solum superest explicare an ille, qui prius solemniter abjuravit hæresim, et postea iterum damnatur, ut vehementer de illa suspectus, tanquam relapsus judicandus sit. Potest autem duplex esse præcedens abjuratio. Una est tantum de vehementi, alia est de hæresi, de qua quis convictus est vel confessus. Quando præcessit abjuratio tantum de vehementi, subsequens suspicio similis sine dubio non sufficit ad relapsum, quia in neutro casu hæresis est sufficienter probata. Et ideo, in cap. *Accusatus*, parag. *Ille*, de Hæretic., in 6, dicitur ad relapsum, necessarium esse ut de hæresi constiterit vel constet, ut postea quis damnetur ut relapsus ; sed in eo casu non constat, nec constitit de hæresi, sed tantum de suspicione ejus ; ergo in eo casu non debet aliquis judicari relapsus. Unde etiam obiter colligitur fautorem ejus, qui solum fuit damnatus ut suspectus de vehementi, non fieri relapsum, quia simpliciter non est fautor hæretici, de quo constet ; imo ille talis fautor nec censuram propriam fautoris hæreticorum incurrit, ut dixi in tomo 5, disput. 21, sect. 2, numero 14, et sequitur Sanc., dicto cap. 1, num. 14, et sentit Navar., in cap 27 Summæ, num. 55. At vero quando præcessit abjuratio hæresis sufficienter probatæ, et sequitur vehemens suspicio, res videtur dubia, quia si præcedat abjuratio de vehementi, et postea quis damnetur ut convictus de hæresi, relapsus est, ut est expressum in jure, prout supra allegatum est ; ergo idem erit, si contingat ordine commutato ; et juvat dictus paragraphus *Ille*, ubi prius convictus de hæresi quam abjuravit, si postea probetur fautor hæreticorum, relapsus judicatur, cum tamen fautor non sit hæreticus, sed suspectus de hæresi. Nihilominus distinguendum censeo : nam in suspecto duo considerari possunt : unum est sola suspicio; aliud est crimen aliquod, in quo fundatur suspicio. Dico ergo propter solam suspicionem, ut sic, non fieri aliquem relapsum. Probatur, quia non sufficienter convincitur de secundo lapsu ; ergo nec de relapsu ; ergo non potest puniri ordinaria pœna relapsi. In quo est magna differentia inter hunc et illum qui convincitur de secundo lapsu. At vero ratione delicti in quo fundatur suspicio, potest quis damnari ut relapsus, quando et de illo delicto convincitur, et talis pœna in eo casu est jure statuta, et ita procedit quod de fautore allegavimus.

SECTIO III.

Utrum pœnæ hæreticorum in eorum filios vel nepotes redundent.

1. *Notatio duplicis modi redundandi.— De posteriori est quæstio, ac de facto.*— Duobus modis possunt hæ pœnæ redundare in filios. Primo, quasi ex natura rei per quamdam necessariam consecutionem, et hoc in disputationem non venit, quia est quid facti, non juris; et quia evidens est filios in egestate constitui propter pœnam confiscationis illatam parentibus, et contrahere infamiam facti propter publicam patris ignominiam. Alio ergo modo communicatur filio pœna propter hæresim patris, directe, et ex speciali juris dispositione, et in hoc sensu tractatur quæstio, quæ potest esse et de potestate sic puniendi filios, et de facto. De priori parte nihil hic dicam, quia in superioribus tacta est agendo de confiscatione; ibi enim diximus juste posse patrem puniri in filio tanquam in re sua, vel filium posse puniri ob crimen patris propter illius gravitatem, et ad terrorem reipublicæ, et tam parentum quam filiorum. Quod tamen intelligendum est non indifferenter de omni pœna, sed civili, et accommodata hominibus, et potestati humanæ, ut bene notavit, hanc quæstionem latius prosequens, Castro, lib. 2 de Justa Hæretic. punit., a cap. 9; et Simancas, tit. 29 toto, et alii infra citandi. Solum ergo est quæstio de facto, id est, quomodo Ecclesia hos filios puniat.

2. *Prima suppositio.*— In quo puncto, supponibus primo hos filios non incurrere pœnas quæ in ipsamet persona peccatum supponunt, ut sunt propriæ censuræ. Agimus enim de filiis innoxiis, qui sine ulla participatione criminis pœnam sentiunt. Et sic est res evidens, quia talis pœna non potest esse sine propria causa ejus; hæc autem est propria culpa ejus qui punitur. Videatur divus Thomas 2. 2, quæstione 108, articulo quarto, ad primum. Secundo, suppono hos filios non incurrere, nec posse puniri pœna mortis, quia hoc excedit potestatem humanam, juxta illud Deuteronomii quarto : *Non occidetur filius pro patre.* Imo idem dicendum est de aliis pœnis corpo-

ralibus, tum quia corpus filii non est simpliciter sub dominio parentis, ita ut possit illud mutilare, aut sine causa verberare, tum etiam quia illud esset nimis inhumanum, et ideo in nulla republica bene instituta id factum fuit, ut Simancas supra bene ostendit. Tertio, suppono non puniri filium propter hæresim patris in bonis temporalibus, quæ erant propria ejus tempore delicti, ut supra tractando de confiscatione probatum est; et idem a fortiori procedit de bonis quæ filius post crimen patris acquisivit, quia propter illud non fuit factus inhabilis ad acquirendum, neque magis meretur illorum bonorum quam priorum privationem. Et hæc omnia sunt consentanea benignitati Ecclesiæ; ideo nihil his contrarium in jure dispositum invenitur. Difficultates autem quædam de majoratibus, quæ hic occurrere poterant, non sunt nostri instituti, sed ad forum mere externum pertinent; potest tamen videri Sancius, libro 2, cap. 30, qui plures alios allegat. Solum ergo imponuntur his filiis aliquæ pœnæ, quæ consistunt in privatione communium bonorum, et utilitatem reipublicæ respiciunt, de quibus dicendum superest.

3. *Prima assertio, de pœna irregularitatis.* — Dicendum est ergo primo filios hæreticorum fieri irregulares, idemque dicendum esse de nepotibus tantum in secundo gradu, et per lineam masculinam. De hac irregularitate dubitarunt aliqui, quia non videtur sub propria voce expressa in jure inveniri. Sed nihilominus assertio certa est et communis, ut dixi in tom. 5, disputat. 43, sect. 3, tenetque Simancas, dicto tit. 29, num. 17; late Sancius plures referens, dicto lib. 2, cap. 28. Fundamentum sumitur ex cap. 2, § *Hæreticis*, in 6, ubi isti prohibentur assumi ad officia publica, inter quæ præcipua sunt clericorum officia; et ita sub illa voce irregularitas comprehenditur, et ita illam consuetudo interpretatur; et Simancas, num. 14, refert instructionem Hispalensem de hac re. Idem cavetur in cap. *Statutum*, 2, de Hæreticis, in 6, ex quo sumpta est secunda pars assertionis; nam ibi declaratur solos filios, et nepotes ex eisdem filiis in sexu masculino contrahere hanc pœnam. Unde filius seu nepos ex filia non contrahit hanc irregularitatem, neque transcendit secundum gradum. Ratio est, quia ita in jure dispositum est : congruentiæ autem videri possunt in citatis locis. Additur etiam in eodem textu, hoc esse intelligendum tantum de filiis illorum hæreticorum, qui impœnitentes moriuntur, sub quibus comprehenduntur omnes, qui pœna ignis afficiuntur, ut est communis sententia. Denique in eisdem juribus extenditur hæc irregularitas ad filios fautorum, et similium, quod sub eadem limitatione intelligendum est, scilicet, si parentes contumaces decedant, et Ecclesiæ non satisfaciant; nam illa jura in hoc etiam de omnibus loquuntur, et ratio in istis quodammodo major est. Quæ omnia explicui latius in loco allegato, et copiosius Sancius, supra. Et videri etiam possunt Bulla Alexandri IV, quæ incipit : *Quod super*, et Bulla Honorii IV, *Exhibita*, quæ in fine Directorii habentur.

4. *Secunda assertio, de pœna inhabilitatis ad beneficia. — Idem de pensionibus.* — Dico secundo : eorumdem hæreticorum et fautorum iidem filii ad beneficia ecclesiastica recipienda incapaces redduntur. Ita sancitum est dictis juribus. Sed difficultas est an hæc incapacitas tanta sit, ut collatio sit nulla, et ideo sint ipso jure talibus beneficiis privati. Partem negantem tenet Simancas supra, num. 20; et sequitur Penna, 3 part. Director., comment. 163. Contrarium vero existimo, ut in dicta sect. 3 dixi, et sequitur Sancius, allegando plures dicto cap. 28, num. 23, quia eodem modo fiunt incapaces officii et beneficii ecclesiastici; ergo sicut irregularitatem incurrunt ipso jure, ita et hanc incapacitatem; ubi autem est incapacitas, consequenter est nullitas in receptione. Item isti sunt irregulares, ut dictum est; irregularitas autem est impedimentum irritans collationem; ergo isti privati sunt ipso jure talibus beneficiis, et non solum privandi veniunt. Addendumque est, sub beneficio comprehendi pensionem, quia, ut ibi Glossa notat, in favorem fidei et detestationem hæresis vox beneficium late interpretanda est; quod etiam docuit Gigas, de Pensionibus, quæst. 94, num. 7.

5. *Dubium unum. — Dubium alterum.* — Sed quæres ex quo tempore incurrant hi filii hanc incapacitatem (idemque de irregularitate interrogari potest) : an a die criminis paterni, vel tantum a die condemnationis. Dicendum vero est nec crimen sufficere, si sit occultum, nec condemnationem esse necessariam, si sit notorium. Itaque ex quo crimen est publicum, vel facto vel jure hoc impedimentum contrahitur, quia in dicto cap. *Statutum*, ita declaratur, ut notavi etiam in dicta sect. 3, et sequitur Sancius supra. Denique interrogari potest quid dicendum sit de beneficiis antea obtentis, de quibus certum est non amitti ipso facto. Du-

bium autem est an per sententiam sint auferenda; id enim affirmant Simancas et Penna supra, ex capit. *Commissis*, in Hæretic., in 6. Sed contrarium verum esse credo, quia in dicto § *Hæretici*, isti solum prohibentur recipere beneficia, vel ne de illis provideantur, aut ad illa admittantur, non tamen præcipiuntur privari beneficiis jam habitis. Et ita dixi in dicta sectione, cum Covarruvia, 2 Variar., cap. 8, num. 4, et sequitur ac late confirmat Sanc., supra.

6. *Tertia assertio, de pœna inhabilitatis ad officia publica.* — Dico tertio : isti filii eorumdem hæreticorum, fautorum, etc., redduntur inhabiles ad omnia officia publica, non tantum ecclesiastica, sed etiam sæcularia, quod cum eisdem declarationibus ac limitationibus in præcedentibus assertionibus positis intelligendum est. Eodem enim modo statuitur in dicto § *Hæretici*, et dicto cap. *Statutum*; et idem disposuerunt Clemens IV, Alex. IV, et Innocentius IV, in quadam Bulla, quæ incipit, *Ad extirpanda*, in fine Directorii, pagina mihi 6, et utuntur his verbis : *Ad nullum officium, vel consilium*, quod intelligo de consilio publico, id est de congregatione quæ ad negotia publica tractanda cogitur. Idem disposuerat Fredericus imperator, in l. *Commiss.*, ubi addit : *Officiis et honoribus*, quod etiam repetit in quadam lege *Paternorum*, quia isti etiam ad dignitates publicas admittendi non sunt. Nihilominus tamen, juxta communem declarationem, hi non privantur jure eligendi, quia illud non reputatur officium publicum, ut notat Simancas, num. 19, cum Abbate, et Cardinali, in cap. *Excommunicamus*, 2, § *Credentes*; Dominico, et Friderico de Senis, in dicto § *Hæretici*.

7. *Ultima assertio probatur.*— Dico ultimo nullas alias ex his pœnis privativis hujusmodi hæreticorum filiis impositas esse. Probatur, quia sub allegatis verbis dictorum jurium, non includuntur plures, et in particulari ac in specie non inveniuntur aliæ jure impositæ. Declaraturque breviter nonnullis exemplis. Primum est de pœna infamiæ : nam aliqui putant filios hæreticorum fieri infames infamia juris, quia hæc pœna imponitur in crimine læsæ majestatis humanæ, l. *Quisquis*, § *Filii vero*, C. *ad legem Juliam Majestatis*; et ita tenet Simancas, tit. 9, num. 269, et tit. 29, num. 14; Castro et Covarruvias supra; et Antonius Gomez, in l. 4 *Tauri*, num. 91; Farinacius, citat. quæst. 182, numer. 43. Sed nihilominus contrarium censeo verum juxta regulam positam. Et ita docui tom. 5, disput. 48, sect. 3. Et sequitur Sancius, dicto cap. 28, quæst. 1 ; quia argumentum a simili in lege pœnali est invalidum, sed necessarium est jus, quod propter similitudinem idem disponat; hoc autem jus in præsenti non invenitur, nam infamia juris plures habet effectus, qui sub privatione officiorum aut beneficiorum non comprehenduntur; et specialiter pondero, quod in cap. *Excommunicamus*, ipsi fautores non fiunt infames, nisi post unius anni contumaciam, ut latius videri potest ex jure et Doctoribus, apud Farinacium, citat. quæst. 182, a num. 39; ergo multo minus innocentes filii infames fient. Secundo, ex eadem assertione, sequitur istos filios non amittere nobilitatem, nec antiqua privilegia ejus, quæ a primogenitoribus habet, ut recte Simancas supra num. 18, quia nullibi hoc dispositum est. Tertio, sequitur non fieri intestabiles, nec incapaces successionis, seu hæreditatis ex testamento, vel ab intestato avorum, vel aliorum quorumcumque extraneorum, quia nullibi etiam hæc pœna illis imponitur; nam quod parentibus non succedant, ex sola necessaria consecutione fit, non ex propria pœna, ut initio hujus sectionis diximus. Quæ duo puncta late tractat Sancius, lib. 2, cap. 29. Nec de his pœnis deque universa hac tractatione aliud pro nunc dicendum occurrit.

INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

TRACTATUS SECUNDI, DE SPE.

DISPUTATIO I

SPECULATIVA DE VIRTUTE SPEI CONTINENS SECTIONES OCTO.

DISPUTATIO II

MORALIS DE SPE CONTINENS SECTIONES TRES.

TRACTATUS SECUNDUS DE SPE.

Cum objecti notitia ejusdem appetitionem antecedat, huic de spe tractatu, fuit necessario tractatus de fide præmittendus. Verum, sicut fidem spes supponit, quia per illam hujus objectum dignoscitur, ita et quæ de spe est tractatio, charitatis tractationem præcedit, ut omnes etiam merito et Patres, et Theologi observarunt, secuti D. Paulum, qui, 1 ad Corinth. 13, virtutes theologicas enumerans, post fidem, spem ante charitatem medio in loco constituit; unde Tridentinum, sess. 6, cap. 7, justificationem describens, motum spei prius

explicavit, et dilectionis supernaturalis principium esse supposuit. Et ratio est, tum quia, ut disputatione sequenti, sectione sexta, ostendetur, spes inter fidem et charitatem medium obtinet dignitatis locum; tum maxime quia secundum se prior est amor concupiscentiæ, ad quem, juxta Divum Thomam, spes pertinet, quam amicitiæ, qui est proprius charitatis. Unde Christus Dominus, Matthæi 22, amorem nostri, dilectionis proximi regulam constituit: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. De hac igitur spei virtute duas instituemus disputationes, quarum prima speculativa erit, in qua materiam spei discutiemus, explicando objectum, tam materiale quam formale; deinde ejus actus, ac distinctionem a charitate; item causas, tandemque durationem ac corruptionem; sic enim tota illa speculatio absolvetur. Altera disputatio erit moralis, nimirum de præcepto spei, qualenam sit, ac quantum et quando obliget, et consequenter de peccato desperationis, spei contrario. Disserunt de hac virtute Theologi cum Magistro, in 3, a distinct. 26, cum divo Thoma 2. 2, quæst. 16 et sequentibus.

DISPUTATIO PRIMA SPECULATIVA

DE VIRTUTE SPEI.

Hujus vocis, *spes*, significatio multiplex est; significat enim tum affectum appetitus sensitivi, de quo prima secundæ, quæstione 40, tum voluntatis, vel naturalem, vel infusum; interdum etiam accommodatur rebus speratis, ut ad Rom. 8: *Spes quæ videtur, non est spes;* et ad Titum 3: *Expectantes beatam spem;* interdum dicitur de illo in quem speramus, ut frequenter videre est in Psalm., 13: *Dominus spes ejus est;* et 21: *Tu es qui extraxisti me de ventre, spes mea,* etc.; Psalm. 60: *Factus es spes mea, turris fortitudinis,* etc.; Psalm. 90: *Tu es, Domine spes mea*, etc.; et Psalm. 141: *Tu es spes mea turris*, etc. Tandem sumitur pro habitu supernaturali, vel actu, Job. 19: *Reposita est hæc spes mea in sinu meo;* et 1 Corinth. 13: *Manent tria hæc, fides, spes,* etc.; hoc loco de spe in hac ultima acceptione agitur.

SECTIO I.

Quod sit objectum materiale spei.

1. *Quatuor distinguenda.* — In hac virtute quatuor sunt distinguenda, scilicet, in quibus versatur spes, seu id quod speratur; et ratio, sub qua speratur, et cui speratur, et a quo. Primum est propria materia hujus virtutis; secundum indicat formale objectum ejus; tertium est quasi subjectum illius boni quod speratur; quartum est veluti efficiens causa. Tamen hæc duo ad formale vel materiale objectum revocantur, ut videbimus; et ideo illa duo priora sunt diligenter examinanda.

2. *Prima conclusio communis.* — *Beatitudo objectiva et formalis.* — Dico primo: primaria et præcipua materia hujus virtutis est beatitudo æterna. Est D. Thomæ 2. 2, quæst. 17, artic. 2, quem communiter sequuntur Theologi, et in re est de fide; ad Roman. 5: *Gloriamur in spe gloriæ secundum spem vitæ æternæ, quam promisit, qui non mentitur, Deus.* Et idem constat ex aliis locis sacræ Scripturæ. Ratio est, quia in illo præcipue versatur spes, quod maxime nobis a Deo promittitur, quæ est plane ipsa beatitudo. Secundo, id est præcipue a nobis sperandum, quod est per opera nostra præcipue quærendum; atqui illud est beatitudo, Matth. 6: *Quærite primum regnum Dei.* Sed advertendum est in beatitudine hominis esse gloriam corporis [1] et animæ, et utramque esse materiam spei, sed animæ, primario, corporis vero secundario; nam est quid consequens illam. In beatitudine etiam animæ multa sunt bona, quæ etiam sunt speranda; tamen essentialis beatitudo est proprium ac primarium objectum spei, in qua etiam beatitudine sunt duo, objectum et actus; seu beatitudo objectiva, quæ est Deus ipse; et formalis, quæ est actus, quo videtur vel possidetur Deus.

3. *Utra sit præcipua materia spei.* — *Opinio Durandi.* — *Probatur primo.* — *Secundo. Tertio.* — *Ultimo.* — Difficultas igitur est, an conclusio intelligatur de formali vel objectiva beatitudine. Durandus enim, in 3, dist. 26, quæst. 2, et Paludanus, ibidem, quæst. 2, initio, intelligit de formali. Unde vult hanc virtutem non attingere Deum ipsum in se, sed solum medio actu creato nostro. Fundamentum est, quia spes pertinet ad amorem con-

[1] De spe gloriæ corporis videri potest auctor, 3 p., quæst. 7, in Comment. artic. 4.

cupiscentiæ; Deus autem non est honeste amabilis isto modo. Probatur minor; primo, quia illud esset amare Deum propter nos, quod est contra rectum ordinem. Secundo, quia ipse Deus non est formale bonum nostrum, sed conjunctio cum Deo; amor autem concupiscentiæ versatur circa bonum nostrum formale. Secundo arguitur, quia objectum, quod speratur, est aliquid futurum et arduum; sed Deus non est futurus, sed visio Dei: nec in se est proprie quid arduum, sed consecutio est ardua et difficilis. Tertio, quia eadem est materia spei et delectationis, quæ succedit spei de re jam consecuta; sed in patria objectum illius delectationis non est Deus ipse in se, sed est visio Dei, vel consecutio; nam delectatio, quæ est de ipso Deo, non respondet spei, sed charitati. Tandem idem est objectum spei et desperationis, quia contraria versantur circa idem; sed desperatur visio Dei, non Deus ipse. Sicut eadem est materia gaudii et tristitiæ; tristantur autem damnati non de Deo, sed de beatitudine formali, qua carent.

4. *Secunda conclusio contra Durandum, de qua etiam lib.* 1 *de Grat., c.* 29, *num.* 9, *et tom.* 1 *de Religion., lib.* 3, *c.* 3, *num.* 5. — Dico secundo: virtus spei non tantum visionem ipsam Dei, sed Deum ipsum immediate attingit; et ille est prima et præcipua materia ejus. Ita D. Thomas 1. 2, quæst. 11, art. 3, et 2. 2, quæst. 17, art. 2 et 5; et Cajetan., eodem art. 2; Capreol., in 1, distinct. 1, q. 1, art. 2, et communiter Theologi; et primo probatur a posteriori, nam alias sequitur spem non esse virtutem Theologicam magis quam sit religio, quod est contra communem sensum, et repugnat Paulo dicenti: *Manent tria hæc, fides, spes*, etc. Sequela patet, quia non attingeret Deum ut objectum *quod*, sed ut objectum *cui*, id est, ut materiam alterius actus nostri, qui esset propria materia spei, quomodo etiam religio attingit Deum. Secundo, Deus est summum bonum nostrum ratione suæ intrinsecæ bonitatis; ergo summum diligibile amore concupiscentiæ. Antecedens patet, tum quia non solum res nobis inhærens, sed etiam res supposito distincta potest esse bonum nostrum; tum quia ipse Deus nobis conjungitur, Joan. 14, et ad Roman. 5, et hoc ipsum est maximum bonum nostrum; sicut humanitati Christi non solum est bonum suppositum divinum, quod sit principium multarum perfectionum; sed maxime, quia ipsummet illi per se conjungitur, suo etiam modo filius ipse et Deus dicitur dari nobis, Lucæ 1, Joan. 3. Tertio, arguit D. Thom., quia ille in quem primario sperat hæc virtus, est ipse Deus; ergo et id quod primario sperat; quia sperare debemus a Deo aliquid proportionatum ipsi, ut finis respondeat principio, 1 Ethicor. 1; ergo, sicut ille in quem speramus est infinitus, ita et bonum ab ipso speratum. Et confirmatur ex illo Genes. 15: *Ego merces tua magna nimis;* unde Matth. 20, per *denarium diurnum*, Patres omnes intelligunt ipsummet Deum; et ad Hebr. 8, dicitur spes intrare *usque ad interiora velaminis;* atque idem tradit Augustinus, 12 de Civitate, capite trigesimo.

5. *Ad primum argumentum.* — *Ad secundum.* — Ad primum igitur negatur, amare Deum amore concupiscentiæ non esse honestum, quia non amatur propter nos, sed nobis, ut dicemus sectione tertia, numero septimo; alioquin nec supernaturalis esset unquam talis amor, quod ex materia de gratia falsum esse constat [1]. Negatur etiam Deum per se non esse bonum nostrum; quia, licet conjungatur nobis per creata bona, tamen non est ipse bonum nostrum ratione horum bonorum, sed potius ipsa sunt bona, quia habent ordinem ad Deum, et ipsum nobis conjungunt. Unde dici solet ipsum Deum esse bonum nostrum; reliqua vero, conditiones, sine quibus non habemus tale bonum. Ad secundum, licet virtus spei in uno actu respiciat futurum et arduum, tamen secundum se, et in multis actibus ab his conditionibus abstrahit; sed de hoc in sequentibus. Nunc respondeo, esse futurum simpliciter non convenire Deo, tamen respectu nostri aliquo modo convenire; quia futurus est nobis præsens; sicut modo est absens, quamvis ratio absentiæ non ipse, sed imperfectio nostra sit; sic igitur ipsemet erit præsens, quamvis ad hanc præsentiam requiratur actio nostra; et ita nos speramus Deum ipsum præsentem nobis; actum vero, id est, visionem qua est futurus præsens, propter ipsum Deum speramus. Et eodem modo Deus ipse excellentissimum est bonum, et in hoc sensu arduum; nam inde fit ut consecutio ejus sit tam ardua.

6. *Ad tertium.* — *Ad ultimum.* — Ad tertium respondetur delectationem patriæ, quæ respondet amori concupiscentiæ, esse de Deo ipso, ut de bono nostro possesso, tamen jam

[1] Videatur auctor, lib. 2 de Grat., cap. 12 et 13.

etiam consecuto; unde simul etiam est de ipsa visione et consecutione, tamen non de illa sola, nec de illa primario; nam si illa delectat, est propter Deum ipsum, quem facit præsentem. Et sic etiam similiter proportionaliter dicendum est, spem quidem simul attingere visionem et consecutionem Dei; sicut qui sperat pecunias, simul et illas pecunias et consecutionem earum sperat. Tamen si illa duo inter se comparentur, primarium locum tenet Deus, ut ostendimus, quia ipse est finis noster ultimus simpliciter, et qui satiare potest omne desiderium hominis. Dices: Deus est bonum increatum, visio est quid creatum, quomodo ergo possunt attingi immediate per eamdem virtutem? Respondetur, quia conveniunt in ratione boni nostri supernaturalis, et unum habet intrinsecum ordinem ad aliud, quod satis est ut in eadem ratione objecti conveniant, ut ex dicendis de objecto formali, tum in materia de charitate, tum infra constabit. Ad ultimum respondet Cajetanus, non esse simile, quia actus desperationis et tristitiæ damnatorum sunt inordinati, et ideo possunt esse primario de bonis minus principalibus. Dico tamen etiam esse posse de Deo ipso, ut a me sperato, vel absente, sicut potest quis dolere quod Deum ipsum sibi amiserit, idque propter suum incommodum.

7. *Tertia conclusio.* — Dico tertio: præter beatitudinem æternam, pertinent ad objectum materiale spei omnia supernaturalia bona, maxime quæ sunt necessaria ad beatitudinem, imo etiam naturalia, et temporalia bona etiam nostra. Utrumque est commune et certum, ad Hebr. 4: *Adeamus cum fiducia ad thronum gratiæ, ut misericordiam consequamur*, etc.; Psalm. 90: *Quoniam in me speravit, liberabo eum;* et Tridentinum, sess. 6, definit unam ex dispositionibus ad justitiam esse *spem veniæ;* ergo remissio peccatorum continetur intra objectum materiale spei; unde Ambrosius, libro de Pœnitentia, cap. 1: *Nemo potest agere pœnitentiam, nisi speraverit indulgentiam.* Ratio vero est, quia ejusdem virtutis est velle finem, et media necessaria: ergo. Secundo, quidquid a Deo petimus est objectum spei, quia omnino fundatur in spe; sed petimus a Deo spiritualia et temporalia bona; ergo, etc. Tertio, quidquid cadit sub meritum, præcipue de condigno, potest sperari. Denique quia quod est materia divinarum promissionum, est etiam materia spei, ex ad Roman. 4, ad Ephes. 2, ad Colosens. 1, ex quibus habetur spem fundari in divina promissione.

8. *Quarta conclusio.* — Dico quarto: Deus, ut est nostra beatitudo, potest quodammodo dici objectum adæquatum materiale spei, quatenus reliqua omnia ad consecutionem hujus boni referuntur, quamvis sub alia ratione omne bonum supernaturale, vel quod ex supernaturali providentia nobis a Deo confertur, possit etiam dici materia adæquata spei. Hæc conclusio constat ex dictis, tum hic, tum in tractatu præcedenti, in simili, de objecto fidei, disput. 2, sect. 2, a num. 5.

SECTIO II.

Utrum formale objectum spei sit bonum sub ratione boni; ejusque actus sit voluntatis, non intellectus; et quomodo a fide distinguatur.

1. *Error hæreticorum, de quo etiam in lib. 1 de Grat., c. 12, n. 2. — Primum fundamentum. — Secundum. — Tertium. — Ultimum.* — Hæretici hujus temporis confundunt fere has virtutes, et actus spei a fide non distinguunt; unde consequenter dicere debent, spem esse in intellectu, et formale objectum ejus esse verum, non bonum. Fundantur primo in quibusdam locis sacræ Scripturæ, in quibus fides fiduciam significat, imo fere semper videtur poni unum pro alio. Secundo, quia sperare nihil aliud esse videtur, quam credere hoc fieri posse, vel certe futurum esse, vel absolute, vel sub aliqua conditione; verbi gratia: Si per me non steterit, salvabor; quo pacto videtur loqui de spe Cyprianus, libro de Immortalitate, sub finem. Tertio, quia desperare, nihil aliud est quam judicare me non consecuturum beatitudinem; non est enim desiderare, aut velle non esse beatum; nam interdum, qui desperat, vellet potius beatitudinem; consistit ergo in illo judicio; ergo eadem ratione spes: unde, quando aliquis de desperatione tentatur, non alio modo eum erigimus, quam persuadendo ut credat se posse salvari. Ultimo, quia spes christiana debet esse certa, juxta illud Roman. 8, et 2 ad Timoth. 1: *Certus sum*, etc. Græce est πέπεισμαι, id est, certam in Domino spem habeo, confido, ut legit Ambrosius, Hieronym., quæst. 4 ad Algasiam, et alii, et infra id ostendemus; certitudo autem proprietas est actus intellectus. Hæc tamen sententia, quatenus confundit spem cum fide, est erronea.

2. *Prima conclusio. — Probatur ex Scri-*

ptura. — *Tandem ratione, de qua lib.* 11 *de Grat.*, c. 7, *num.* 6. — *Objectio.* — *Quorumdam solutio rejicitur.* — *Vera solutio.* — Unde dico primo : actus spei est formaliter et essentialiter distinctus a fide; habetur ex Paulo, 1 ad Corinth. 13 : *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas,* ubi plane distinguit fidem a spe, quod præcipue est verum de actionibus, et consequenter de habitibus. Tridentinum etiam, sess. 6, cap. 6, aperte supponit hanc distinctionem, et omnes Theologi, post D. Thomam, 1. 2, quæst. 40, art. 2. Unde Augustinus, in Enchiridio, cap. 8 : *Fides et spes*, *non tantum vocabulo, sed rationali differentia distinguuntur.* Quod probat, quia fides de bonis est et malis, spes tantum de bonis; illa de præteritis et futuris, hæc tantum de futuris. Et probatur adhuc, nam potest quis perdere spem absque hæresi, atque adeo retenta fide, ut in materia de gratia traditur; sunt ergo distincta. Antecedens patet, si quis desperet, non quia putet promissiones Dei esse falsas, sed ex alia affectione; ille enim nullum habet judicium hæreticum. Confirmatur, nam si spes consisteret in judicio fidei, maxime in hoc : *Deus potest me salvare;* sed in hoc non, quia una cum hoc judicio potest esse desperatio. Major patet, quia non potest consistere in illo alio judicio : *Ego sum prædestinatus,* vel : *Ego salvabor;* quia si sint absoluta hæc judicia, non sunt de fide, ex Tridentino, cap. 9, sess. 6. Si vero sint tantum conditionata, potest cum illis consistere desperatio. Sed contra, ad Romanos 4, inquit Paulus : *Abraham credidit Deo, et reputatum est ei ad justitiam,* et subdit : *Qui contra spem, in spem credidit;* ergo spes a fide non distinguitur. Respondent quidam ibi sumi *credere*, pro *confidere*, et *fidem* pro *fiducia.* Sed falsum est, primo, quia Paulus eo loco præcipue intendit commendare fidem, id est credulitatem; deinde quia, Genes. 15, illa verba : *Credidit Abraham Deo*, aperte intelliguntur de fide; et ita exponitur a Paulo ad Galat. 3; et eodem modo utitur ad Romanos 4, et Jacob., cap. 2, in eodem sensu. Dico igitur Paulum dicere credidisse Abraham *in spem,* quia in fide promissionum Dei fundavit spem suam, *contra spem,* quam natura præstare poterat.

3. *Secunda opinio etiam falsa.* — *Clementis Alex. dictum pro hac opinione.* — *Confirmatur a simili.* — Alia ergo sententia est, quæ ponit quidem spem in intellectus judicio, sed diversam a fide (in quo discedit a præcedenti errore hæreticorum), quoniam fides fundatur in veritate Dei, spes in fidelitate; sicut autem hæc duo attributa distinguuntur in Deo, ita virtutes, et judicia quæ illis nituntur; unde ad fidem spectat judicare Deum non mentiri in his quæ affirmat, quia est prima veritas; spei vero est judicare Deum futurum fidelem in suis promissionibus; unde formale objectum spei in hac sententia erit summa Dei fidelitas, quomodo Clemens Alexand., secundo Strom., in initio, cum dixisset spem esse expectationem, subdit expectationem esse opinionem de futuro, et fiduciam esse firmam apprehensionem. Et potest confirmari, nam valde probabile est in hominibus fidelitatem et veritatem esse diversas virtutes; unde diversæ rationis est judicare aliquem hominem non mentiri in suis dictis, vel existimare illum esse fidelem in adimplendis promissis; ergo similiter, etc.

4. *Secunda conclusio.* — Dico tamen secundo : actus et virtus spei nullo modo potest poni in intellectu. Est ita certa, ut contraria saltem sit temeraria; nam omnes Theologi ita sentiunt, et potest probari ex præcedenti; nam si est in intellectu, vix aut nullo modo potest a fide distingui; nam ejus actus erit judicium certum, obscurum et supernaturale : hæc autem sunt de ratione fidei. Secundo, quia ille modus confictus nulla ratione satisfacit : nam revera in Deo nullo modo possunt distingui ratio fidelitatis et veritatis, saltem quantum ad propositum spectat; dupliciter enim potest aliquis deficere in promittendo, vel quia promittit sine intentione adimplendi, vel quia, licet bona intentione promiserit, postea mutatur : primus modus intrinsece continet falsitatem, et est contra veritatem Dei. Unde fide tenemur credere Deum habuisse voluntatem implendi ea quæ promisit. Secundus modus saltem includit mutabilitatem ; unde, sicut credimus Deum esse immutabilem, ita eadem fide credimus esse constantem in adimplendis promissis; ergo totum illud judicium ad fidem spectat, et ita frequenter Scriptura dicit fidem niti in Dei fidelitate, sicut in veritate, 2 ad Timoth. 2 : *Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest;* et ad Romanos 3 : *Numquid incredulitas eorum fidem Dei evacuavit,* id est fidelitatem? *absit, est autem Deus verax*, etc. Addo etiam in hominibus esse valde probabile fidelitatem in promissis non esse diversam virtutem a veritate, quod sentit divus Thomas, secunda secundæ, quæst. 80; et late Cajetanus, quæstion. 115. Confirmatur

conclusio omnibus rationibus factis pro præcedenti; nam illæ probant spem non posse consistere in judicio illo certo, sive illud pertineat ad fidem, sive ad aliam virtutem, quandoquidem cum illo judicio potest simul esse desperatio. Confirmatur ultimo, nam sicut judico præmium reddendum esse pro meritis, ita judico pœnam esse infligendam pro peccatis; ergo si sperare est judicare, utrumque judicium erit spes; at hoc est falsum, nam ex uno judicio sequitur spes, ex alio timor. (Videri possunt dicta in Relect. de Libert. divina, disp. 2, sect. 2, a num. 26.)

5. *Tertia conclusio.* — Dico tertio spem ad voluntatem spectare, et consequenter esse motum in bonum sub ratione boni. Hæc conclusio sequitur ex dictis, et suadetur etiam ex communi modo sentiendi; nam passio spei ponitur ab omnibus in appetitu sensitivo. Item illud speramus, quod aliquo modo judicamus bonum et futurum; ita Philosophus, 2 Rhetor., cap. 1; et Augustinus, in Enchyridio, cap. 8, ubi ait, *bona sperari, mala timeri.* Unde confirmatur, nam timor ad appetitum spectat, et fuga mali sub ratione mali, et illi est contraria spes; ergo cum contraria sint circa idem, etiam spes erit in appetitu; et cum non sit fuga, sed persecutio, tendit in bonum sub ratione boni. (Vide l. 5 de Anima, cap. 5.)

6. *Ad primum in num. 2. — Ad secundum. — Ad tertium. — Ad ultimum. — Quo pacto spes dicatur certa.* — Ad fundamenta secundæ sententiæ responsum jam est numero quarto. Ad primum prioris sententiæ, primo negatur fidem significare fiduciam in Scriptura, saltem regulariter, ut diximus late in materia de Fide, disputatione prima, sectione prima. Ad secundum respondetur quia, ut postea dicemus, spes supponit fidem, et in illa omnino fundatur, juxta illud: *Fides est substantia sperandarum rerum;* hinc fieri ut interdum spes nominetur ab ipsa fide, et inde spes dicta est fiducia, ut D. Thomas docet, prima secundæ, q. 40, et inde nominatur fides. Ad tertium argumentum patet ex dictis, et patebit latius ex dicendis. Ad ultimum, de certitudine spei, quidam volunt, quamvis spes et fides sint distincta, posse tamen convenire in aliqua proprietate communi, etiam ejusdem speciei, quia interdum res specie distinctæ habent aliquod accidens ejusdem rationis. Sed hoc non recte dicitur, nam certitudo fidei est de ejus essentia, et intrinsece oritur ex objecto formali ejus, unde convenire alteri rei specie diversæ est impossibile. Præterea certitudo proprie convenit actibus intellectus, voluntatis vero solum per quamdam accommodationem. Quomodo dixit Aristoteles, secundo Ethicorum, capite sexto, prudentiam esse certam, quia firmiter adhæret veritati; virtutes autem morales dici certas, quia nunquam aberrant a vera honestate, quod tamen habent a prudentia dirigente ipsas; sic ergo spes dicitur certa non per modum firmi assensus, sed quia nititur vera ratione sperandi, unde per se non aberrat. Quomodo Paulus, ad Hebræos sexto, dicit spem niti promissione et juramento Dei, *ut per duas res immobiles firmissimum solatium habeamus;* hoc autem habet spes a fide, a qua dirigitur, et in qua fundatur, ad Hebræos undecimo; ita exponunt hanc certitudinem spei Hilarius, canon. 5 in Matth.. et alii Patres; divus Thomas, secunda secundæ, quæst. 18, articul. 4, et alii Theologi in 3, distinctione 26; ubi D. Thomas, secunda secundæ, quæst. 2, articulo 2, ait per accidens posse interdum spem nostram deficere ratione liberi arbitrii, non quia ipsa spes aberrat in sperando, sed quia tandem interdum non fiet quod sperat, non ex defectu ejus in quem sperat, sed ipsius sperantis, et hac etiam ex parte charitas ad hanc spei firmitatem postulatur, juxta illud ad Romanos 5: *Spes autem non confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.*

SECTIO III.

Quod bonum, et sub qua ratione sit formale objectum spei, et per quos actus virtus spei tendat in illud, atque adeo quomodo spes distinguatur a charitate.

1. *Quæstionis difficultas. — Prima sententia.* — Tota difficultas consistit in assignanda propria ratione hujus objecti, prout distinguitur ab objecto formali charitatis, nam hinc pendet distinctio harum virtutum, et actuum earum. Prima sententia dicit Deum, sub absoluta ratione boni increati et supernaturalis, esse objectum charitatis; sub ratione vero ardui et excedentis hominis facultatem, esse objectum spei; atque adeo ad charitatem pertinere, amare et desiderare illud bonum, et quæ ad illud conferunt; ad spem vero tantum sperare. Hæc sententia indicatur a divo Thoma, in Quæst. disp. 1, de Spe, art. 1, et 2. 2, quæst. 17, artic. 1 et 2, et 3; et Cajetano, quæst. 18, art. 1; tenet Paludan., 3, dis-

tinct. 26, quæst. 2; Richard., art. 1, quæst. 3, et artic. 2; Durand., quæst. 3; Henricus, Quodlibeto 8, quæst. 15, ad 2; Bonavent., eadem distinct. 26, quæst. 4 et 5, et alii, qui dicunt charitatem esse in concupiscibili, spem vero in irascibili, cujus est tendere in arduum; nimirum de his virtutibus philosophantur, ac si in voluntate irascibilis a concupiscibili realiter distingueretur. Duo etiam tribuit Bonaventura spei, confidere, scilicet, et expectare: primum respectu ejus in quem confidimus, secundum respectu boni expectati.

2. *Expenditur præcedens sententia. — Prima difficultas contra illam. — Secunda difficultas.* — Hæc sententia, quatenus ponit bonum arduum objectum actus spei, habet veritatem suam, ut patebit; quatenus vero arduitatem ponit quasi objectum formale hujus virtutis, per quod a charitate distinguitur, et quatenus nullum alium actum tribuit huic virtuti, nisi propriam spem, et omnem amorem boni supernaturalis tribuit charitati, neque est divi Thomæ, neque potest convenienter intelligi; et primum peto quid intelligat nomine *ardui*: si enim intelligat bonum, quod superat omnem humanam facultatem, etiam charitas tendit in Deum, ut tale bonum est; si vero intelligat illud bonum, ut est absens et consequendum, etiam charitas per desiderium efficax tendit in illud bonum absens, et in consecutionem ejus propter Dei gloriam; si vero intelligat, ut bonum dicit etiam rationem excellentiæ quæ est in ipso bono, non bonitatem, ita ut tam charitas quam spes tendant in bonum excellens, tamen charitas formaliter in bonitatem, in excellentiam quasi materialiter, spes vero contra in excellentiam formaliter, quasi ad vincendam difficultatem, in bonitatem vero quasi materialiter; si, inquam, hoc intelligat, non potest consistere, quia spes est motus voluntatis prosequentis objectum; ergo necessario tendit in objectum formaliter sub ratione boni. Præterea illa excellentia vel est solum quasi augmentum bonitatis; et sic tendere in bonum sub ratione excellentis, non est aliud quam tendere sub ratione boni, imo sub excellentissima ratione boni, quod etiam facit charitas, tanto melius quanto est perfectior spe. Si vero illa excellentia significet difficultatem obtinendi tale bonum, sic non potest esse ratio sub qua, nam ratio sub qua pertinet ad motivum, difficultas autem non movet appetitum ad prosecutionem objecti, sed potius retrahit appetitum; bonitas vero est quæ excitat appetitum ad vincendam difficultatem. Secundo, est difficultas in hoc; nam illi actus, quos hæc sententia ponit, *confidere* et *expectare*, si referantur ad voluntatem, non possunt esse nisi volitiones quædam; confidere ergo in aliquo, erit velle ab illo habere aliquod bonum, quod judico illum mihi daturum, vel absolute, vel sub aliqua conditione; et hæc eadem voluntas comparata ad bonum ipsum erit expectatio ejus; at vero totus hic actus tendit in bonum sub ratione boni, et quia tendit in absens, nihil aliud esse videtur quam desiderium. Unde ulterius necesse est talem actum supponere amorem objecti expectati, qui amor in præsenti materia debet esse supernaturalis, ut sit proportionatus expectationi et fiduciæ supernaturali. Peto ergo cujus virtutis actus sit ille amor; nam charitatis, per se loquendo, non est, quia charitas non tendit in proprium commodum amantis, ut sic; ille autem amor est proprii commodi; pertinebit ergo ad spem, et ita habebit plures actus; quam difficultatem mox latius prosequar.

3. *Secunda sententia. — Partim admittitur. — Partim rejicitur. — Confirmatur primo. — Confirmatur secundo.* — Est secunda sententia, objectum materiale spei esse bona supernaturalia, formale vero esse Deum, ut primum auctorem et principium talium bonorum, juxta quam sententiam ita differunt tres virtutes theologicæ, ut fides formaliter tendat in veritatem, charitas in bonitatem, spes in omnipotentiam, ratione cujus Deus est principium omnium bonorum; ita videtur explicare hanc rem divus Thomas, quæst. illa decima sexta, articulo sexto, et disput. de Spe, articulo 1 et 4, et aliis in locis aliquoties. Nam sicut fides nititur Deo dicenti, ita spes Deo auxilianti, et hoc modo loquuntur non pauci, de objecto formali spei scribentes. Explicatur, nam in hoc differt supernaturalis spes a naturali, quod illa tota nitatur Deo, hæc aliis causis. In hac sententia unum est certum, spem infusam principaliter fundari in Deo; hoc enim est de fide, ac fortasse declaratum contra Pelagianos[1], qui ponebant spem in propria libertate et virtutibus, contra quos dicitur Jerem. 7: *Nolite confidere in vobis ipsis;* et capite decimo septimo: *Benedictus homo qui confidet in Deo,* et cætera. Dico autem *principaliter*, quia secundario tanquam in instrumento, vel

[1] Consule auctorem, lib. 2 de Grat., c. 12, num. 3.

medio ordinato a Deo, etiam licet sperare, vel in meritis Christi Domini, aut propriis, Dei gratia factis, aut in orationibus Sanctorum, et similibus, ut patet ex 1 Corinth. 15, 2 ad Corinth. 1 et 3, et ad Galat. 5, et ex Tridentino, sess. 6, cap. 16, canon. 26. Et videri potest Augustinus, de Catechizandis rudibus, capite vigesimo primo, et in Enchiridio, capite decimo quarto. Aliud vero, quod hæc sententia dicit, nempe Deum, quatenus in ipsum speramus, esse objectum formale, seu rationem sub qua ipsius virtutis, difficile est; nam sperare in aliquem duo includit : primum est existimare et credere illum futurum mihi auxiliatorem, et sine illo me non posse consequi, vel habere id quod spero; secundum est, affectum voluntatis tendere in illud bonum, et in auctorem ejus; et utrumque horum concurrit in spe christiana; tamen primum pertinet ad fidem ; secundum est quidem proprium ipsius spei, tamen respectu illius Deus se habet solum, vel ut unum ex bonis speratis, quia, videlicet, spero auxilium ejus et gratiam, vel ut causa extrinseca horum bonorum : prima autem ratione, potius est materiale quam formale objectum ; secunda autem ratione, etiam est causa extrinseca tantum, non ratio formalis, quod aperte sentit divus Thomas, citata quæstione decima septima, articulo quarto, in corpore : *Bonum*, ait, *quod quis sperat, habet rationem causæ finalis ; auxilium autem, per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis* ; et idem scribit in artic. 5, quibus locis palam excludit Dei auxilium a ratione formali spei ; bonum autem in tali ratione includit, cum juxta eumdem divum Thomam finis intrinsecus sub ratione formali, cum objecto sub ratione etiam formali coincidat. Quod præterea confirmatur, quia ratio formalis objecti hujus virtutis debet esse aliqua ratio boni, nam est virtus voluntatis; quod autem bonum sit obtinendum ab hoc vel ab illo, vel his viribus aut illis, non variat rationem boni amati, quia ordo ad extrinsecam causam non variat intrinsecam rationem formalem; sed potius e contrario, quia bonum est diversum, et diversi ordinis, ideo habet ordinem ad diversam causam. Confirmatur secundo, nam expectare sanitatem sive per medicinam, sive per alia media, si in sanitate eadem bonitas appetatur, non variat rationem formalem objecti; item ab ipso Deo diverso modo speramus multa, quædam ex liberalitate mera, ut primam gratiam, quædam ex justitia et meritis, ut gloriam; et tamen, quia ratio boni sperati eadem est, objectum formale est idem, et virtus spei eadem est. Ultimo, quia illo modo et sub illa ratione potest etiam charitas confidere in Deum, et sperare; nimirum, si proximo ex charitate beatitudinem appetam et petam a Deo, et sperem illi dandam, ex eodem affectu charitatis, omnes illi motus videntur eliciti a charitate, et tamen illo modo nituntur ratione aliqua in omnipotentia Dei; quare, etc.

4. *Tertia sententia, eaque vera. — Prima conclusio. — Probatur particulatim.* — Tertia sententia asserit objectum spei esse Deum, ut summum bonum amabile amore concupiscentiæ, quasi in commodum amantis : hanc divi Thomæ, quicquid aliqui dicant, censeo esse, 2. 2, quæst. 17, art. 8 et 9 ; disputat. de Spe, art. 3 ; indicat Cajetanus art. 5 ; clarius Scot., in 2, distinct. 26 et 27 ; et Gabriel, distinct. 27 ; Almaynus, in suis Moralibus, tractat. 2, cap. 7, et recentiores communius ad citatum locum divi Thomæ : et mihi videtur vera. Quam ut explicem, dico primo : præter amorem quo amatur Deus ex charitate, est alius distinctus, quo amatur Deus ut summum bonum amantis, in commodum ipsius amantis, qui et honestus est, et supernaturalis. Conclusio videtur communis. Proboque singula membra; primum quidem, quia Deus est summum bonum hominis ; omne autem bonum est amabile, eo modo quo bonum est. Hinc patet secundum, quia talis amor tendit in objectum bonum, et eo modo quo bonum est et amabile ; item per se nullam habet circumstantiam malam. Quod sit etiam supernaturalis, patet ex ejus objecto; nam, licet Deus auctor naturæ, et finis naturalis ejus, sit summum bonum naturale hominis, tamen, ut est auctor gratiæ, et finis ejus, ac objectum supernaturalis beatitudinis, est supernaturale bonum ; ergo amor qui tendit in Deum sub hac ratione, ut sit proportionatus tali objecto, debet esse supernaturalis ; talis est autem amor de quo loquimur; ergo. Confirmatur, nam per hunc amorem præfert homo illud bonum omni alio bono concupiscibili, et omni beatitudini ; rursus paratus est ad quærendum illud bonum omnibus modis proportionatis illi, qui tamen supernaturales sunt ; est ergo ille affectus supernaturalis. Tandem ex hoc amore oritur spes, ut dicemus ; spes autem supernaturalis est, ut ex materia de gratia constat [1]. Quartum denique, quod hic amor sit distin-

[1] Lib. 2, cap. 12 et 13.

ctus ab amore charitatis, patet, quia alter est concupiscentiæ, alter amicitiæ.

5. *Evasio removetur.*—Dices interdum hos amores non esse actus distinctos, sed unum, qui comparatus ad diversa recipit has denominationes, ut constat ex 1. 2. Respondetur verum hoc esse, quando illæ denominationes sumuntur ex respectu diversarum rerum, quarum altera est quæ amatur, altera est bonum quod alicui amatur; tamen, ratione unius et ejusdem rei, isti amores semper sunt diversi actus; quia, videlicet, uno amore ita amatur res in se, et propter se, ut quidquid amatur, illi rei ametur, ut ipsa sit perfecta, ibi sistendo, qui modus est proprius amoris amicitiæ; alio vero actu amatur eadem res, non sibi, sed amanti, in commodum et perfectionem ejus, qui modus est concupiscentiæ; et hos actus esse distinctos docet Anselmus, de Casu diaboli, c. 4, et de Concord., capit. 9, nam : *Alter*, inquit, *oritur ex suprema quadam affectione justitiæ et honestatis, alter ex affectione proprii commodi;* unde ille magis videtur oriri ex excellentia rationis et libertatis; hic magis quodammodo ex inclinatione naturæ.

6. *Objectio quadruplex contra assertionem.* — Sed arguitur primo contra, quia hoc amore utimur Deo, quia eum ad nos referimus, unde constituimus nos ipsos tanquam finem ipsius Dei; nihil autem est turpius quam uti fruendis, ut Augustinus dixit. Secundo, ille amor vel est amor proprius, vel oritur ex amore proprio; nam desiderium ex amore nascitur; ergo desiderium proprii commodi ex amore proprio; sed amor proprius naturalis est, quia in eo et res amata, et ratio amandi est mere naturalis; ergo totus ille actus naturalis etiam est. Tertio, hinc videtur fieri non posse hunc amorem pertinere ad virtutem Theologicam ; nam, licet per eum ametur Deus, tamen ratio amandi non est increata, sed creata, nimirum ipse amans, et commodum proprium. Quarto, quia si quo modo se potest homo amare supernaturaliter, ille amor ad charitatem spectat, et ea ratione velle sibi beatitudinem, et quæcumque bona supernaturalia, charitatis est officium, ut dicendum est infra ex divo Thoma, quæst. 23, artic. 2, ad 2, et quæst. 25, artic. 4. Patet etiam a simili; nam velle proximo beatitudinem ex amore supernaturali, charitatis est officium; ergo multo magis sibi.

7. *Ad primum.*— Ad primum negatur antecedens, quia hoc amore nos non referimus Deum ad nos ut ad finem, sed proprie amamus Deum nobis, quod potius est amare conjunctionem nostri cum Deo, tanquam cum ultimo fine supernaturali nostri; quamvis in hoc amemus commodum nostrum, id est, felicitatem, et ultimam perfectionem. Verum est tamen hunc amorem, quia non est fruitio Dei, sed in fruitionem tendit, solere interdum dici usum, ut patet ex Augustino, lib. 6 de Trinit., cap. 10, et lib. 10, cap. 11. Quo sensu, et lato modo loquendi, non omnis usus Dei, vel potius amoris Dei malus est, si tamen totus ad fruitionem Dei ordinetur. Proprie vero loquendo, ille amor non est usus, quia usus, proprie loquendo, est actus circa medium, ortus ex amore finis, et ad illum ordinatus; hic autem amor non est hujusmodi, quia proxime versatur circa ipsum finem, et ipsum et ejus fruitionem amat ipsi diligenti, non tanquam fini, sed tanquam subjecto. Unde totus hic amor natura sua non tendit, nec sistit in homine tanquam in ultimo fine, sed de se tendit in Deum ; nam quod creatura jungatur Deo ut ultimo fini, per se est quid referibile in Deum, et in gloriam ejus ; quæ ratio quasi virtualiter continetur in hoc actu ex natura sua, formaliter vero addi potest per charitatem.

8. *Ad secundum.—Actus spei quo pacto sit supernaturalis.* — Ad secundum, dico hunc amorem, de quo loquimur, non nasci ex alio amore per se loquendo, quia non est desiderium, sed amor ; amor autem per se est primus actus. Sed advertendum in omni amore, qui est concupiscentiæ respectu alicujus boni, includi formaliter, vel virtualiter, quod sit benevolentia respectu alterius ; quia si concupisco bonum , alicui sane concupisco ; ergo eum cui concupisco, benevolentia diligo; cum igitur hoc amore diligamus Deum nobis, negari non potest quin talis amor sit etiam benevolentia respectu nostri, atque adeo quod per illum nos amemus : attamen ille amor est vere supernaturalis, quia bonum, quod per illum nobis amamus, supernaturale est simpliciter, et ab eo maxime specificatur amor ; et, licet is cui amatur, videatur res naturalis, tamen, ut pertinet ad hunc amorem, non est mere naturalis, sed consideratur ut habens respectum ad bonum supernaturale, et obedientialem capacitatem ejus. Unde in hoc amore natura elevat sese, et aliter se diligit, quam sit naturaliter diligibilis; quia non tantum naturalem perfectionem, sed maxime supernaturalem sibi amat et optat; unde licet amor proprius, ut communiter sumitur , sit naturalis amor et imperfectus, tamen si amor

proprius dicatur omnis amor propriæ perfectionis et commodi proprii, non omnis talis amor est naturalis, præsertim quando talis amor est regulatus per regulam supernaturalem, et, per conformitatem ad illam, appetit supernaturalem honestatem. Non nego tamen hunc amorem supponere amorem naturalem sui ipsius, eo modo quo gratia supponit naturam; sicut etiam mater, verbi gratia, supposita naturali conjunctione, quam habet cum filio, amat illi perfectionem et excellentiam supernaturalem; tamen hoc totum, quod naturale est, nempe conjunctio, vel amor, non est propria ratio hujus amoris; sed hæc sumitur ex excellentia boni amati; reliqua vero sunt conditiones, vel necessariæ, vel utiles.

9. *Ad tertium.—Ad quartum.*—Ad tertium negatur consequentia, quia hic amor attingit Deum ipsum, et ratio amandi est ipsamet bonitas increata Dei, non ut est bonum Dei, sed ut est bonum increatum meum, et ita sufficienter attingit hic amor Deum, prout necessarium est ad Theologalem virtutem; neque refert quod is, cui bonum hoc amatur, sit creatum quid; nam hoc non obest rationi virtutis Theologalis; sicut e contrario, si qua virtus immediate tantum attingit materiam creatam, quamvis illam amet, vel referat ad personam increatam, tanquam ad objectum *cui*, non satis est ad rationem virtutis Theologicæ; et patet id evidenter in virtute spei, quomodocumque explicetur, nam in illa manifestum est, quod quidquid speramus, nobis speramus, et tamen sine controversia ille est actus sufficiens Theologalis virtutis. Quarti argumenti solutio patet ex dictis; nam, licet ex charitate possimus amare nos ipsos amore supernaturali, et beatitudinem nobis, tamen non ex illa sola; nam charitas etiam in amore sui non respicit proxime proprium commodum naturæ, sed vel divinum bonum, vel honorem, vel divinam excellentiam secundum se; at vero hic amor, de quo loquimur, proxime attendit rationem proprii commodi, quamvis supernaturalis et altioris ordinis.

10. *Secunda conclusio quadripartita.—Probatur prima pars.—Secunda.—Tertia.*—Dico secundo: ex hoc amore concupiscentiæ nascitur desiderium vel beatitudinis, vel bonorum supernaturalium. Et si amor sit perfectus et absolutus, et cum recto judicio conjunctus, nascitur etiam spes, qui actus et honesti sunt, et supernaturales, sed non semper re distincti, sed ratione et denominatione tantum. Probatur prima pars, quia omnis amor parit desiderium, si bonum sit absens. Secunda patet eodem modo, quia si bonum amatum sit excellens, et difficile ad consequendum, etiam ex amore ejus nascitur spes, ut constat ex 1. 2; necessarium tamen est ut adsit judicium, quo quis credat consecutionem talis boni esse possibilem, imo et esse futuram, vel certo, vel probabiliter, pro ratione spei. Denique necessarium est ut non adsit judicium certum et definitum, nempe tale bonum nunquam fore consequendum, quia ex hoc nascitur desperatio, ut patebit. Tertia pars constat ex dictis; spes enim et desiderium proportionatur amori, unde de fide est hunc motum esse honestum et supernaturalem, Psalm. 117: *Bonum est sperare in Domino;* Psalm. 124: *Qui confidunt in Domino,* etc.; Rom. 15: *In eum,* id est Deum, *gentes sperabunt;* Trident., sess. 6, can. 26.

11. *Quartam docent Scotus, Gabriel,* etc.—Quartam partem conclusionis, scilicet, spem et desiderium non esse semper actus re distinctos, tenent Scotus, Gabriel, Almaynus supra; Cajetanus, 2. 2, quæst. 18, art. 1, dicit sperare nihil aliud esse quam velle bonum arduum possibile sibi, et in illa arduitate includitur absentia; et revera si sperare est actus voluntatis, et circa bonum, ut bonum, non potest intelligi quid sit, nisi velle; et cum sit circa absens, erit motus appetitus tendentis in distans; hoc autem ipsum est esse desiderium, nam in hoc consistit ratio desiderii per quam distinguitur ab amore et delectatione; et quod illud bonum sit excellens aut difficile ad consequendum, fortasse efficiet ut illud ipsum desiderium sit difficilius ad eliciendum, vel etiam ut sit nobilius, non tamen ut non sit desiderium. Et confirmatur; nam certum est bonum absens amatum, quantumvis excellens sit et arduum, posse desiderari: ergo circa tale objectum non possunt distingui desiderium et spes; nam utrumque versatur circa arduum et absens. Secundo, spes est quidam actus necessarius ad salutem; hæc autem dispositio in hoc consistit, quod efficaciter intendat et velit eam sibi comparare; hæc autem intentio, ut in 1. 2 dictum est, non differt re et essentia a desiderio perfecto; ergo idem videtur dicendum de actu spei, qui non apparet distinctus ab illa efficaci intentione.

12. *Objectio contra proximam quartæ partis assertionem.—Confirmatur primo et secundo.—Dilutio.—Ad primam confirmationem.—Ad secundam.*—Sed contra arguitur, nam videtur hoc esse contra communem modum con-

cipiendi de spe: solet enim definiri expectatio futuræ beatitudinis, ut patet ex Magistro, in 2, distinct. 26; expectare autem non est desiderare. Confirmatur primo, nam fieri potest ut aliquis desideret bonum, et tamen non speret se consecuturum. Secundo, spes infusa, præcipue videtur respicere eum in quem speramus, scilicet, Deum; desiderium autem nihil respicit, nisi rem desideratam. Respondetur: ideo addidi in ultima parte conclusionis, *hæc denominatione et ratione distingui.* Unde ratio desiderii et nomen latius patet quam spei; nam desiderium dicitur omnis appetitus boni absentis, sive sit per modum actus perfecti et efficacis, sive imperfecti per modum velleitatis; item, sive illud bonum sit arduum sive facile et proportionatum appetenti; denique sive propriis viribus, sive alienis sit comparandum; spes vero imprimis significat actum perfectum per modum voluntatis efficacis, et per se versatur circa bonum aliquo modo difficile; unde sæpe tendit in bonum, quod non tam ab sperante quam ab alio pendet; et ideo non solum respicit bonum speratum, sed etiam illud a quo, vel per quem speratur, tanquam principium aliquo modo illius boni. Quamvis igitur in proposito idem actus realiter sit spes et desiderium, desiderium tamen dicitur ex hoc solum quod est appetitus boni absentis; spes vero dicitur, quatenus est motus perfectus in bonum arduum; et ideo involvit, ut spes est, relationem ad eum a quo, vel per quem speramus tale bonum, ad eum modum quo intentio finis involvit voluntatem mediorum; et hoc modo verum est actum spei infusæ respicere et bona sperata, et Deum, ut auctorem illorum bonorum, juxta illud Genesis 15: *Noli timere, Abraham, ego protector tuus sum,* in quem speras, *et merces tua magna nimis*, quam speras. Deinde, ut est desiderium, hic actus non requirit judicium quod tale bonum sit consequendum, sed solum quod sit bonum mihi; tamen ut sit perfectus motus spei, præter existimationem de bonitate objecti, requirit persuasionem de possibilitate obtinendi tale bonum, atque adeo de voluntate ejus, qui daturus est auxilium ad tale bonum consequendum, et denique de fidelitate promissionum, quæ ab ipso factæ sunt; et hac ratione spes, ut infra dicemus, requirit fidem excitantem et moventem appetitum ad istum actum perfectum, a quo etiam fiducia nominatur, de quo vide divum Thomam, quæst. 128, artic. 1, ad 2, et 129, artic. 6. Ad objectionem ergo negatur spem, quamvis realiter sit idem quod desiderium, non posse denominari expectationem, sicut denominatur; imo, si attendamus communem modum concipiendi, nihil aliud est expectare aliquid, quam desiderare ut veniat, supposito judicio quod venturum sit. Ad primam confirmationem, respondetur desiderium inefficax per modum velleitatis, posse esse in eo qui non sperat, non vero desiderium perfectum per modum efficacis intentionis. Ad secundam confirmationem, patet ex dictis responsio.

13. *Tertia conclusio tripartita. — Probatur prima pars.* — Dico tertio: hi actus amoris concupiscentiæ, et desiderii vel spei qui ab illo oriuntur, ad eamdem prorsus virtutem spectant, quæ non est charitas, et consequenter erit spes. Conclusio sumitur ex divo Thoma, art. 6, in corp., et ad 3, et plane sequitur ex dictis; nam radix desiderii et spei est amor; ergo ejusdem virtutis est amare illud bonum, et illud sperare, si absens sit: patet consequentia, quia eadem virtus versatur circa actus per se ordinatos, quorum unus est quasi radix aliorum; tum etiam quia in illis omnibus actibus retinetur eadem ratio formalis respectu virtutis. Item ad eamdem virtutem spectat voluntas simplex finis, intentio ejus, et electio mediorum. Similiter eadem ratione amare Deum et desiderare illi bonum, et odio habere malum illius, pertinent ad eamdem charitatem. Tandem ejusdem virtutis est amare bonum, quando est absens, et gaudere de illo, quando est præsens; sed eadem virtus, quæ desiderat vel sperat absens, gaudet de præsenti, ut ait D. Thomas, in dicta quæst. 28; ergo de primo ad ultimum eadem virtus quæ amat, desiderat et sperat.

14. *Probatur secunda pars.—Tertia pars.*— Jam vero quod in proposito hæc virtus non sit charitas, probatur ex dictis in prima conclusione, ubi ostendimus istum amorem non pertinere ad charitatem; ergo neque pertinent reliqui actus. Et confirmatur, nam actus spei perfectus in sua specie potest elici ab eo qui non habet charitatem; ergo amor concupiscentiæ, in quo spes fundatur, seu virtus eliciens illos actus, non est charitas. Ex quo tandem concluditur esse spem, quia virtus hæc Theologalis est, cum proxime versetur circa bonum et bonitatem increatam, et non est fides neque charitas; ergo spes; nam, secundum veram Theologiam, non sunt nisi tres virtutes Theologicæ. Et confirmatur, nam certum est actum spei pertinere ad virtutem spei;

sed ad eamdem pertinent reliqui actus; ergo, etc.

15. *Objectio prima contra hanc tertiam partem solvitur.* — Contra primo : nam objectum spei est bonum arduum, amoris vero bonum absolute; ergo duo isti actus non possunt ad eamdem virtutem pertinere. Respondeo bonum arduum posse dici objectum actus spei, non vero totius virtutis, in bono sensu supra explicato, arguendo contra primam sententiam, ut, scilicet, difficultas illa, vel arduitas non sit ratio tendendi in tale objectum, sed ut sit conditio vel occasio, unde oritur voluntati difficultas tendendi actu perfecto in illud objectum, et ita ab illa conditione talis actus desumit specialem denominationem; non tamen inde fit alios, qui per se non requirunt illam difficultatem, non posse pertinere ad eamdem virtutem, si tendant in talem rationem boni : præcipue quia in voluntate distinctio ardui vel non ardui non variat potentias, aut virtutes.

16. *Objectio secunda.—Responsio.—Displicet aliquibus.—Sustinetur tamen.*—Sed contra secundo, nam sequitur aliquem motum spei posse elici a charitate, videlicet, cum spero salutem proximi in bonum ejus, et in gloriam Dei, proxime attendendo istam rationem; nam ille actus proprie videtur esse amicitiæ; consequens autem est inconveniens, nam videmur confundere has virtutes, quia spei tribuimus amare et desiderare, charitati vero sperare. Hoc argumentum habetur in Scot., in 3, distinct. 26, quæst. unic., post § *Ad argumenta,* cui ipse non respondet; tamen nescio quis ibi addit concedendum hunc actum charitatis esse, quia non est ex affectione commodi, sed ex affectione amicitiæ; quod tamen aliis non placet, quia sola spes est quæ tendit in Deum, ut principium bonorum supernaturalium, et quæ ab ipso illa sperat, cuicumque sperentur. Nihilominus tamen mihi prior sententia consequenter loquendo magis probatur; nam si perfectum desiderium non est actus distinctus a spe, ubi bonum, et arduum alteri amatur, porfecto ad eamdem virtutem pertinet desiderare efficaciter proximo bonum supernaturale ut bonum ejus, ad gloriam Dei, et sperare illud ex eodem motivo; sed illud desiderium, sine dubio, est charitatis; ergo et hæc spes charitas erit. Et confirmatur, nam isti actus ex eodem motivo sunt per se ordinati cum amore ex quo proxime nascuntur; sed illa spes, et desiderium boni alterius propter se, proxime oriuntur ex amore charitatis; ergo, etc. Denique omnia quæ adduximus pro tertia conclusione, proportionaliter explicata, hoc convincunt.

17. *Illatum ex proxima doctrina.* — Ex quo infero quod, sicut desiderare aliquid a Deo potest esse actus elicitus a charitate, ita et sperare aliquid a Deo, si id fiat proxime ex motivo amicitiæ et bonitatis Dei; nam est omnino eadem ratio. Propterea supra diximus, hoc quod reperitur in objecto spei, scilicet, appetere aliquid ab ipso Deo, vel per Deum, non esse propriam rationem formalem spei aut objecti ejus; neque ita se habere in spe, sperare a Deo, sicut in fide est credere in Deum; nam in fide tota ratio virtutis et certitudinis ejus, et objecti illius, pendet ex testimonio Dei, et ideo ab illo sumit totam speciem; tamen in spe, quod bonum aliquod sit a Deo, vel per Deum, non inde accipit totam rationem boni, et amabilis, vel sperabilis, sed solum illud adjungitur ut conditio necessaria, sine qua non posset illud bonum apprehendi, ut possibile, et consequenter neque efficaciter appeti. Pertinet etiam hoc speciali ratione ad spem infusam, quia tendit in objectum, ut supernaturale bonum est, in quo includitur, ut non solum propriis viribus, sed Dei auxilio comparetur; quomodo etiam charitatis est tendere in supernaturale bonum, atque adeo ut a Deo principaliter efficiendum, vel dandum.

18. *Instantiæ occurritur.—Responsio in forma ad object. in num.* 16.—Sed dices: cur ergo D. Thomas 2. 2, quæst. 17, articul. 6, in hoc facit quasi æquales spem et fidem, quod utraque nititur Deo, tanquam principio nostræ beatitudinis, vel veritatis. Respondeo : si formaliter et in rigore loquamur, neque fides nititur proprie in Deo, ut efficiente in nobis veram cognitionem; hoc enim non pertinet ad rationem formalem objecti fidei, ut suo loco ostenditur, sed ad efficientem causam : unde hanc efficientiam, quod Deus sit auctor fidei in nobis, ipsa fides credit, ut unam rem ex creditis, et eamdem sperat spes, ut bonum quoddam nostrum; et similiter spes, ut dictum est, non respicit Deum ut principium horum bonorum tanquam formale objectum, sed tanquam causam, et tanquam unum ex desideratis bonis. Voluit ergo D. Thomas, illo modo loquendi, circumscribere imperfectionem quamdam fidei et spei; nam utraque tendit in Deum aliquo modo in ordine ad nos; fides quidem, ut nobis revelat et testificatur aliquid; spes, ut est bonum nostrum supernaturale, quod in hoc ostenditur, quod spes niti-

tur ipsi Deo, ut principio omnis nostri boni. Ad objectionem ergo in forma, negatur hinc sequi confusionem harum virtutum : nam licet actus earum in nominibus convenire possint, tamen re ipsa et specie sunt distincti, sicut amor benevolentiæ et amicitiæ, ut dictum est. Quod vero attinet ad denominationem, unaquæque harum denominata fuit ab eo, quod est excellentius, vel difficilius, propter quod præcipue datur; in charitate autem primum et præcipuum est ipsa ratio amicitiæ divinæ, et hinc dicta fuit charitas; nam quod interdum eliciat actum desiderii vel spei, est raro et quasi per accidens illi, propter absentiam et difficultatem boni quod quærimus amico; at vero in spe, id quod est difficillimum, et propter quod præcipue datur, est ut efficaciter intendamus beatitudinem absentem, quamvis arduam et difficilem; et hinc dicta fuit illa virtus *spes*, quamvis non solum hunc actum eliciat, sicut Aristoteles, 2 et 6, Ethic., ponit fortitudinem versari in periculis belli, temperantiam in delectationibus tactus; non quia non habeant alias materias vel actus, sed quia hi sunt præcipui et difficiliores.

19. *Extenditur prædicta responsio.*— Addo vero, juxta D. Thomam, interdum posse nos per virtutem spei sperare bona proximis, si illa spes non immediate ex motivo charitatis oriatur, sed respiciat bonum et commodum proximi, quatenus mihi ex aliquo naturali modo conjunctus; non quod illa conjunctio sit ratio amandi amore supernaturali, sed quod sit conditio quædam, qua posita, ego considero commodum alterius tanquam commodum meæ naturæ; nam sicut ego me amo amore concupiscentiæ supernaturali, supposita conjunctione naturali ad me ipsum, ita possum amare eodem amore concupiscentiæ res alias mihi naturaliter conjunctas, ut tales sunt; quomodo mater potest amare filio beatitudinem supernaturalem in commodum ejus, nihil cogitando de Dei gloria, vel de alio proprio motivo charitatis; unde etiamsi ipsa sit in peccato mortali, potest habere hunc amorem erga filium. Patet etiam a simili; nam appetere honorem consanguineo, considerando illum quatenus ad me spectat, revera est quidam amor concupiscentiæ naturalis : et ratio est, quia in hoc amore bonum alterius consideratur, quatenus aliquo modo in me redundat, et ut bonum meæ naturæ; et ideo, ut sic, concupiscentiam spectat, et differt a charitate, quia hæc etiam in amando bono proximi semper immediate intendit Dei gloriam, honorem, et excellentiam boni divini secundum se.

20. *Quarta conclusio. — Prima observatio circa conclusionem.* — Dico quarto rationem formalem objecti spei esse Deum, ut est summum bonum nostrum, et in hoc differre ab objecto formali charitatis. Hæc conclusio satis patet ex dictis: solum sunt duo observanda. Primum, cum loquimur de bonitate Dei, id posse intelligi aut de sola bonitate increata, aut de omni participatione ejusdem ordinis; et utroque modo potest assignari hoc objectum, servata proportione ad ea quæ diximus de charitate, disput. 1, section. 2. Alterum est, hoc objectum secundum se esse adæquatum ipsi virtuti, etiam secundum se, et absolute consideratæ; tamen si comparetur ad varios actus hujus virtutis, illud bonum, ut absolute diligibile, est objectum amoris; ut vero absens, et cum difficultate comparandum, est objectum spei; ut denique obtentum, erit objectum cujusdam fruitionis et delectationis; nam licet hæ conditiones sufficiant ad diversitatem actuum propter diversos modos tendendi, tamen habitus, qui generalius principium est, manet idem, et tendit in totum objectum secundum se, ut patet similiter in charitate, et in amore, et odio, et aliis similibus.

21. *Corollarium, non posse omnipotentiam Dei assignari pro formali objecto spei.*—Unde habetur non posse recte assignari, in objectum hujus virtutis formale, omnipotentiam Dei; nam hæc est materiale quoddam objectum, vel fidei, vel quodammodo etiam spei, quatenus ejus actio sperari potest. Quod etiam confirmatur; nam si hæc ratio esset propria alicujus virtutis, oporteret quartam virtutem Theologicam invenire; ostensum est enim, præter fidem et charitatem, esse necessariam tertiam aliam, quæ perfecte amat Deum amore concupiscentiæ supernaturali, et eliciat actus qui consequuntur hunc amorem; si ergo omnipotentia est nova ratio hujus objecti, oportebit quartam virtutem assignare et excogitare; quod omnino falsum est.

22. *Ultima conclusio. — Scoti et Ocham sententia refellitur.* —Dico ultimo spem esse virtutem re distinctam a charitate. Hæc conclusio, quantum ad distinctionem simpliciter, videtur esse de fide, ex citato loco 1 ad Corinth. 13, et facit 2 ad Timoth. 2: *Sectare justitiam, fidem, spem, charitatem*, etc., et Ecclesiastici 24: *Ego mater pulchræ dilectionis, et cognitionis, et sanctæ spei.* Et favet Tridentinum, sess. 6, can. 3. Et est communis mo-

dus sentiendi et loquendi omnium Theologorum et Patrum; quantum vero ad distinctionem realem, non est tanta certitudo; posset enim quis dicere distingui sicut intellectum et memoriam, et dici tres virtutes, sicut tres potentias animæ. Nihilominus tamen multo probabilius est, omnino distingui realiter, quia hoc est magis consentaneum modo loquendi sacræ Scripuræ, et omnium; et quia rationes, quibus ostendimus distinctionem actuum et objectorum, id satis concludunt; item a posteriori, quia in peccatore manet spes sine charitate, et fides sine utraque. Quocirca opinio quam supra Scotus refert, censetque probabilem, et tenuit Ocham, Quodlibet. 3, quæst. 1, spem non esse quid tertium distinctum a charitate et fide, sed aggregatum illarum (quia, inquiunt, sperare nihil aliud est quam credendo desiderare), omnino est falsa, tum propter dicta, tum quia aperte sequitur in peccatore non manere spem, quod censeo errorem.

SECTIO IV.

Utrum spes eliciat non solum actus tendentes in bonum, sed etiam actum timoris, et alios quibus fugimus malum.

1. *Timoris vulgata divisio. — Prima auctoris ipsius divisio, ac item differentia inter ejus membra. — Differentia secunda. — Tertia. — Quarta.* — Ut breviter complectamur totam materiam hujus sectionis, advertendum est plures esse, quoad præsens, modos timoris, scilicet, timorem mundanum, servilem, filialem perfectum, et initialem, quia divisione utuntur Theologi in 3, dist. 34; ego vero explico per tres alias. Primo ergo dividitur timor in humanum et divinum: humanus, qui etiam mundanus, et timor hujus sæculi dicitur sæpe ab Augustino, et Gregorio, 4 Moralium, cap. 14, est quo timemus malum, quod ab hominibus inferri potest, vel quod tantum est malum temporale hominis. Divinus timor, quo timemus vel divinum malum, vel illud quod Deus inferre potest, vel specialiter infert: inter quos timores differt secundo, quia timor humanus timet hominem, et ut causam mali, et ut malum quoddam; tamen alius non timet Deum, nisi ut causam mali, quia Deus in se malus non est, sicut homo, nisi falso apprehendatur, ut a Manichæis, in quo est notanda differentia inter spem, et amorem divinum; nam quia Deus est in se summe bonus, potest ipse ut summum bonum sperari, non solum ut causa est omnis boni, sed etiam ut objectum in se nos beans; at timeri solum potest ut causare potest in nobis malum omne pœnæ, non autem timeri ut objectum. Differunt tertio, nam timor divinus per se avertit a culpa, quæ est potissima causa mali pœnæ; timor vero humanus per se non avertit a culpa, quia homines non solum propter culpam, sed etiam propter virtutes mala inferunt, et quia homines intendunt actus exteriores præcipue ut puniant, et ideo timor humanus solum coercet ab exteriori actu, non vero avertit affectum a malitia, in quo est tota ratio culpæ. Quarto differunt, nam timor divinus per se nunquam inclinat ad culpam, quia nunquam culpa est medium per se ad fugiendum malum infligendum a Deo; timor vero humanus inclinat sæpe ad culpam, quia sæpe unus homo cogit alium per pœnam ad peccandum, et ideo de hoc timore dicitur, Matth. 10, et Lucæ 12: *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* ideo etiam divus Thom. 2. 2, quæst. 19, art. 3, dicit hunc timorem semper esse malum, quia nascitur ex amore mundano, qui est intrinsece malus, quia constituit finem ultimum in creatura amata: unde 1 Joann. 2: *Qui diligit mundum, non manet charitas Dei in eo;* atque idem sumitur ex Joann. cap. 12: *Propter Pharisæos non confitebantur, ne extra synagogas ejicerentur;* Isaiæ 51: *Quis tu ut timeres ab homine mortali?* et ex Patribus, Nazianzeno, orat. 1 de Pace; Basilio, homil. in Psalm. 33; Augustino, serm. 18 de Verbis Apost., c. 5; Ambrosio, in c. 21 Apocal., aliquanto post initium, vel cujuscumque veteris Patris sit opus; Origenes, homil. 9 in lib. Judicum, et alii; et hac ratione exponitur illud 1 Joan. 4: *Perfecta charitas foras mittit timorem.*

2. *Notatio explicans proxime dicta.* — Sed advertendum est hoc intelligi juxta rigorosam significationem timoris vel amoris mundani: nam si absolute loquamur de timore mali temporalis, sicut amor talium bonorum non est intrinsece malus, sed ex objecto indifferens, quamvis ex fine vel modo possit fieri malus, ita et timor poterit esse veniale vel mortale peccatum, quando ad hæc inducet; unde sicut amor malus temporalis non constituit specialem speciem vitii, sed generaliter vagatur per omnia vitia, ita proportionaliter timor temporalis absolute spectatus.

3. *Secunda divisio timoris.*—Secunda divisio timoris divini in servilem et filialem, est

communis Theologorum et Patrum, et colligitur ex sacra Scriptura, in qua sæpe docetur timor pœnarum, qui servilis dicitur. Filialis ergo timor proprie dicitur, qui est de malo, aliquo modo quatenus, scilicet, in Deum redundat, unde proprie est de malo culpæ; nam illud proprie est offensa Dei; et ideo dixit divus Thomas, cit. quæst. 19, art. 4, timore servili timeri Deum, ut ab ipso aliquod malum evenire nobis potest; filialem alio modo sumi per comparationem ad Deum, scilicet, de offensione ejus, vel de aversione ab illo, quod clarius dicit art. 5, in corp., et ad 2, et indicatur etiam in Tridentino, sess. 6, capit. 6; et de hoc timore intelligunt Patres illud Psalm. 18 : *Timor Domini sanctus*, ubi Augustinus : *Timor castus est, quo filii timent offensam Patris; servilis, quo timent pœnam.*

4. *Objectio prima contra hanc differentiam.—Vera responsio ad objectionem.*—Sed contra primo : nam culpa non est objectum timoris, ex divo Thoma 1. 2, quæstion. 42, artic. 3, ex Aristotele, in 2 Ethicorum, capit. 5. Nam timor est de malo arduo, quod vitare, non est in nostra potestate; culpa autem, cum sit in nostra voluntate, non est malum arduum. Propter hoc Durandus, in 3, dist. 34, quæst. 4 et 5, negat timorem filialem esse de culpa, servilem de pœna; sed utrumque dicit esse de pœna, illum de pœna damni, hunc de pœna sensus; sed errat contra communem sententiam; nam illa differentia accidentaria est; timor enim utriusque pœnæ, et damni et sensus, procedit ex amore proprii commodi; quod autem illa incommoda sint diversa, materiale quid est; sicut e contrario amare, vel sperare gloriam animæ vel corporis, ejusdem virtutis est. Confirmatur : nam ex illo fundamento etiam pœna damni non deberet esse objectum timoris, quia vitare illum est æque in nostra potestate. Ad objectionem ergo respondetur : licet vitare culpam sit in nostra potestate simpliciter, nihilominus res ardua est et difficilis, et ideo timeri simpliciter potest; divus Thomas autem et Aristoteles solum dicunt culpam, ut voluntariam, non esse objectum timoris; secus vero si consideretur, ut ex aliqua extrinseca ratione est difficilis ad evitandum.

5. *Objectio altera, ejusque solutio.*—Secundo objicitur : nam uterque timor, filialis et servilis, potest esse de culpa et pœna; nulla est ergo allata differentia inter utrumque timorem. Respondetur differentiam formaliter, non materialiter esse intelligendam; nam timor servilis formaliter est de proprio incommodo, ut sic, unde si timet culpam, plane timet illam quatenus potest esse causa proprii incommodi et pœnæ; timor vero filialis, e contrario, per se et formaliter est de offensione et malo divino; unde si timet pœnam, illam timet, in quantum obstat amicitiæ Dei, et ejus honori; ita explicant rem hanc Theologi, in 3, dist. 34, ubi divus Thomas, q. 2, et citat. quæst. 19, artic. 6 et 10, et 1. 2, quæst. 67, art. 4, ad 2; et sumitur ex Augustino, tractat 43 in Joan., et epist. 120, cap. 21, et ex dictis supra de differentia amoris amicitiæ et concupiscentiæ, hoc constat sufficienter.

6. *Tertia divisio timoris servilis in bonum et malum.—De primo membro.—De secundo membro.—Gehennæ timor honestus.*—Tertio, dividi potest timor in bonum et malum. Pro qua divisione intelligenda advertendum est pœnam dupliciter posse timeri. Primo, moderate et secundum rectam rationem, propter veram malitiam quam in se habet; et hoc modo timor servilis est evidenter bonus; habet enim objectum bonum, et consentaneum rationi, præcipue si sit timor de ultima miseria; sicut e contrario amare beatitudinem amore concupiscentiæ honestum est; et similiter desiderare non esse in inferno; ergo odisse contrarium, et timere, est etiam bonum. Item hic timor per se habet bonos effectus, scilicet, fugam peccati, ac propensionem ad virtutem; et non habet circumstantiam per se malam, imo potest esse actus supernaturalis, ut ex materia de gratia supponimus [1]. Definitur etiam hæc veritas in Tridentino, sess. 6, capit. 6, et sess. 14, capit. 4. Testimonia quoque sacræ Scripturæ citata illam convincunt, nam persuadent nos ad hunc actum. Et tandem communis traditio Patrum, prout hæc omnia tractari solent in materia de pœnitentia [2]. Neque hæresis, quam pœnæ timorem damnans Lutherus excogitavit, aliquo fundamento nititur quod responsione indigeat. Vide Roffens., articul. 2; et Vegam, libr. 6 in Trid. Secundo modo potest timor pœnæ haberi ultra mensuram rationis, ut si timeatur pœna, tanquam maximum, supremum, pessimumque malum, et tunc est pravus timor; nam per illum præfert homo malum suum malo Dei; unde in se, non in Deo constituit finem; quod tunc solum contingit quando homo plus timet pœnam, quam culpam, ut si quis haberet hunc actum, ut ex timore pœnæ

[1] Lib. 2 de Gratia, c. 13, n. 13.

[2] Consulatur auctor, disp. 5 de Pœnit., section. 2, et l. 2 de Gratia, c. 19, n. 8.

vitet culpam : *Nisi esset imposita pœna, non vitarem culpam;* quando autem timor est hujusmodi, vix potest intelligi, nisi quis habeat dictum actum formalem, quod raro contingit; et quia hic timor est multo vilior illo priore, ideo quasi per antonomasiam retinet nomen timoris servilis, et de illo loquuntur Patres, quando dicunt timorem servilem esse malum. Quod ergo ad modum loquendi spectat, *timor gehennæ* simpliciter probandus est, quia per se nihil mali includit, et in sacra Scriptura simpliciter nobis suadetur; timor vero sub nomine *servilis,* propter hæreticos saltem, distinguendus erit.

7. *Quarta divisio timoris filialis, in initialem et perfectum.* — Quarta divisio timoris filialis in initialem et perfectum, sumitur ex D. Thoma, cit. quæst. 19, art. 8, ubi docet timorem initialem non distingui substantia a filiali; quod etiam sentiunt Bonavent. et alii, in 3, disp. 34; et indicat Augustinus, lib. 83 Quæstionum, in 36, in fin., dicens : *Timor inchoat et perficit sapientem; hic autem est qui summe diligit;* differunt ergo hi timores, sicut imperfectum et perfectum in eodem genere, sicut charitas incipientium et perfectorum; et ratio est, quia inter amorem concupiscentiæ et amicitiæ non datur tertius; ergo neque inter timorem filialem et servilem. Solum est advertendum, quod in amore concupiscentiæ, non distinguitur amor in perfectum et in imperfectum, quia totus ille amor genere suo est imperfectus; unde in timore servili, qui illi respondet, non distinguitur timor initialis a perfecto, quia cum ille timor sit naturæ accommodatus, statim a principio est maximus; secus vero est in amore amicitiæ, et timore filiali, qui illi respondet.

8. *Durandi placitum.— Timor initialis unde dictus.* — Sed contra hoc contendit Durandus, 3, distinct. 34, quæst. 4 et 5, timorem, scilicet, initialem esse substantia diversum a servili et filiali, quia utrumque comprehendit, quia simul est de malo culpæ et pœnæ. Verum si formaliter hoc intelligatur, est impossibile, quia unus actus non potest simul elici ex motivis proximis diversarum virtutum. Unde timor initialis, per se et formaliter est de malo culpæ; tamen quia est in initio, utitur timore servili, vel imperando, vel certe concomitanter admittendo, ut ab ipso adjuvetur. Ultimo, circa hunc timorem initialem, est advertendum vocari initialem, quasi in initio suæ perfectionis existentem; interdum vero dici timorem initialem, quatenus est initium sapientiæ vel justitiæ, ut Proverbiorum 1 et 9, Psalm. 110, Ecclesiast. 1, ubi etiam dicitur radix et plenitudo sapientiæ; et Job. 28, dicitur ipsa sapientia; et hoc modo timor servilis potest dici initialis, quia est initium justitiæ, ut Tridentinum supra, et Patres docent, præcipue Augustinus, Psalm. 127, quamvis perfectius hoc ipsum conveniat timori filiali. Vide divum Thomam, illa quæst. 19, art. 7, et quæst. 7, art. 1, et quæst. 45, art. 6, ad 3. His positis.

9. *Prima conclusio.* — Dico primo : timor mundanus non est actus spei, neque alicujus virtutis. Est certa, et patet ex dictis, quia est actus malus, qui substantia, et essentia differt ab actu virtutis. Sed contra : nam timor malorum temporalium interdum potest esse a virtute spei. Respondetur, si timeantur hæc mala ut impedire possunt æterna et spiritualia, illum timorem tunc non esse mundanum, sed divinum; secus vero si immoderate timeantur.

10. *Secunda conclusio.*— Dico secundo : timor servilis, quo timetur pœna super omne malum, non est actus spei, neque alicujus virtutis; patet eadem ratione, quia ut sic est perversus, et contra honestatem. Item continet amorem creaturæ, ut ultimi finis, a quo amore talis timor procedit.

11. *Tertia conclusio. — Durandi opposita sententia exploditur.* — Dico tertio : timor servilis, quo debite et recte timetur pœna æterna, vel aliud quod ad illam ducit, ut est malum et incommodum naturæ, est actus elicitus a virtute spei; idem est de odio et tristitia, quæ illi respondent. Probatur primo, nam eodem pondere quo terra, verbi gratia, tendit deorsum, fugit locum contrarium, et eodem habitu quo intellectus assentitur alicui propositioni, negat contrariam ; et eadem charitas, quæ amat bonum divinum, fugit malum contrarium; ergo eadem virtus spei, quæ amat beatitudinem, ut bonum proprium, odio habet ejus privationem ; et eadem ratione, eadem virtus quæ sperat tale bonum, timet contrarium malum. Ratio generalis est, quia omnes hi actus tendunt in objectum sub ratione proprii commodi, et sunt ita inter se subordinati, ut unus ex altero intime oriatur. Contra hoc videtur sentire Durandus supra, quæst. 4, docens timorem servilem, licet bonum, non procedere ab aliquo habitu virtutis, neque a dono quod sit excellentius omni virtute; sed dicit esse specialem quemdam habitum inferiorem omni virtute ; idem fere Palud.,

quæst. 3. Ratio est, quia virtus tendit in bonum, ut sic; hic autem timor non movet ad operandum ex amore boni. At non recte intelligi potest quod dicunt; nam hic timor est bonus, et honestus ex objecto; ergo et habitus, a quo elicitur, est bonus ex objecto; ergo virtus; et non alia nisi spes; quare, etc. Ad rationem respondetur hunc actum procedere ex amore boni, juxta dictum Augustini, libr. 83 Quæstionum, quæst. 33 : *Nulli dubium est*, inquit, *nullam aliam esse metuendi causam, nisi id quod amamus.*

12. *Objectio contra duas ultimas conclusiones.* — *Solutio.* — Sed superest in hac et præcedenti conclusione difficultas. Nam ex dictis sequitur timorem servilem hunc bonum, non solum accidentaliter, sed essentialiter differre ab alio timore servili; at contrarium videtur docere D. Thomas, quæst. illa 19, artic. 4 : *Ut enim informitas*, inquit, *ad speciem fidei informis non pertinet*, *ita nec servilitas ad timorem.* Et hæc videtur communis scribentium sententia. Respondetur concedendo sequelam; differunt enim illi timores in formali ratione, quamvis in materiali videantur convenire. Est enim uterque timor pœnæ, sed alter est super omnia, atque adeo respicit pœnam ut summum malum, quod revera non est; alter vero honestus timor fertur sub vera et propria ratione mali, quæ in objecto est; sicut odisse culpam, ut summum malum, vel solum ut causam mali pœnæ, sunt actus substantia et essentia differentes, et illud odium prius pertinet ad contritionem, hoc vero ad attritionem; similiter amare bonum creatum, ut ultimum finem et summum bonum, et amare illud bonum prout amari debet, sunt actus essentialiter differentes; sicut denique tristitia, quam habet homo damnatus de sua pœna, est essentialiter diversa ab honesta tristitia quam habere potest viator de periculo illius pœnæ, quam incurrit peccando. Unde cum D. Thomas dicit timorem servilem, malum in substantia, posse manere sine servitute, per *substantiam* intelligit communem seu genericam rationem, seu denominationem timoris servilis, quatenus ex objecto materiali desumitur, quod est pœna, ut ex solutione ad tertium hujus articuli desumi potest; quapropter exemplum illud, de fide informi, et ejus informitate, quo utitur D. Thomas, non tenet nec intelligendum est in omnibus, ut patet ex dictis[1] : fides enim informis non est mala, imo nec unquam actus ejus mali sunt, etiam per denominationem extrinsecam ab actu voluntatis, ut alias diximus; ille vero timor servilis, qui malus est, et intrinsece et formaliter talis est.

13. *Quarta conclusio.* — *Objectio.* — *Solutio quorumdam improbatur primo.* — Dico quarto : timor filialis et initialis est elicitus a charitate; patet eisdem rationibus quibus tertia conclusio, proportionaliter eas applicando. Sed superest difficultas : nam ex tertia et quarta conclusione, fit nullum timorem dari, qui sit unum ex donis septem Spiritus Sancti; sequela patet, quia omnem timorem bonum reducimus ad spem et charitatem, nec dici potest timorem vocari donum Spiritus Sancti lata significatione, eo modo quo omnis virtus infusa est donum; ostendimus enim alias[1] septem illa dona distingui a virtutibus. Et confirmatur ex Divo Thoma, artic. 9, citata quæst. 19, ubi timorem filialem tribuit dono Spiritus Sancti, et loquitur proprie, cum de timore servili etiam bono id neget; nam late loquendo, hic timor etiam est donum Spiritus Sancti. Propter hanc objectionem, aliqui credunt dari actum timoris filialis non elicitum ab ulla virtute infusa, sed a speciali habitu qui sit unum ex septem donis. Sed non video quomodo hoc stare possit; nam si id dicitur de timore filiali, eadem ratione et proportione dicetur de timore gehennæ, nam ad utrumque movere potest Spiritus Sanctus, quod tamen iidem non admittunt. Secundo, timor est ab eodem habitu a quo amor; si ergo datur speciale donum ad timendum distinctum a charitate et spe, dabitur similiter ad amandum; id autem est falsum, nam tale donum esset perfectius charitate, quia objectum ejus attingeret nobiliori modo. Tertio ostendimus in materia de gratia, circa materias virtutum Theologalium, nullos posse esse actus nobiliores, aut nobiliori modo elicitos, quam sint actus earumdem virtutum[2].

14. *Verior responsio, de qua vide cit. c. 21, a n. 18.* — *Respondetur in forma ad objectionem.* — Quapropter dicendum est donum timoris numeratum inter septem dona, non esse specialem habitum qui versetur proxime circa Deum, sed esse habitum qui versatur circa materiam virtutis temperantiæ, altiori tamen modo quam virtus infusa ex speciali instinctu Spiritus Sancti; quæ est doctrina

[1] In tractatu de Fide, disp. 6, sect. 7, a n. 10.

[1] Videatur lib. 2 de Grat., c. 17, a n. 7.

[2] Lib. 2 de Grat., c. 21, n. 25

Divi Thomæ, in 1. 2, quæst. 65, articulo 4, et aliorum Theologorum, in 3, dist. 34, ubi Bonaventura, art. 32, quæstione 1, Scotus, quæst. unica, et alii, ponunt hoc donum respondere virtuti temperantiæ. Favet Augustinus, libro 1 de Sermone Domini in monte, ubi dicit hoc donum timoris esse minime perfectum inter omnia dona; si autem attingeret Deum immediate, et filialiter illum timeret, esset perfectissimum omnium, et propterea ibidem Augustinus et Divus Thomas 2. 2, quæst. 19, art. 12, dicunt huic dono timoris respondere primam beatitudinem, quæ est de humilitate, quoniam est præcipua pars temperantiæ; quia vero per temperantiam abstrahitur homo a delectationibus sensibilibus, quem effectum solet maxime causare timor, ideo talis denominatio attributa est dono timoris, vel etiam quia humilitas solet significari timoris nomine, et illa est præcipua pars hujus virtutis; ita Divus Thomas eodem art. 12. Ad difficultatem ergo negatur consequentia, quia proprius actus doni timoris non est timere, sed potius ex instinctu Spiritus Sancti, quasi ex timore, separare hominem a delectationibus sensibilibus, vel humiliare illum Deo; sicut actus doni fortitudinis est operari fortiter in materia fortitudinis altiori modo, ex speciali instinctu Spiritus Sancti. Ex quo obiter confirmatur nostra sententia; nam, sicut dantur dona quæ respondeant virtuti fortitudinis et justitiæ, ita debet dari aliquid quod respondeat virtuti temperantiæ; nam virtutibus Theologicis, præcipue voluntatis, non respondent propria dona, ut in 1. 2 ostensum est, quanquam sapientia accommodatur charitati, quia ab illa habet specialem dulcedinem, et in illa quodammodo fundatur, et hoc etiam donum timoris accommodatur spei, quia ab illa quodammodo accipit originem et denominationem. Et confirmatur tandem, quia generaliter nulla est inclinatio, vel habitus per se primo ad fugiendum malum, sed ad amandum bonum, ex quo oritur illa fuga.

15. *Unius difficultatis resolutio ex dictis.* — Ex dictis solvuntur duæ difficultates: prima, an timor diminuatur, vel omnino tollatur, an vero perficiatur solum per charitatem. Dicendum est enim omnem timorem, qui peccatum mortale includit, tolli per charitatem; si vero sit tantum veniale, posse esse simul cum charitate, non tamen a charitate vel eliciente, vel imperante. Atque hoc modo interpretandi sunt Theologi, qui dicunt timorem servilem non posse esse cum charitate: Alens., 3 part., q. 65, membro 3; Altisiod., libro 3 Summ., tract. 8, q. 4; et eodem modo intelligi potest locus ille 1 Joann. 4: *Timor non est in charitate.* Timor autem servilis bonus potest esse cum charitate, imo et ab illa imperari; ita divus Thomas supra, art. 6, et alii Theologi, ex Augustino, tractat. 9 in 1 Canonic. Joann. Et patet, nam est actus bonus, et a virtute spei elicitus. Item cum charitate potest esse amor beatitudinis, ut proprii commodi; ergo et timor contrarii. Tertio Scriptura et justos et peccatores docet hunc timorem, ut convertantur et perseverent. Verum est spiritum hujus timoris comparatum cum spiritu amoris et timoris filialis, esse valde imperfectum; et ideo Paulus, ad Rom. 8, comparans legem veterem cum nova, dixit: *Non accepistis spiritum servitutis.* Unde hic timor, quamvis non totaliter destruatur adveniente charitate, paulatim tamen consumitur; nam hoc etiam modo perfecta charitas hunc timorem abjicit, non quia malum, sed quia imperfectum, quomodo Augustinus dixit supra: *Charitas cum habitare cœperit, pellit timorem, qui ei locum præparavit.*

16. *Objectioni occurritur ex Cajetano probe explicato.* — Dices: ergo poterit aliquando in hac vita charitas esse ita perfecta, ut non admittat talem timorem. Cajetanus, citata q. 19, art. 8, respondet aliud esse timere pœnam, aliud operari ex motione hujus timoris. Primum dicit habere semper locum in hac vita, in viris etiam perfectis; secundum autem posse excludi a charitate perfecta. Non intendit autem Cajetanus negare hunc etiam secundum actum posse habere locum in hac vita in quibuscumque perfectis, id enim certissimum est, et patebit ex sectione sequenti; solum ergo asserere voluit, exercere actum timoris esse consilium viris etiam perfectis, quia est valde utilis, et fere necessarius ad conservandam gratiam; tamen operari ex illo motivo, vel solo, vel principaliter, non esse consilium, quamvis non sit malum; unde in hoc sensu perfecta charitas potest in via hunc timorem excludere, ut nunquam homo ex illo, tanquam ex præcipuo motivo, operetur; timor autem filialis non solum potest esse cum charitate, sed etiam sine illa non potest esse perfectus, quia est proprie actus ejus, ut diximus. Unde fit quod Magister, in 3, d. 34, D. Thomas supra, a. 3, notarunt, crescente charitate, augeri hunc timorem; nam, ut Augustinus ait, tractatu 43 in Joannem,

qui magis amat justitiam, magis timet eam amittere; et ideo, l. 83 Quæstionum, q. 36, dicit, *hunc timorem perficere sapientem.* Ratio est, quia quo aliquis magis amat, eo magis timet perdere vel offendere rem amatam, sicut ille cecinit: *Res est solliciti plena timoris amor.*

17. *Durandi instantia. — Confirmatur. — Ad instantiam duplex responsio. — Ad confirmationem.* — Sed contra, ait Durandus 3, d. 34, quæst. 6, id esset verum, si esset æquale periculum; crescente vero charitate, minuitur periculum peccandi; ergo et timor. Et confirmatur, nam alias, crescente spe, cresceret et timor servilis, quia crescit amor concupiscentiæ; consequens autem est falsum, nam crescente fiducia minuitur timor, ut etiam docet ipse divus Thomas. Respondetur primam instantiam probare ex aliqua parte minui timorem secundum quid, non simpliciter, quia cætera non sunt paria, et majorem vim habet amor quam cætera omnia; præsertim quia simul cum charitate augetur existimatio divini honoris, cognitio peccati et humanæ fragilitatis. Secundo, respondetur ex Bonaventura eadem distinctione. In timore enim duo sunt: anxietas, seu afflictio quædam, et hæc minuitur crescente charitate, et generatur pax conscientiæ; secundum est fuga mali divini possibilis, et hæc ratio timoris augetur juxta rationes factas, et quoad hoc idem fateor esse de timore pœnæ, nec amplius confirmatio probat; aucta enim spe, minuitur anxietas et sollicitudo; crescit vero substantia ejus, ut est fuga mali; tamen ex perfectione charitatis dicitur minui timor, quia fit ut homo minus occupetur in hujusmodi timore, et ex illo minus moveatur ad operandum, magis vero ex filiali.

18. *Secunda difficultas, quomodo timor maneat in patria. — Prima suppositio, timorem manere. Videatur auctor, disp. 20 de Incarnat. sect. 2. — Secunda suppositio, timorem manere etiam quoad actum.* — Secunda difficultas est, quomodo timor maneat in patria. Nam quod simpliciter loquendo maneat, certissimum est ex illo Psalmi 18: *Timor Domini sanctus permanens in sæculum sæculi.* Qui locus non satis explicatur de effectu timoris, quod indicat Augustinus, 14 de Civitate, capite 9, tum quia potest intelligi cum proprietate, et ita intelligitur a Patribus; et ipse Augustinus, quamvis illam expositionem referat, tamen non excludit hanc; tum etiam, quia in Christo fuit timor, ut in materia de Incarnat. tractatur. Unde Bernardus, epistola 109, inter errores Abaylardi, refert timorem non manere in patria; quos errores damnat Innocentius, epistola 194 inter epistolas Bernardi. Secundo, certum est hoc non debere solum intelligi de habitu, sed etiam de actu timoris; quod non sine temeritate videtur negasse Durandus, dist. 34, quæst. 3, ad primum, contra Magistrum, D. Thomam, et reliquos Theologos; nam sacra Scriptura magis de actibus quam de habitibus loquitur; et ita de actu exponit citatum locum Psalmi 18, Augustinus, tract. 43 in Joann., et 9 in 1 Canon. Joann.; item Job 26, cum dicitur: *Columnæ cœli pavent et contremiscunt,* sermo est de actu; et tamen de Angelis id intelligit Gregorius, 17 Moralium, capite 14.

19. *Quisnam sit prædictus actus. — Prima opinio. — Rejicitur. — Secunda opinio. — Non prorsus satisfacit.* — Difficultas vero est quid sit ille actus. Prima opinio ait esse summam quamdam reverentiam, quam Beati habent erga Deum; ita D. Thomas, 3 part., quæst. 7, artic. 6; et Magister supra, et in sacra Scriptura interdum talis actus vocatur timor, Luc. 17: *Accepit omnes timor, et magnificabant Deum.* Tamen hic actus sic expositus ad religionem spectat, et non versatur circa malum, ut sic, quare non est proprie timor. Secunda opinio vult esse admirationem quamdam Beatorum de Dei excellentia, ratione cujus fugiunt judicare vel curiose scrutari magnificentiam Dei; ad quem modum Dionysius, 3 capit. Cœlest. Hierarch., exponit visionem Isaiæ, de Seraphim, qui velabant duabus alis facies suas; et Apoc. 15, dicunt Beati Deo: *Magna et admirabilia sunt opera tua;* et statim: *Quis non timebit te, et magnificabit?* Denique D. Thomas 1. 2, q. 42, art. 4, numerat admirationem inter species timoris. Sed neque hoc satis explicat rem; nam tota illa admiratio, ut est in intellectu, nihil aliud est quam cognitio divinæ incomprehensibilitatis; ut vero esse potest in voluntate, aliud esse non potest quam vel actus reverentiæ erga Deum, vel certe fuga alicujus immoderati desiderii circa incomprehensibilitatem Dei; quomodo videtur proprie tribui Beatis. Unde D. Thomas 1. 2, q. 41, art. 4, ad 4, admirationem dicit esse de aliquo magno malo, quod ut inevitabile apprehenditur, in qua proprietate non est in Beatis.

20. *Tertia opinio probatior.* — Tertio ergo dicitur donum timoris, ut supra est explicatum, ita posse manere in Beatis, sicut tem-

perantia infusa, et similes virtutes, quæ manent non solum in habitu, sed etiam in actu, quoad simplices motus voluntatis, quibus complacent in objectis suis, et honestatibus eorum, et detestantur etiam contrarias turpitudines, quod in genere explicatum est 1. 2, in materia de virtutibus. Actus vero timoris filialis quoad substantiam, quatenus est simplex fuga offensæ Dei possibilis in mea natura, manet etiam in Beatis, quia ut sic nullam dicit imperfectionem. D. Thomas 2. 2, q. 19, art. 11, et eodem modo Augustinus, 14 de Civitate, cap. 9, dicere videntur timorem istum beatorum esse voluntatem, qua necessario volunt non peccare, *non sollicitudine infirmitatis, sed tranquillitate charitatis*; quamvis hic actus magis videatur odium peccati, quam timor, licet aliquo modo distingui possit; nam odium est aversio a peccato secundum se, propter malitiam ejus; hic vero actus est tanquam fuga quædam, considerando peccatum, ut simpliciter possibile fieri a mea voluntate, et ideo est per modum timoris. Quare in Deo intelligere quidem possumus odium peccati, non tamen istam fugam, quia nulla ratione est illi possibile tale malum. Qui etiam timor per conditionalem actum bene explicatur : *Etiamsi beatitudinem non impediret, omnino vitarem culpam propter Deum;* qui actus est ejusdem substantiæ cum timore filiali viæ, quamvis non habeat imperfectiones adjunctas, scilicet, anxietates, etc. Dices : eodem modo posset dici timorem servilem manere in Beato in substantia, quia manet fuga mali pœnæ secundum se possibilis; quod tamen videntur negare Augustinus, divus Thomas, et alii. Respondetur illum actum, ut est simplex fuga pœnæ, posse manere; simpliciter tamen non esse dicendum timorem servilem, quia in illo statu tota illa fuga pœnæ possibilis imperabitur a charitate, et referetur in Dei gloriam.

SECTIO V.

Utrum operari intuitu æternæ retributionis sit actus spei honestus.

1. *Primum hæreticorum argumentum. — Secundum. — Prima conclusio.* — Lutherani damnant hunc actum, tanquam omnino malum, quia non licet illam spem ponere in nostris operibus et meritis; est enim contra Christi dignitatem, et esset in se ipso confidere. Secundo, quia quidquid non procedit ex puro amore et benevolentia Dei, ordinat Deum ad nos, quod est inordinatum. Nihilominus dico primo : operari propter mercedem et retributionem, præcipue æternam, per se bonum est et honestum. Est de fide definita in Trident., sess. 6, cap. 11, et can. 31; et in Directorio Inquisitor., 2 part., quæst. 9 et 10, refertur definitio Innocentii III de eadem re. Idem confirmatur ex variis sacræ Scripturæ locis, ac Patrum traditione, ut videri potest in materia de merito [1]. Ratio vero est, quia amor concupiscentiæ, vel timor gehennæ est actus per se honestus, ut supra ostensum est; ergo operari ex imperio talis amoris vel timoris per se non est malum, quia neque bonus actus per se imperat malum, nec etiam est mala circumstantia, ut patebit statim.

2. *Secunda conclusio. — Objectio solvitur ex D. Thoma.* — Dico secundo non solum esse bonum operari ex amore vel timore, quasi ex motivo extrinseco, veluti sumpta inde occasione, sed etiam tanquam ob finem proximum et immediatum. Conclusio est contra aliquos, qui dixerunt licere quidem ex promissionibus vel minis Dei excitari ad operandum, ita ut illud solum sit veluti quædam dispositio ex parte subjecti; tamen respicere mercedem tanquam finem, dicunt esse malum. Conclusio tamen posita est communis Theologorum, in 3, dist. 29, ubi Durandus, quæst. 3; Bonaventura, dist. 27; Adrianus, Quodlibet. 4, 8 et 9, et favent eadem testimonia sacræ Scripturæ et Patrum, et maxime quæ in doctrina de attritione afferri solent [2]. Ratio est, quia ille finis est bonus; ergo additus actui non communicabit illi malitiam; quæ ratio procedit, sive finis sit proximus, sive remotus, sive integer, sive partialis, et maxime probat de fine beatitudinis et retributionis æternæ; nam opera nostra quasi natura sua sunt media ad talem finem; ergo illum intendere per hæc opera non est malum. Tandem illa beatitudo est quid excellentius nostris operibus; ergo merito potest per hæc intendi. Sed contra, nam saltem amare Deum super omnia propter hunc finem videtur inordinatum, quia est ordinare nobilius ad ignobilius, atque adeo quodammodo uti Deo Respondetur ex D. Thoma, in 3, dist. 29, artic. 4, ad 2, in actu amoris Dei duo posse distingui. Unum est objectum, quod est Deus; et hoc si amatur charitate, non

[1] Lib. 12 de Grat., c. 12, late.

[2] Consule auctorem, disp. 5 de Pœnit., sect. 2.

amatur propter aliud, sed propter se. Aliud est exercitium hujus actus, et hoc potest referri ad mercedem, ut ad finem proximum; sic enim actus charitatis imperari potest ab spe, et non est inordinatio, quia non utor Deo, sed actu meo. Deinde quia in eomet usu non sisto in mercede mea, aut commodo, tanquam in fine ultimo; nam omnia tandem refero in gloriam Dei, vel formaliter, vel virtute, atque adeo necesse est ut actus sit bonus; propter quod Tridentinum supra addit: *Dummodo hoc principaliter intendatur, ut Deus glorificetur in nobis.* Quod tamen in hujusmodi modo operandi virtute semper includitur, quia actus et finis boni sunt, nisi voluntas malitia sua illud impediat.

3. *Quorumdam limitatio rejicitur.* — Limitant vero aliqui hanc conclusionem ad ea opera quæ non sunt præcepta, nam in iis quæ præcepta sunt, inquiunt, malum est operari propter mercedem ut propter finem, quia in eo modo operandi virtute includitur voluntas non operandi, si non speratur merces et retributio; hæc autem voluntas, et dispositio in rebus præceptis est intrinsece mala, nam lex Dei servanda esset, etiamsi nihil promitteret, sicut peccatum esset vitandum, etiamsi non esset pœna; quocirca supra dicebamus quemdam timorem servilem esse malum. Dico tamen conclusionem procedere etiam in actibus præceptis; ita Adrianus, et Bonaventura supra. Ratio est, quia etiam opera bona præcepta, sunt media per se ordinata ad talem finem, qui certe bonus est, quamvis non sit optimus; neque est verum includi in tali opere voluntatem illam; nam potius qui sic operatur, absolute vult servare præceptum eo modo quo præceptum est, atque adeo ut medium ad talem finem, neque illa conditionalis voluntas (Si non esset merces, non facerem) præsumenda est, nisi vel expresse habeatur, vel ex effectibus evidenter colligatur; nam alias, cum actus sit de se bonus, non est in malam partem interpretandus.

4. *Tertia conclusio bipartita.* — Dico tertio hunc modum operandi pertinere ad spem, vel imperantem, vel elicientem. Conclusio facilis est, supponendo nos loqui quando aliquis operatur ex intentione supernaturalis retributionis, et quando illa intentio est objecto proportionata, atque adeo supernaturalis; quæ intentio, ut ex dictis patet, pertinet ad spem. Ex quo facile patet prior pars, nam opus factum propter finem aliquem imperatur ab intentione finis, atque adeo a virtute, cujus est illa intentio; posterior pars probanda est ex generali doctrina 1. 2, quod quando electio proxime, et immediate est propter aliquem finem, ab eadem virtute elicitur, a qua intentio; si ergo aliquis proxime moveatur ad operandum ex intentione proprii commodi, et spe retributionis, totum illud opus erit proxime a virtute spei. Verum est tamen hoc raro accidere, quia fere semper opera quæ fiunt propter retributionem, sunt alias bona, et honesta ex objectis propriis, quæ bonitas ex objecto non excluditur propter spem retributionis.

5. *Proponitur quædam difficultas.* — *Resolutio.* — *Confirmatur.* — Quæres an quæ diximus habeant locum in retributione temporali etiam humana, ut, verbi gratia, an sit honestum canere vel recitare horas canonicas in choro propter temporale beneficium, ita ut alias non facerem. Videtur enim non licere, quia hic vere refertur id quod superioris ordinis est, ad rem inferioris ordinis; item ille videtur esse amor mercenarius, quem D. Thomas 2. 2, quæst. 19, artic. 4, ad tertium, simpliciter damnat; et ita videtur sentire Bonaventura, et favet Chrysostomus, libr. 2 de Compunctione cordis, sub finem. Primo, suppono intentionem boni temporalis, vel amorem, esse indifferentem per se; unde etiam operari ex illa intentione videtur per se indifferens; quare si intentio illa in re ita exerceatur ut sit honesta, operari opera virtutis ex vi illius intentionis per se erit etiam honestum. Et imprimis si illud temporale commodum solum intendatur secundario, tanquam quid accidentarium, omnes id affirmant, quia honestum est intendere aliquod bonum, eo modo quo ipsum ordinatum est; sed hoc temporale commodum est quid nobis accessorium; ergo ita illud intendere etiam erit honestum. Deinde si sit finis principalis, dummodo non sit malus, etiam nulla est inordinatio propter illam rationem, quod quando finis non est malus, non dat malitiam actui. Nec refert quod medium sit quid nobilius, quia interdum licet ordinare majus ad minus; nimirum vel ordinando utrumque ad aliquid excellentius utroque, ut in proposito hæc omnia ultimate referenda sunt in Dei gloriam; vel certe quando majus ordinatur ad lucrandum minus absque jactura ipsius majoris, ut in proposito casu, bonum orationis non amittitur, ex eo quod per illam temporale aliquid honeste conquiramus. Confirmatur; nam interdum licet non facere opus virtutis; ergo etiam in-

terdum potest licere non facere, nisi propter hunc finem; et hoc sentit D. Thomas in dicta quæst. 89, art. 4, ad 3, et art. 5, ad 2, ubi dicit, licet juramentum sit actus religionis, posse fieri propter aliquam utilitatem humanam, ubi tamen Cajetanus aliter conatur exponere; certe Chrysostomus, homilia 15 in Matthæum, dicit sæpe Deum promittere bona temporalia, ut moveantur imperfecti ad operandum. Unde addo ultimo, si hæc intentio temporalis commodi nitatur in divina promissione, et a Deo, ut ab auctore gratiæ speretur, illum modum operandi pertinere ad spem, modo dicto in ipsa ultima conclusione. Ratio est, quia hæc bona isto modo considerata pertinent ad objectum spei, ut diximus. Unde etiam eo modo sumpta cadunt sub meritum, ut suo loco tractatur (lib. 12 de Grat.).

SECTIO VI.

In quo gradu perfectionis sit spes.

1. *Suppositio pro resolutione.—Prima assertio.*—Quæstio hæc pertinet ad habitum spei, et quoniam de illo vix superest aliquid dicendum præter dicta in genere in materia de gratia, et in simili de fide et charitate, supponendum breviter est dari in nobis hujusmodi habitum, quod patet ex dictis; tum quia actus quos numeravimus, non sunt nobis faciles; tum etiam quia cum supernaturales sint, indigent accommodato principio, sicut actus aliarum virtutum. Ex quo dico primo hunc habitum esse per se infusum, quod est certum ex Tridentino, sessione 6, c. 3; et Eccles. 24: *Ego mater sanctæ spei;* et ad Romanos 15: *Deus autem spei;* et ad Thessalonic. secundo: *Qui dedit nobis spem bonam.* Quæ loca [1] possunt de objecto, et actibus exponi, sed inde sumitur efficax argumentum de habitu: nam si objectum actus est supernaturalis; ergo et habitus. Item patet a simili ex aliis virtutibus, non solum Theologicis, sed moralibus, gratiam per se comitantibus.

2. *Secunda assertio.* — Dico secundo hunc habitum esse veram et propriam virtutem; tum quia est a Deo immediate et per se infusus voluntati; tum quia objectum ejus est optimum, et actus honestissimi. Dices: virtus est dispositio perfecti ad optimum; hic autem habitus non disponit ad optimum actum, nam disponit ad amorem concupiscentiæ, qui est imperfectus. Propter hoc Durandus, distinct. 26, q. 1, sentit spem non esse proprie virtutem; sed perperam loquitur; nam si actus est simpliciter bonus et honestus, cur non habitus? Item non est de ratione virtutis esse principium optimorum actuum simpliciter, et in omni genere; alias sola charitas esset virtus. Quare virtus dispositio est subjecti ad optimum modum operandi, videlicet prompte et delectabiliter; et ut sit virtus, satis est esse principium actuum honestorum ex objecto, atque adeo optimorum in sua specie et ratione.

3. *Probatur assertio quoad spem formatam. —Item quoad informem.— Instantiæ ut nonnulli respondeant. — Vera solutio.* — Hæc ergo conclusio, intellecta de spe formata, seu conjuncta charitati, ut sectione sequenti dicetur, est de fide, nam tunc est in meliori statu; ergo maxime est virtus; unde de illa maxime intelliguntur effectus, et excellentiæ quæ prædicantur de spe in sacra Scriptura, ut ad Roman. 1, ad Ephes. 6, et aliis in locis tribuitur illi salus. De spe autem informi, peculiariter dicendum est essentialiter esse veram, et propriam virtutem, quamvis non habeat tunc statum virtutis simpliciter, et ideo non vocetur theologice simpliciter virtus: patet ex doctrina de virtutibus in communi et de fide, tractat. præcedenti, disput. 7, sect. 3, num. 7; nam de essentia habitus spei secundum se est, quod sit virtus; manet autem ille habitus etiam amissa gratia; ergo essentialiter manet virtus. Item actus spei, in peccatoribus, etiam qui nunquam habuerunt gratiam, potest esse bonus, et ex objecto, et ex omnibus circumstantiis; ergo et habitus. Instabis: nam talis spes indebito modo sperat, nimirum sine meritis. Unde Proverb. 8 dicitur: *Spes inanis et mendacium;* et Job. 8 dicitur: *Spes hypocritæ:* quidam ergo audent ita loqui, ut dicant spem informem non esse virtutem, sed potius vitium; hoc autem est negare spem manere informem in peccatore. Respondetur tamen spem informem non sperare quasi componendo præsentem statum sperantis cum consecutione rei speratæ; hoc enim non esset sperare, sed præsumere, nec ex fide procederet, sed potius ex errore; sperat ergo peccator gloriam, sperando etiam merita et similiter remissionem peccati per futuram pœnitentiam, et sic de aliis.

4. *Tertia conclusio bipartita. — Prior pars suadetur. — Contra posteriorem arguitur pri-*

[1] Alia videri possunt l. 6 de Gratia, c. 8, et l. 8, c. 18.

mo.— Dico ultimo, inter Theologicas virtutes spem tenere medium locum perfectionis, et ita est minus perfecta quam sit charitas, quod est certum de fide, ex dicendis in materia de charitate, disput. 3, sect. 1; nam per se constat amorem amicitiæ perfectiorem esse amore concupiscentiæ. Esse autem perfectiorem quam sit fides, non est certum, sed valde dubium. Primo, quia fides plus videtur laudari in sacra Scriptura, quam spes. Secundo, quia actus fidei videtur altior, supernaturalior et difficilior, quam spei. Tertio, quia spes videtur participare a fide maximam perfectionem suam, nimirum firmitatem. Quarto, fides est in intellectu, quæ est perfectior potentia, et sub nobiliori ratione tendit, nempe veri. Quinto, quia fides minus dicit ordinem ad nos quam spes; credit enim Deo propter eminentem et summam ejus veritatem.

5. *Probatur nihilominus comparando spem cum fide quoad piam affectionem voluntatis.* — Cæterum posita conclusio etiam quoad hanc partem est D. Thomæ, quæst. 5 de Verit., artic. 3. Nam in Summa nunquam fecit hanc comparationem; et sumitur ex eodem in 3, d. 23, quæst. 2, artic. 5, ad 3, et lect. 1, in 1 epist. ad Timoth., cap. 2. Et explicatur breviter; nam in fide duo concurrunt, voluntas et intellectus : si spes ergo comparetur cum habitu fidei qui ad voluntatem spectat, vel actus spei cum voluntate credendi, certe invenietur spes perfectior. Primo, quia spes versatur immediatius circa Deum, ut summum bonum et ultimum finem; illa vero affectio pia immediate versatur circa actus nostros, scilicet, ipsum credere. Unde secundo spes est virtus Theologica, ille vero habitus voluntatis non est per se virtus Theologica, quia non immediate attingit Deum, sed alium actum, quo attingitur Deus, sicut in materia de Gratia ostenditur [1]. Tertio, ille actus non per se elicit actum credendi, sed movet et applicat intellectum ad illum, neque aliud amplius facere potest; habitus vero spei et immediate elicit actum spei, et non solum illum, sed etiam amorem et gaudium.

6. *Deinde comparando cum eadem fide quatenus pertinet ad intellectum.—Ad contrarias objectiones in n.* 4.—Jam vero si comparetur spes cum fide proprie, quæ est in intellectu, non est dubium quin fides in aliquibus excedat, sicut etiam secundum quid superat etiam charitatem; tamen imprimis in esse virtutis, spes est simpliciter perfectior, quia licet fides sit virtus Theologalis, est tamen intellectualis, et ex hac parte virtus secundum quid; spes vero est virtus Theologalis, et quia est in appetitu, per se dat non solum facultatem operandi, sed etiam honestum usum; unde per se habet bonitatem moralem, et honestatem quam non habet fides, qua ex parte est in intellectu. Secundo, si hi duo habitus comparentur in genere entis, sic res est magis dubia, quia contingit interdum virtutem intellectualem, quæ in esse virtutis est minus perfecta quam moralis virtus, in genere entis esse perfectiorem, et ita posset quispiam astruere de fide et spe. Sed nihilominus melius dicitur spem esse simpliciter perfectiorem : primo, quia tendit, et attingit Deum in se sub ratione summi boni nostri. Unde magis nos conjungit cum Deo, et propinquior est ultimo fini, ut divus Thomas supra docet; nam fides valde extrinsece proponit nobis illum finem; spes vero per amorem nos cum illo intime conjungit. Deinde spes suo modo nititur in veritate et fidelitate Dei, et præterea omnipotentia et liberalitate; fides vero soli innititur veritati, et solum elicit actum credendi obscurum et proprium viæ; unde in se et in omnibus actibus suis includit quasi essentialiter imperfectionem. Virtus autem spei, quamvis speret et desideret, qui actus includunt imperfectionem, tamen etiam et amat et fruitur, quod non includit imperfectionem ; neque in actu spei includitur minor difficultas quam in actu fidei; nam efficaciter intendere felicitatem supernaturalem, et omnia ad hunc finem dirigere, difficilius fortasse est quam solum credere; præterquam quod perfectior virtus non ex sola difficultate pensanda sit. Ex quo tandem fit, si spes comparetur cum tota fide constante ex duplici habitu, esse perfectiorem illa, quia illi duo modi habitus non efficiunt aliquid intensive perfectius. Rationes autem in contrarium ex dictis facile solvuntur.

SECTIO VII.

De ordine generationis spei.

De causis et effectibus spei nihil dicendum occurrit, præter ea quæ communia illi sunt cum omnibus habitibus infusis : solum de generatione et corruptione ejus superest dicamus; et primum quem ordinem in generatione servet inter virtutes Theologicas; quod magis in actibus quam in habitibus est expli-

[1] Lib. 6 de Gratia, a c. 8, n. 17.

candum, nam habitus simul infunduntur in justificatione.

1. *Prima conclusio probatur primo auctoritate. — Secundo probatur. — Evasio impugnatur multipliciter, de qua re dictum etiam, lib.* 6 *de Grat., c.* 8, *n.* 6. — Dico ergo primo spem esse posteriorem generatione, quam fides Conclusio est communis, et certa, Divi Thomæ, secunda secundæ, quæstione decima septima, articulo septimo et octavo, et prima secundæ, quæstione sexagesima secunda, articulo quarto. Et patet primo ratione generali, quia fides est fundamentum omnium supernaturalium donorum, ex Tridentino, sessione sexta, cap. 6 et 8. Deinde quia intellectus est prior potentia quam voluntas; unde sicut non potest voluntas amare, nisi intellectus prius cognoscat, ita neque voluntas supernaturaliter perfecte operari amando vel sperando, nisi in intellectu præcedat proportionata cognitio. Dices posse sufficere aliquam humanam fidem. Respondetur illam sufficere, etiam ad spem quamdam humanam et naturalem, non tamen ad perfectam spem et infusam; tum quia ratio divinæ providentiæ, quæ omnia suaviter disponit, postulat ut hæ duæ potentiæ eleventur ad suos actus, ordine maxime consentaneo naturis earum; tum etiam quia actus spei debet esse suo modo certus et firmus, ut supra ostendimus, sect. 2, n. 6; debet etiam esse ita supernaturalis, ut per eam præferantur supernaturalia bona omnibus naturalibus, quod fieri non potest nisi voluntas a certitudine intellectus juvetur. Tandem quia Paulus, ad Heb. 11, ea ratione dicit esse fidem substantiam et fundamentum sperandarum rerum; et ad Rom. 10 ait: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt,* ubi ad debite orandum requirit fidem; oratio autem est interpres spei et desiderii. Unde Augustinus, in Enchirid., c. 8: *Quid autem,* inquit, *sperari potest, quod non creditur?* quasi dicat: Nihil.

2. *Dubium circa præcedentem conclusionem. — Prima opinio. — Rejicitur. — Secunda opinio. — Impugnatur. — Tertia opinio non satisfacit.* — Quæres quis actus fidei debeat præcedere spem. Lutherani dicunt præcedere hoc judicium fidei: *Ego salvabor*, absolute sine ulla conditione; et Almaynus, secundo Moralium, cap. 3, dicit idem judicium requiri ad sperandum, negat tamen illud esse fidei infusæ. Probatur, quia nullus desperat, nisi habeat contrarium judicium absolutum: *Ego non salvabor.* Sed contra Lutheranos sufficiunt dicta in superioribus, et in materia de certitudine gratiæ [1]. Contra Almaynum patet; primo, quia si illud judicium est naturale, quomodo fundat spem supernaturalem? Secundo, sæpe tale judicium esset temerarium, et imprudens, cum tamen spes esset prudens. Tertio, quia divino præcepto supernaturali ad eliciendum judicium, quod potest esse falsum, non obligamur, quale est illud; obligamur autem ad spem, et ad omnia ad ipsam necessaria. Quarto, tale judicium habet necessario conjunctam formidinem; quomodo ergo fundabit spem firmam? Non est ergo necessarium istud judicium, quamvis necessaria sit carentia illius judicii contrarii: *Non salvabor,* quia cum tali judicio non potest consistere spes. Ideo alii solum requirunt hoc judicium: *Ego possum salvari*, quia hoc solum est de fide; ita Ruardus, artic. 8, et Vega supra. Nec refert quod cum hoc judicio possit esse desperatio, quia sæpe existente in intellectu aliquo judicio sufficiente ad unum actum voluntatis, potest voluntas sua libertate non illum, imo contrarium elicere. Sed contra, quia ad sperandum res alias, non satis est judicare me posse habere, sed aliquid amplius necessarium est; ergo multo magis ad firmiter sperandum. Ideo addunt alii oportere judicare id esse possibile, et probabile esse ita esse futurum, seu oportere non solum speculative, sed practice judicare, hoc esse mihi moraliter et ordinario modo possibile; nam in aliis rebus hoc sufficit ad sperandum, et qui ita judicat, vix aut nullo modo potest desperare. Sed in hoc est aliqua difficultas; nam videtur exigi ab spe aliquid præter fidem; nam fere idem est judicare hoc bonum mihi esse moraliter possibile, et judicare probabiliter hoc esse futurum.

3. *Vera conclusio, cui conducunt dicta l.* 8 *de Grat., c.* 18, *a num.* 10. — Dico ergo per se solum requiri ad spem illud judicium, quod per fidem infusam præstari potest; nam spes solum a fide per se pendet, et hoc bene probant argumenta supra facta contra Almayn. Fides autem solum præstare poterit hæc judicia, quibus nitatur spes: *Gratia Dei mihi non deerit ut salver, si ego velim;* item: *Gratia Dei potens est me salvare, et nihil potest impedire salutem meam, si ego velim; velle autem possum cum Dei gratia, quæ mihi præsto est.* Ita videtur docere Tridentinum, sessione 6, c. 13, dicens de perseverantiæ munere:

[1] L. 9, a c. 9.

Nemo sibi certe aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debeant: Deus enim, nisi gratiæ illius defuerint, sicut cœpit, ita perficiet. Ex quo intelligitur certitudinem aut firmitatem spei, et judicium quod supponitur, respectu ejus in quo speramus, esse omnino absoluta, quia speramus in Deo, cujus potentiam credimus superari non posse, et voluntatem ac bonitatem ad benefaciendum nobis esse paratam. Respectu vero rei speratæ, si illa sit vita æterna, pro statu hujus vitæ est tantum conditionata, quomodo Tridentinum ait justis deberi vitam æternam, *si bene agendo perseveraverint*; et Paulus, ad Romanos 8, addit conditionem : *Si tamen compatimur ;* et Christus Matthæi 8 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Ratio est, quia non est absolute promissa, sed sub hac conditione. Idem est suo modo de justitia, et remissione peccati; si vero spes sit de ipsa Dei gratia, et auxilio necessario ad implendam illam obligationem, seu conditionem, sic est magis absoluta spes, quia hoc auxilium absolute est omnibus promissum, saltem ut omnibus oblatum.

4. *Objectio prima contra præcedentem conclusionem.*— Objicies primo : quia non est de fide auxilium, etiam sufficiens, dari indifferenter omnibus, nam sub opinione est : ergo non potest spes fundari in tali judicio fidei; posset enim quisque dubitare an ipse sit unus ex illis quibus negatur illud auxilium. Dices esse de fide auxilium tale non deesse illi qui facit quod in se est. Sed contra; nam hoc ipsum facere quod in se est, debet proficisci ab auxilio, alias non habet infallibilem connexionem cum gratia ; non possum autem certa fide judicare hoc auxilium, necessarium ad faciendum quod in me est, mihi præsto esse. Respondetur certissimum esse Deum nemini negare gratiam sufficientem ut salvetur, si velit, quandiu in hac vita vivit, quamvis sub opinione sit, an aliquibus non dentur actu majores gratiæ, quia ipsi ponunt impedimentum ; nam alioquin certum est Deum neminem deserere in ordine ad salutem æternam, nisi prius deseratur ab ipso, ut Tridentinum definit; et hoc satis est ut absolute sit de fide esse in hominis viatoris potestate facere opera gratiæ, et non ponere impedimentum gratiæ ; quia tale impedimentum semper est liberum, atque adeo in potestate voluntatis gratia adjutæ, quæ omnibus offertur ita sufficiens, ut per illam voluntas efficiat si velit, et hæc fidei judicia satis sufficiunt ad dictam spem.

5. *Objectio secunda.— Responsio quorumdam. — Bona supernat. non promissa quousque ab spe infusa attingi queant.— Vera solutio.* — Sed contra objicies secundo, nam interdum speramus a Deo majora gratiæ beneficia absolute consequenda, quam vel sint simpliciter necessaria, vel nostris meritis aut dispositionibus debeantur sintve promissa; hæc autem spes non potest fundari in fide, quod Deus daturus sit nobis hæc beneficia : ergo, etc. Respondent aliqui, solam illam spem posse esse firmam et supernaturalem, quæ in aliqua Dei promissione fundatur ; quocirca spes illa de majoribus auxiliis gratiæ interdum, inquiunt, potest fundari in Dei promissione facta debite oranti et petenti, vel certe disponenti se per minora gratiæ auxilia ad recipiendum majora, et talis spes est infusa, et supernaturalis; si vero quis a Deo speret aliquid majus quam sit a Deo promissum, interdum poterit esse temeraria spes, et sine fundamento; interdum vero poterit esse pia quædam fiducia, procedens ex bona de Dei liberalitate existimatione; tamen non erit spes infusa, et Theologalis, sed quasi effectus quidam mediate ab illa procedens; sicut assensus aliquis probabilis nunquam est actus fidei, potest autem esse aliquo modo effectus mediatus illius, mediante aliqua applicatione, in signis et conjecturis fundata. Sed hoc ultimum quamvis probabile sit, verius tamen videtur hunc actum posse esse interdum a spe infusa elicitum, quia amare hæc bona supernaturalia, et desiderare illa, etiamsi non sint promissa, potest esse actus spei; ergo et sperare illa ; est enim eadem ratio, ut ex supra dictis patet. Nam ad hunc actum sufficit in genere credere Deum interdum conferre hominibus majora gratiæ auxilia, quam ex promissionibus factis illis debeantur; quod in genere verissimum est, quamvis in particulari non constet quibus dentur; hoc autem satis est ut possit homo sperare a Deo talia beneficia, præcipue si habeat aliqua signa et conjecturas specialis benevolentiæ.

6. *Secunda conclusio. — Spes non semper tempore præcedit charitatem.*— Dico secundo spem esse ordine generationis priorem charitate. Hæc est divi Thomæ supra, et communis; difficile tamen est assignare rationem hujus ordinis, quia, postquam homo per fidem cognovit Deum et bonitatem ejus, potest statim sublevari ad amandum illum super omnia propter seipsum; nam hic amor amicitiæ non supponit amorem concupiscentiæ; unde

videtur inter spem et charitatem nullum esse necessarium ordinem in via generationis. Nihilominus conclusio posita colligitur ex Tridentino, sessione sexta, capite sexto, ubi describens ordinem justificationis, secundo loco ponit spem, tertio charitatem, et eodem modo numerantur in sacra Scriptura et Patribus. Præterea a posteriori probatur : nam spes est medium necessarium ad salutem, ut colligitur ex illo ad Romanos octavo : *Spe salvi facti sumus;* et prima ad Thessalonicenses quarto : *Qui spe carent, damnati dicuntur;* et ideo capite quinto spes dicitur *galea salutis;* idem colligitur ex Tridentino, sessione sexta, capite sexto, et capite tertio, et vigesimo septimo; et Ambrosio, libro primo de Pœnitentia, capite ultimo : *Nullus veram pænitentiam agit, nisi qui sperat;* idem alii Patres; ergo necesse est ut actus spei antecedat actum charitatis; nam si post fidem immediate haberetur charitas, jam esset justitia sine actu spei. Præterea ratio hujus ordinis sumi potest non ex actibus secundum se consideratis, ut ratio facta probat, sed ex subjecti imperfectione, et ex ratione et modo divinæ gratiæ, quæ se accommodat subjecto, et illud sublevat ad supernaturalia modo illi consentaneo, atque adeo paulatim procedendo ab imperfecto ad perfectum; quia ergo amor charitatis perfectissimus est, ideo prius inducitur homo ad amandum Deum ut bonum suum, et ad sperandum ab illo maxima bona, ut inde perveniat ad amandum illum per se; nam *amicabilia ad alterum ex amicabilibus ad se;* et de hoc amore concupiscentiæ locutus est Augustinus in Enchiridio, capite 8, ubi ait : *Spes sine amore esse non potest.* Nam sine amore amicitiæ perfecto, spem in peccatore reperiri constat. Præterea intentio finis, et beatitudinis comparandæ, nobis prior est quam alius actus amoris; illa autem intentio est actus spei; ergo, etc. Demum actus charitatis supponit reliqua necessaria ad debitam dispositionem, et obtinendam remissionem culpæ; una autem ex dispositionibus est spes veniæ. Advertendum est autem hunc ordinem non esse necessarium secundum durationem temporis, sed tantum secundum ordinem naturæ; interdum tamen fieri potest ut etiam tempore spes præcedat charitatem, ut in materia de Gratia de hoc puncto ac de tota secunda conclusione dictum est [1].

[1] Lib. 8 de Grat., c. 19.

SECTIO VIII.

De duratione et corruptione spei.

1. *Prima conclusio tripartita. — Primum dubium circa has duas partes. — Secundum dubium.— Tertium.—* Dico primo spem corrumpi per actum infidelitatis, vel proprium actum sibi directe contrarium, non vero per alia peccata mortalia. Prima pars est certa ex dictis in præcedente sectione, quia fides est fundamentum spei. Secunda patet primo ex generali conditione virtutis infusæ [1], quæ amittitur per actum sibi contrarium, ut constat ex fide et charitate. Secundo, quia qui desperat in una materia necessaria ad salutem, indispositus manet ad omnem actum spei eliciendum, quia non est major ratio sperandi unum quam aliud; et qui desperat ab uno medio necessario, consequenter desperat a fide. Sed quæres an amittatur spes per desperationem de re non necessaria ad salutem, sed solum ad majus spirituale bonum, etiam in eo casu quo desperatio esset inordinata, et peccatum mortale. Respondetur vix posse talem actum esse peccatum mortale, sed si interdum esset causa alicujus magni spiritualis nocumenti, non credo tamen per illum actum amitti spem, quia illa ratio peccati mortalis non est ex directa oppositione cum spe, sed aliunde et ex accidenti; nam cum tali actu posset spes consistere de beatitudine consequenda per media necessaria, quamvis minus perfecta. Secundo, quæri potest an per mortalem et culpabilem omissionem spei destruatur hæc virtus. Respondetur non perdi, sicut in simili diximus de fide; est enim eadem ratio. Tertio, quæri potest an perdatur per peccatum præsumptionis. Sed ad hoc respondebimus melius, postquam explicaverimus illud peccatum.

2. *Tertia pars conclusionis probatur contra hæreticos.*—Tertia pars conclusionis est contra hæreticos hujus temporis, qui, cum ponant justificationem in illa fiducia, consequenter negant spem posse manere sine justitia, ex quo sequitur tolli per omne peccatum mortale; sed conclusio colligitur ex Tridentino, sessione 6, capit. 12, et quod attinet ad actum spei, de fide est certum posse esse in eo qui est in peccato mortali, et clarius sessione 14, canone 14, *attritionem cum spe veniæ esse donum*

[1] Vide l. 11 de Gratia, c. 6 et 7.

Spiritus Sancti nondum inhabitantis; tum etiam quia ex eisdem locis certum est actum timoris supernaturalis esse in peccatore. Denique sacra Scriptura passim per hos actus timoris et spei movet peccatores ad pœnitentiam; de habitu vero non invenio expressam mentionem, nec definitionem; tamen mihi est res certa, ut in materia de Gratia dixi [1]; nam est prorsus eadem ratio de spe quæ de fide.

3. *Secunda conclusio cum triplici corollario.* — Dico secundo : in quocumque non est cognitio infusa, nec ulla cognitio supernaturalis, non est spes. Hæc conclusio patet ex superiori, et sequitur ex ea primo, spem non manere in hæreticis, tum quia carent fide; tum quia sicut sunt indispositi ad credendum, ita etiam ad sperandum; quare peccatum hæresis, licet non formaliter, tamen radicaliter opponitur spei. Secundo, sequitur in damnatis non manere spem : primo, quia in eis non manet fides, neque ulla cognitio supernaturalis; secundo, quia in pœnam privantur omni dono supernaturali; tertio, quia in primo instanti damnationis (inquit Durandus, in 3, dist. 27, quæst. 3, numer. 7) desperant; unde ratione status repugnat illis spes : supponimus enim pœnas illas esse æternas, illamque æternitatem non latere damnatos, nam maxime spectat ad condignam eorum pœnam, ut Divus Thomas declarat 2. 2, quæst. 17, artic. 3. Unde fit, ut judicent sibi impossibile esse beatos et non miseros, et inde sunt omnino indispositi ad sperandum non solum spe infusa, sed etiam acquisita naturali, quomodo magis sunt incapaces spei quam fidei, ut advertit D. Thomas, art. illo 3, ad 2. Tertio, sequitur in pueris discedentibus cum solo originali non esse spem, non quia illam perdant, sed quia non habuerunt unquam, nec possunt actus ejus elicere, quamvis neque proprie desperent, sed quasi negative se habeant, quia res supernaturales ignorant.

4. *Tertia conclusio cum triplici corollario.* — *De spe animarum purgatorii, in tomo de Pœnit., disp. 47, lect. 3, a num. 9.* — Dico tertio : ubicumque manet fides et charitas, manet etiam spes. Patet ex dictis; spes enim est generatione prior charitate; ergo et conservatione. Item ubi est fides et charitas, est justitia integra; ergo spes. Hinc sequitur primo spem esse in omnibus justis in hac vita. Sequitur secundo conservari in animabus in purgatorio, nam habent charitatem et fidem, ut ostensum est supra; item nondum tenent beatitudinem; ergo sperant. Item nulla est in eis causa corruptionis spei, neque sunt in statu in quo sint incapaces. Sed contra, quia illis non est ardua consecutio beatitudinis, nam potius judicant esse necessariam, et impossibile judicant eam amittere, neque hoc proprie timent. Respondetur non esse necessarium ad spem, ut consecutio boni sperati apprehendatur ut difficilis, id est, dubia, vel quæ possit impediri; sed satis est si apprehendatur ut excedens naturæ perfectionem; et hoc etiam modo animabus purgatorii offertur, ut ardua, consecutio beatitudinis. Unde non est de ratione spei ut possit semper habere conjunctum timorem servilem proprie dictum cum anxietate; quare, si etiam in hac vita Deus revelaret alicui suam gratiam et perseverantiam in illa, nihilominus posset vere et proprie sperare, quamvis non posset illo modo timere. Tertio sequitur in Patribus veteris Testamenti mansisse veram spem usque ad Christi adventum : patet ex ratione dicta, et quia peculiariter sperabant adventum Messiæ; unde de illis dicitur Sapient. 1 : *Spes illorum immortalitate plena est,* et hæc ita sunt certa, ut non sit dissensio ulla. De statu beatitudinis manet nonnulla difficultas, de qua.

5. *Quarta conclusio bipartita, pro qua stat etiam auctor, lib. 2 de Gratia, c. 3, n. 25.* — *Ostenditur prius pars posterior.* — *Ostenditur pars prior, discurrendo per actus spei, qui gloriæ non repugnant.* — *Primum genus actuum.* — Dico quarto in Beatis manere habitum spei quoad substantiam ejus, quamvis non eliciat in eis actus spei beatitudinis essentialis, et ideo dici posset non manere sub ratione spei; hæc ultima pars est D. Thomæ, 2. 2, q. 18, art. 2, et videtur certa ex illo ad Roman. 8 : *Quod videt quis, quid sperat?* Ratio est, quia proprius actus spei est de re nondum habita; ibi autem jam habetur beatitudo essentialis; neque vero ibi sperari potest permanentia et duratio illius beatitudinis, nam duratio intrinseca illius beatitudinis est æternitas participata a Deo, atque adeo tota simul, unde simul tenetur et beatitudo et duratio ejus. Item de ratione illius beatitudinis est immutabilitas : in bono autem ab intrinseco immutabili non distinguitur possidere tale bonum, et immutabiliter possidere. Prior pars conclusionis nec asseritur a D. Thoma, nec negatur, sed insinuatur in 3 p., q. 7, art. 4. Nonnulli vero Patres solum intendunt excidere spem in patria quoad actum, qui hac ipsa voce *spei* exprimi-

[1] Vide l. 11 de Gratia, c. 5, n. 13.

tur, qui principalis est inter cæteros ejus virtutis; citari etiam possent pro conclusione non pauci, quatenus sentiunt tres ipsas virtutes Theologicas manere in patria : illa vero sequitur necessario ex principiis positis in hac materia, et in materia de beatitudine. Nam amor propriæ beatitudinis supernaturalis, qui est etiam amor concupiscentiæ Dei, manet in beatis, et similiter fruitio de propria felicitate jam possessa. Hi enim actus per se sunt supernaturales, et licet non sint tam perfecti, sicut actus charitatis, tamen nullam imperfectionem includunt repugnantem statui beatorum: ille enim amor abstrahit a præsentia et absentia; fruitio potius requirit præsentiam. Deinde illi actus sunt valde consentanei naturæ, et in illo statu omnis perfectio naturæ manet, quæ non repugnat statui ; ergo habet habitum supernaturalem, qui est proprium principium illorum actuum. Consequentia est evidens, quia actus supernaturales perfectiori modo et magis connaturali eliciuntur per proprium habitum et principium intrinsecum, quam sine illo ; beatus vero elicit suos actus perfectissimo modo; sed hic habitus est ipsemet habitus spei : ergo, etc. In quo est notanda maxima differentia inter habitum fidei et spei; nam fides in se et in omnibus actibus suis includit imperfectionem repugnantem statui beatorum ; spes vero non in omnibus, sed in solis actibus desiderii et propriæ spei includit imperfectionem, scilicet, absentiam, vel carentiam boni; et ideo fides quoad nullum omnino actum manet, unde prorsus tollitur habitus : secus vero est de spe.

6. *Secundum genus.* — Hinc præterea manet consequenter ille habitus ad secundarium actum spei gloriæ corporis, in quo explicando laborant auctores; nam est certum talem spem manere in animabus beatis, ut ex sacra Scriptura, Apoc. 6, constat ; desiderant enim et petunt corpora sua, ut exponunt Primasius, Beda, Gregorius, secundo Moral., c. 6, et alii. Certum est etiam illum actum esse supernaturalem; est enim de objecto supernaturali, et nititur virtute supernaturali; ergo elicitur ab aliquo habitu supernaturali; et non a lumine gloriæ, quia est in intellectu, et ille est actus voluntatis; neque a charitate, nam illud desiderium est boni proprii, ut sic; ergo ab habitu spei. Dices non esse ab aliquo habitu, quia non est difficilis, neque est de objecto arduo. Sed hoc non satisfacit, quia ad necessitatem habitus nulla alia difficultas requiritur præter supernaturalitatem actus; nam, hoc ipso quod actus est supernaturalis, voluntas est improportionatum principium, et ideo indiget habitu; et hoc modo objectum est sufficienter arduum, quia, licet gloria corporis sit quasi connaturalis gloriæ animæ, tamen corpori ipsi, secundum se, et voluntati humanæ, est simpliciter excellens et supernaturale. Neque placet quod Cajetamus, 3 p., q. 7, art. 4, indicat, spem gloriæ corporis in Beatis esse diversæ rationis a simili spe gloriæ corporis in viatoribus; non, inquam, placet, quia objectum formale est idem; solum applicatio est diversa: item amor et desiderium illius boni sunt ejusdem rationis. Denique, etsi esset diversæ rationis, assignandus esset habitus ad illam spem eliciendam, ex rationibus factis, ut etiam citato loco tertiæ partis, in commentario illius articuli contra ipsum Cajetanum disputavimus.

7. *Tertium genus.* — *Quartum genus.* — *Quintum genus.* — Præterea potest deservire ille habitus Beatis, ut sperent proximis viatoribus beatitudinem: nam, licet hoc facere possint per charitatem, tamen sub alia ratione potest etiam fieri per spem, ut supra vidimus; Beati autem debent esse dispositi ad omnem modum operandi, qui non includit imperfectionem repugnantem suo statui. Præterea potest assignari alius actus quasi conditionatus, et est veluti præparatio animi ad sperandum, si oporteret; qui actus in aliis virtutibus moralibus censetur sufficiens ad concedendum habitum, cum tamen sit solum quasi complacentia quædam in honestate, quæ est in objecto et actu talis virtutis. Denique forte etiam deservire potest ad sperandam gloriam aliquam accidentalem, ut illuminationem, revelationem, etc. Confirmatur a simili de pœnitentia, nam licet in Beatis non maneat sub ratione pœnitentiæ, id est ad vere dolendum, tamen substantia illius habitus manere dicitur, quia potest habere aliquem actum, ut gratiarum actionem, vel fugam peccati ; sed de hac re proprio loco (in tom. de Pœnit., disp. 7, sect. 1, a n. 10).

DISPUTATIO II.

MORALIS DE SPE.

Virtus spei nullum proprium habet exteriorem actum. — Materia moralis hujus virtutis brevior est quam in reliquis; unde Doctores omnes pauca dicunt. Ratio esse videtur, quia hæc virtus nullum proprium habet exterio-

rem actum, sed omnino operatur interius. Quod si aliquando influit in actum exteriorem, est juvando alias potentias, seu virtutes, ut, verbi gratia, patientiam in tolerando, et sic de aliis; quare nullum habet proprium præceptum quod cadat in actum exteriorem; præcepta vero quæ spectant ad actus interiores, et pauca sunt, et raro obligant.

SECTIO I.

Quænam dentur præcepta de spe.

1. *Prima conclusio.* — Dico primo : præcepto divino affirmativo tenetur homo sperare in Deo, vel a Deo beatitudinem æternam, remissionem peccatorum, et alia necessaria. Hæc conclusio est certa de fide, ad Roman. decimo quinto : *Ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus;* et Eccles. 2 : *Sperate in eo;* idem habetur Psal. 4 et 61, ad Heb. 6, 8, 10 et 13. Verum est, in his et similibus locis, non esse verbum quod expresse videatur continere vim præcepti; tamen, ut D. Thomas 2. 2, q. 22, art. 1, notavit, pro ratione materiæ sufficienter proponitur præceptum illo modo; nam quia spes, ait, post fidem est quasi fundamentum spiritualis vitæ, seu potius principium, præceptum ejus est quodammodo præambulum ad legem, et fundamentum aliorum præceptorum, et ideo non tam proponitur per modum præcepti, quam per modum promissionis; nam qui promittit, hoc ipso præcipit sperare promissa. Unde Augustinus, tract. 83, ait, *præceptum esse nobis sperare multa, scilicet, quæ promissa sunt.* Denique actus omnis, qui est medium necessarium ad salutem cadit in præceptum, ut patet ex materia de fide [1]; sed actus spei est medium necessarium ad salutem ut ostendimus in materia de gratia.

2. *Dubium primum circa conclusionem.* — *De necessitate per accidens implendi hoc præceptum.* — Sed explicanda sunt dubia aliqua circa positam conclusionem: primum, pro quo tempore hoc præceptum obliget, nam cum sit affirmans, certum est non obligare pro semper; et cum ipsum præceptum expresse non determinet tempus, recurrendum videtur ad articulum necessitatis, qui vix potest in proposito designari. Sed advertendum est hanc necessitatem posse esse vel per se, vel ex ratione extrinseca : hoc secundo modo obligabit hoc præceptum, quando fuerit necessarium sperare vel ad debite orandum, vel ad vincendam tentationem, vel ad aliquid simile; in quibus tamen occasionibus sæpe non erit necessarium formalem actum spei elicere; sed satis erit in ipso effectu debite id facere, in quo virtualiter includitur spes, ut efficaciter petere, vel dolere de peccato, vel aliquid simile. Interdum tamen propter dispositionem hominis, vel occurrentes difficultates, necessarium erit formalem actum spei elicere.

3. *De necessitate per se quorumdam placitum rejicitur.* — *Vera sententia statuitur.* — De necessitate per se, aliqui negant unquam occurrere in hac virtute, quia ejus actus, inquiunt, non est per se necessarius, sed propter alios tantum, ut erigatur animus ad progrediendum in via virtutis; sed hoc est negare speciale præceptum hujus virtutis; nam si ipsa nunquam per se obligat, ergo semper obligatio oritur ex præceptis aliarum virtutum. Item ergo omissio spei nunquam est speciale peccatum contra spem. Nam quando obligatio exercendi aliquem actum unius virtutis oritur tantum ex necessitate alterius, tota malitia omissionis est tantum contra illam virtutem, ex qua nascitur obligatio, ut constat ex materia de charitate et de peccatis; ergo tollitur præceptum spei. Unde falsum etiam est actus spei non esse per se, sed propter alias virtutes tantum; nam amor, et efficax intentio beatitudinis supernaturalis per se sunt nobis maxime necessaria. Denique magis videtur esse propter alias virtutes fides, quam spes, et nihilominus fides habet suum tempus per se; dico ergo, ut de charitate et de pœnitentia resolvi solet, hoc tempus non posse designari positive, et omnino determinate, sed quasi negative et confuse; tenetur enim homo aliquando in vita spem exercere; quod vero illud sit nunc vel postea, relinquitur hominis arbitrio. Item negative possumus dicere, teneri hominem non diu differre hujusmodi actus post perfectam propositionem beatitudinis, vel ejus apprehensionem. Denique ita tenetur exercere hos actus, ut ratione illorum sit bene dispositus ad bene operandum, et vitandum peccata ; quod moraliter præstari recte non potest, nisi ab homine bene sperante.

4. *Secundum dubium.* — Secundo, dubitari potest qui actus contineantur sub hoc præcepto. D. Thomas numerat spem et timorem; sed crediderim sub spe comprehendere omnes

[1] Disp. 13, sect. 1, n. 2; libro 8 de Grat., c. 18 et 19.

actus quibus prosequimur bonum supernaturale; et sub timore, omnes quibus fugimus malum contrarium, sive sint amoris, sive desiderii, sive odii; non quod necessarium sit semper omnes hos actus exercere, sed quod singuli possint interdum cadere sub præceptum; vel certe, quod occurrente necessitate præcepti, uno, vel altero illorum sufficienter satisfaciamus præcepto. Quia vero nomine *spei* indicatur efficax intentio beatitudinis, et nomine *timoris* fuga efficax pœnæ æternæ, ideo in his actibus explicatur præceptum.

5. *Tertium dubium.* — Tertio, peti potest quas res sperare teneamur. Respondetur, si de necessitate medii sit sermo, oportere saltem confuse sperare aliquam retributionem supernaturalem, ut colligitur ex Paulo, ad Hebr. 10 et 11. Item oportet sperare remissionem peccatorum, ut patet ex Tridentino, et ex supradictis; denique sperare oportet quidquid necessarium est ad salutem; sed de his bonis potest esse implicita et explicita spes, sicut fides, ut suo loco dictum est. Unde eodem modo est de utraque loquendum, proportione servata.

6. *Quartum dubium.* — *Primum argumentum pro parte affirmante.* — *Secundum.* — *Tertium.* — Quarto, dubitari potest an hoc præceptum sit aliquo modo naturale. Certum est enim præceptum hoc, ut a nobis est explicatum, simpliciter esse supernaturale homini, quamvis sit connaturale gratiæ, propter quod locum habuit omni tempore, etiam in lege naturæ. Dubium vero est an, loquendo de pura naturali ratione, sicut obligatur homo ad inquirendam et tenendam veram cognitionem de vero Deo, et amandum Deum ut finem naturæ super omnia, ita obligetur ad sperandum ab illo aliquod bonum, et timendum malum. De qua re apud Scholasticos nihil invenio : Clemens tamen Alexandrinus, l. 4 Strom., in fine, et l. 5, in principio, refert antiquos philosophos cognovisse et commendasse spem præmiorum post mortem. Confirmatur primo; nam tenentur omnes lege naturæ bene sentire de divina providentia, et ad eam spectat reddere virtuti præmium, et vitiis pœnam; ergo ipsa ratio naturalis obligat aliquo modo ad hæc sperandum et timendum. Secundo, hoc est unum ex mediis maxime necessariis, et ut omnes alliciantur ad præstandum cultum Deo, auctori naturæ, ad quod lege naturæ tenentur, et ad alia vitanda peccata, virtutemque exercendam. Denique, non dubito quin teneretur homo lege naturæ tendere in Deum ut ultimum finem, in eoque ponere suam beatitudinem, illamque intendere per debita media, quæ sunt munera spei, ut ex supra dictis patet.

7. *Secunda conclusio.*— Dico secundo : cum hoc præcepto affirmativo conjunctum est negativum præceptum non exercendi actum contrarium spei. Ita D. Thomas, citata q. 22, art. 1, ad 3, ubi reddit rationem, quare interdum hæc negativa præcepta non explicite tradantur; quia ubi ipsa affirmativa præcepta sunt in tanta obligatione, ut per se contineant rationem debiti, intelliguntur per eadem prohiberi omnia quæ illi obligationi repugnant. Unde ratio conclusionis est, quia omnes actus, qui sunt contrarii spei, sunt intrinsece mali malitia contraria spei; ergo prohibiti præcepto spei, quod, cum negativum sit, pro semper obligat.

SECTIO II.

Utrum desperatio sit actus spei contrarius, et ejus præcepto prohibitus.

1. *Prima conclusio.* — *Almayni placitum contra conclusionem.* — *Rejicitur.* — Dico primo : desperatio est actus directe contrarius spei. Conclusio est communis, et videtur per se nota, primo, ex ipsa significatione terminorum; secundo, quia in appetitu sensitivo spes et desperatio sunt passiones contrariæ, ut patet ex 1. 2, quæst. 23, art. 2, et q. 40, art. 4. Sed nihilominus contrarium videtur sentire Almaynus, in suis Moralibus, cap. de Spe; dicit enim desperationem esse judicium intellectus, nimirum : *Impossibile est me consequi hoc bonum*, vel simpliciter, vel ex aliqua suppositione, ita ut omnino determinate judicem: *Non consequar ;* unde fit spem et desperationem non esse contrarias, quia sunt actus diversarum potentiarum. Cæterum falsa loquitur Almaynus; nam aliud est quod in intellectu supponitur desperationi, aliud id quod est formaliter ipsa desperatio; ad illud primum pertinere credo illud judicium, cum quo certe non potest esse spes, nam spes est de futuro bono; ergo, si bonum judicatur simpliciter nunquam futurum, non potest sperari. Item cum tali judicio non potest esse efficax et absoluta intentio finis, seu boni consequendi; ergo neque spes.

2. *Explicantur dicta contra Almaynum.* — *Corollarium ex nunc dictis, desperationem posse sine hæresi committi.* —Intelligitur autem hoc de firmo et absoluto judicio; nam si esset qua-

si dubium, veluti contingens ad utrumlibet, cum illo posset aliqua spes consistere. Ipsa tamen formalis desperatio non est ipsum judicium, sed est fuga quædam appetitus ab illo bono prosequendo, quod judicatum est impossibile, vel nunquam obtinendum; unde fieri posset, existente illo judicio, voluntatem non desperare, quia non necessitatur a judicio; ut licet quis judicaret se non fore salvandum, posset nihilominus dicere: *Quod possum facere, faciam ;* et quamvis ille in illo temerario judicio peccaret etiam contra spem, propter periculum desperationis cui se exponit, tamen formaliter non desperaret. Unde neque fortasse amitteret virtutem spei, sicut non perdit fidem qui se exponit periculo hæresis, quandiu non errat. Quæ quidem speculative vera sunt; moraliter tamen non possunt isti actus separari. Hinc optime intelligitur quomodo desperatio possit haberi sine hæresi. Nam si oriatur ex hoc judicio: *Deus non remittet mihi peccata, quidquid ego faciam*, tunc judicium est hæreticum, et committuntur simul duo peccata; si vero oriatur ex hoc judicio: *Ego de facto non salvabor,* sive id judicetur practice, sive speculative, desperatio esse potest sine infidelitate; quia illud judicium formaliter non est contrarium fidei, quamvis practice videatur contrarium promissionibus spei et efficacitati gratiæ.

3. *Secunda conclusio.* —Dico secundo: hæc desperatio per se mala est, et prohibita præcepto spei. Hæc conclusio patet ex fine sectionis præcedentis. Constat etiam sub hac prohibitione contineri odium, et tristitiam contrariam actibus spei supra numeratis; omni enim virtuti, ad quam spectat amare, desiderare, et gaudere, possunt, secundum actus hos omnes, assignari contrarii actus, nam eadem est ratio contrariorum. Quocirca amori concupiscentiæ Dei contrarium est odium, quo non proprie ipsi Deo in se aliquod malum quis velit, sed quo Deum a se avertat, ita ut nolit in illo constituere suam felicitatem. Dices: hic amor concupiscentiæ fertur in Deum ut bonum proprium; nemo autem potest habere odio Deum ut bonum proprium. Respondetur verum esse, si particula, *ut,* reduplicet rationem, sub qua; si vero solum designet rem odio habitam, potest quis, vel ex ira, vel ex nimio amore creaturarum, odisse Deum, qui est summum bonum suum, ut explicatur clare in hoc actu: *Volo potius in re alia quam in Deo ponere felicitatem meam ;* ac similiter intelligi potest tristitia contraria spei.

4. *Dubium unum circa hanc conclusionem.* — *Dicta tria.* — Sed petes quanta sit hujus peccati gravitas. Respondeo primo esse mortale ex suo genere. Hoc per se patet, cum materia virtutis Theologicæ de se sit gravissima, atque adeo et peccata illi adversantia. Secundo, esse gravius quam cætera peccata contraria virtutibus moralibus, ut constat ex nobilitate spei, et ex ratione D. Thomæ, q. 20, art. 3. Nam in hoc peccato aversio a Deo est quasi directe voluntaria: habet enim hoc proprium appetitus vitæ, ut directe per actum proprium possit se avertere ab aliquo objecto, ut per odium, tristitiam, etc. Et in talibus actibus aversio ipsa est per se intenta; unde quando est aversio a Deo, est ex suo genere gravissima. Tertio, si peccatum hoc comparetur proportionaliter et ex genere cum peccatis contra charitatem, est minus grave quam illa, ut tractatu sequenti, disp. 6, constabit.

5. *Quartum dictum ex D. Thoma.* — *Non admittitur in quodam sensu.* — *In altero sensu approbatur.* — Quarto, si comparetur cum infidelitate, D. Thomas simpliciter docet infidelitatem esse gravius peccatum desperatione, quamvis ex parte nostra dicat desperationem esse periculosiorem, et magis irremediabilem. Arbitror tamen aliqua peccata spei contraria, quæ supra diximus comprehendi sub hoc peccato, esse graviora infidelitate. Nam revera illud odium Dei, quod opponitur amori concupiscentiæ ejusdem, est ex suo genere gravius peccatum infidelitate vel hæresi: primo, quia est magis directa et formalior aversio a Deo; secundo, quia immediate attingit Deum, infidelitas vero mediante actu nostro; tertio, culpa est immediate in voluntate; ergo ea est suo genere gravior, quæ per se corrumpit majorem honestatem voluntatis; sed virtus spei perfectior est quam fides, saltem ut fides est in voluntate, atque adeo in genere virtutis, ut diximus disput. 1, sect. 6; ergo summum peccatum contrarium spei est majus maximo peccato fidei contrario; illud autem est odium dictum; quare erit gravius peccato infidelitatis. Loquendo vero de proprio actu desperationis, qui non oriatur ex odio Dei, sed ex tædio, vel alia tentatione ob quam aliquis desistit voluntarie a prosecutione beatitudinis, tanquam a re impossibili, vel nunquam futura, probabile est infidelitatem, et maxime hæresim, esse gravius peccatum tali desperatione, propter rationem D. Thomæ, quia, scilicet, talis infidelitas magis repugnat Deo quam hæc desperatio. Nam illa pugnat di-

recte cum veritate; hæc non ita directe cum omnipotentia vel misericordia, quia non fundatur in defectu omnipotentiæ vel misericordiæ Dei, sed fortasse oritur ex nimia apprehensione proprii defectus; et si interdum oritur ex mala existimatione de Deo, supponit judicium erroneum, et inde accipit suam maximam gravitatem. Et huc etiam faciunt quæ supra diximus de gravitate infidelitatis [1]: quando autem D. Thomas excipit odium Dei, dicens illud esse gravius infidelitate, intelligendus est de omni odio, etiam contrario amori concupiscentiæ.

6. *Dubium alterum expenditur in casu revelatæ reprobationis propriæ. — Neganda prædicti casus possibilitas de potestate ordinaria.* — Ultimo, dubitari potest an hæc desperatio sit ita intrinsece mala, ut nunquam possit licere. Ratio dubitandi oritur ex vulgari casu, si Deus alicui revelaret ipsum esse reprobum; ille enim posset tunc licite desperare. Quidam negant casum esse possibilem, etiam de potentia absoluta, id est, alicui talem revelationem absolutam fieri ; ita Bonaventura, in primo, dist. 48, circa litteram ; inclinat ibi Gregorius, quæst. ultima, paulo ante fin. Et D. Thomas, ibidem, art. 4, ad secundum, dicit illam positionem esse quasi impossibilem. Idem habet Dion. Richelius, dialogo de Judicio animæ, art. 5, qui refert Alens. et Guillelm. Antisiodorensem. Ratio est, quia, etsi considerando nudam potentiam Dei, non involvat contradictionem, facere talem revelationem, tamen, considerata simul Dei bonitate et sapientia, his attributis repugnat. Primo, quia talis revelatio ad nihil boni potest esse utilis, ac potest esse occasio multorum malorum, præcipue in homine viatore. Secundo, constituere viatorem in eo statu ut non possit conari ad suum finem ultimum consequendum, videtur esse præter ordinem sapientiæ et providentiæ Dei ; at per eam revelationem constitueretur homo in hujusmodi statu. Tertio, sequuntur quædam veluti implicantia; nam ille posset licite velle suam damnationem ; in hoc enim se conformaret voluntati Dei, et alias non posset licite, quia hoc esset velle omnia peccata. Quæ argumenta saltem probant hujusmodi revelationem, si ordinario modo fieret, intelligendam esse non in sensu absoluto, sed comminatorio et conditionato. Ita divus Thomas, quæst. 23 de Veritate, articulo 8, ad secundum ; Major, in tertio, distinctione 26, quæstione tertia, et alii. Ratio est, quia hæc revelatio admittit talem sensum, et in sacra Scriptura revelationes hujusmodi intelliguntur regulariter isto modo, et magis est consentaneum providentiæ Dei et sapientiæ, ut ita revelet quam alio modo. At vero, simpliciter et de absoluta potentia loquendo, negandum non est quin posset Deus id dicere absolute, et affirmare, imo evidenter alicui ostendere se id absolute affirmare. Ita D. Thomas, et Major supra, et Gabriel, lectionibus sexagesima octava et sexagesima nona in Canonem. Ratio est, quia hoc neque includit apertam contradictionem, nec malitiam. Deinde, Deus jam in communi revelavit. Antichristum esse reprobum ; dicit enim sacra Scriptura *esse filium perditionis*, et tempore Antichristi posset alicui revelari illum esse Antichristum ; ergo eadem ratione posset eidem Antichristo id revelari ; imo, qui talem revelationem suscepit, posset eam sufficienter proponere, si Deus vellet.

7. *In casu jam admisso, opinio prima in dubio proposito.—Citari solet Victoria ex manuscriptis. — Impugnatur primo. — Secundo. — Tertio.* — Posito ergo casu, quidam opinantur teneri eum hominem adhuc ad sperandum, quia antea tenebatur, et revelatio non abstulit præceptum, et præterea potest implere; nam ad sperandum satis est objectum secundum se esse possibile, et ita judicari. Verum, si loquamur de vera spe beatitudinis æternæ, non credo veram esse opinionem, quia tali homini esset impossibile sperare, sicut intendere efficaciter consecutionem beatitudinis. Nam voluntas sequitur judicium rationis; ergo non potest absoluto et efficaci actu tendere in id, quod simpliciter judicat non esse futurum. Adde quia hic et nunc, positis illis conditionibus, judicatur impossibile sperare; voluntas autem, etsi per velleitatem feratur in objectum secundum se, tamen secundum actum efficacem tendit in objectum, ut hic et nunc possibile futurum. Tertio, ita se haberet homo ille ad suam beatitudinem sicut nos nunc ad reprobos in confuso; sed nos non possumus sperare vel efficaciter desiderare beatitudinem reprobis. Unde Augustinus, 21 de Civitate, c. 15, ait, si certo sciremus qui essent reprobi, non posse nos pro salute æterna eorum orare. Et 11 Genes. ad litteram, cap. 17 et 18, ait primum Angelum non præscivisse suum casum, quia non posset perseverantiam sperare; et idem dicit, capite octavo, de primo homine, et libro de Corre-

[1] Disp. 16, sect. 2.

ptione et gratia; Anselmus, de Casu diaboli, capite 21. Dices : Paulus habebat revelationem suæ salutis, et timebat suam damnationem; ergo et e contra poterit quis habere revelationem de sua damnatione, et salutem non desperare. Et confirmatur, nam ille homo potest simpliciter salvari; ergo et potest sperare. Respondetur Paulum non proprie timuisse peccata mortalia, sed venialia; et præterea, circa occasiones quæ poterant inducere ad peccandum mortaliter, ita se gerebat ac si timeret, quia sciebat per illa media implendam esse revelationem, quam habebat de sua prædestinatione, scilicet, castigando corpus suum, etc. Ad confirmationem, dicito in sensu diviso illum posse salvari, non vero in composito; vel melius, licet judicet esse possibile, tamen judicat illud possibile certissime nunquam futurum; et hoc judicium repugnat spei, ut dictum est.

8. *Vera resolutio dubii tripartita.* — Dico igitur cum communiori sententia, primo, illum non teneri ad sperandum, non quia proprie sit ablatum præceptum, sed quia ratione status est ablata potestas; unde pro eo tempore non obligatur. Unde fit solum carentiam spei beatitudinis non esse intrinsece malam, quod intelligo de spe beatitudinis, et de omni illa quæ repugnaret cum revelatione. Unde addo secundo illum hominem posse sperare auxilium necessarium ad aliqua bona opera, et ad vitanda singula peccata; hoc enim non repugnat revelationi. Unde falsum est quod supra Gabriel dixit, posse hominem in eo casu licite velle peccare; est enim aperta implicatio; si enim velle peccare non esset illi malum, profecto neque peccare, quia actus, vel effectus non habet majorem malitiam quam voluntas illius; ergo jam non vellet peccare; et alias vellet, quia ita ponitur, et quia vellet actus intrinsece malos; nullo ergo modo id tunc liceret, quia et objecta per se mala sunt, et ille homo sciret se posse illa vitare, et auxilium Dei ad hoc ipsum sibi non defuturum. Tertio, addi potest, illum non posse nec debere proprie et positive desperare de misericordia Dei : primo, quia non necessitatur proprie ad desperandum; ergo potest non elicere talem actum, et alias ille actus desperationis nullam haberet honestatem; ergo, etc. Deinde ille homo, quamvis deberet credere se fore damnandum, simul tamen credere deberet non ex defectu misericordiæ divinæ, sed ex suo defectu fore damnandum; ergo non posset proprie desperare de Deo. Denique ille non posset odio habere beatitudinem et Deum, nec desiderare carere illa; ergo deberet potius desiderare, et conari ad faciendum quod in se est. Similis quæstio alibi tractatur, an possit quis orare pro illo quem divinitus novit reprobum esse, aut ejus desperare salutem, quæ, servata proportione erit decidenda juxta nunc tradita (videatur auctor, l. 1 de Orat., c. 15).

SECTIO III.

Utrum præsumptio sit peccatum spei contrarium.

1. *Præsumptionis significata ex parte intellectus.* — *Item significata alia ex parte voluntatis.* — Præsumptio quadam significatione ad intellectum refertur, alia ad voluntatem; in priori, interdum significat quamdam æstimationem de propria excellentia, et est species superbiæ. Aliquando significat judicium circa facta aliorum ex conjecturis sumptum, vel temere datum, vel ex timore conceptum, quo pacto dicitur Sapientiæ 17 : *Semper præsumit sua perturbata conscientia;* nonnunquam vero significat conjecturas ipsas, seu probabilitatem quæ est in aliquo facto ad ferendum judicium, quæ significatio *præsumptionis* est valde usurpata a jurisperitis, et hoc modo distinguunt triplicem præsumptionem, *vehementem*, seu *violentam*, *probabilem*, et *levem*. Præsumptio, ut refertur ad voluntatem, in genere significat quemdam animi motum ad aliquid agendum, quod excedit agentis facultatem; et quidem, si excessus sit non respectu potestatis quasi executivæ, sed respectu legis et juris debiti, præsumptio consistit in hoc, quod quis, cognita voluntate superioris, vel cognita lege, eam transgredi præsumit; quomodo dicitur sæpe in jure positivo : *Si quis præsumpserit*, etc. Et hoc modo non est speciale vitium, sed circumstantia quædam generalis ad legis contemptum pertinens, quam quis sciens et videns sine metu aut vi transgreditur, quæ significatio notanda est ad intelligenda multa jura, præsertim in titulo *de Usuris;* sed ad præsens nihil spectat. Alio modo *præsumptio* dicitur motus quo aliquis aggreditur id quod superat vires suas. Et si hoc sit in materia virtutum moralium, solet assignari speciale vitium præsumptionis, de quo non est hic agendi locus, nam quodammodo videtur illud vitium generale; si enim sit in materia fortitudinis, videtur coincidere cum audacia et temeritate; si in materia honoris, videtur specialiter opponi

magnanimitati. Sed de hoc legatur D. Thomas 2. 2. quæst. 130. Si vero hic excessus sit in materia spei theologalis, ut est beatitudo, gratia, supernaturale auxilium, ponitur speciale vitium contrarium huic virtuti; nam, licet interdum sumatur in bonam partem pro excellenti quadam fiducia, ut Judith 6: *Non derelinquis præsumentes de te;* et cap. 9: *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua venia præsumentem,* tamen frequentius in malam declinat partem, et significat inordinatum motum circa bona supernaturalia.

2. *Prima conclusio de præsumptione hujus loci propria.— Primus modus præsumptionis. — D. Thomas exponitur.—Secundus præsumptionis modus.— Tertius.— Quartus.— Quintus.* — Qua posita significatione, dico primo hanc præsumptionem esse pravam, et virtuti spei ac præcepto contrariam. Est certa conclusio, Ecclesiast. 18: *Vidi præsumptionem cordis eorum, quoniam mala est;* patetque ex interpretatione nominis. Item explicatur assignando varios modos hujus præsumptionis. Primus est, si quis speret consequi beatitudinem, vel remissionem peccatorum propriis viribus; est præsumptio Pelagiana, et committi non potest sine illa hæresi. Quamvis divus Thomas judicet hunc modum præsumptionis esse contra magnanimitatem, id tamen est intelligendum, quando versatur in rebus aliis, vel actionibus quæ non spectant ad bonum animæ; nam si in his rebus versetur, videtur directe opponi spei, ex cujus præcepto tenetur aliquis hæc bona sperare a Deo, cui præcepto est directe contrarius ille modus præsumptionis. Secundus est, si quis indebito ordine speret aut velit supernaturalia, aut remissionem peccati sine pœnitentia, gloriam sine meritis, excellentem sanctitatem tepide operando; et hæc est Lutherana præsumptio, quæ vix potest committi graviter sine tali hæresi; et spei aperte repugnat, ad quam spectat non solum digna, sed etiam digne sperare de Deo. Tertius est, si quis speret a Deo speciale auxilium ad res illicitas, ut ad peccandum, vel ad sumendam vindictam de inimico, in quam incidunt Calvinistæ, ut qui ita tribuunt Deo negationem Petri, sicut conversionem Pauli. Quartus est, si quis speret a Deo supernaturalia bona præter ordinem divinæ providentiæ, ut si quis speraret se habiturum tantam gloriam, quantam habet Beata Virgo, in quam etiam præsumptionem incidit Lutherus; sed est contra spem, nam illa nititur potentia Dei ordinata, et promissionibus ejus; unde quamvis, qui illa præsumit, videatur magna sperare de Deo, tamen quatenus invertit ordinem divinæ sapientiæ, indigne sentit de Deo, et pervertit ordinem sperandi. Denique huc spectat spes illorum qui, cum diu peccatis perseverent, tam facilem sperant futuram veniam, et tam certam ac si nihil peccarent; hoc etiam est contra debitum ordinem spei; nam, licet interdum ex fragilitate delinquere ob spem veniæ possit non esse præsumptio, imo aliquantulum minuere peccatum, inde tamen occasionem perseverandi in peccato sumere, quoddam est præsumptionis genus.

3. *Secunda conclusio. — Observatio prima pro conclusione.—Observatio secunda.*—Dico secundo: præsumptio mortale peccatum est, et gravissimum ex genere suo. Patet, quia est contra grave præceptum, et contra perfectissimam virtutem, magnumque affert nocumentum; imo divus Thomas 2. 2, quæst. 21, artic. 1, ait esse peccatum in Spiritum Sanctum, quia directe ponit impedimentum gratiæ Spiritus Sancti; addit vero, in art. 2, esse minus peccatum desperatione, quia desperatio est magis directe contra divinam misericordiam, præsumptio magis contra justitiam. Advertendum vero primo est, in omnibus quidem dictis modis inveniri gravitatem, sed tres priores gravissimos esse, et inter eos tertius videtur primum locum habere, qui est maxime contra Dei bonitatem. Deinde secundus, qui est contra debitam de Deo existimationem, ut D. Thomas ait. In aliis duobus facilius esse potest culpa levis. Advertendum secundo, hoc peccatum formaliter et expresse vix committi sine infidelitate, nisi quis, retinendo in genere fidem, practice putaret Deum secum usurum singulari privilegio; tunc enim esse posset præsumptuosus, et non hæreticus; item virtute, et quasi in actu exercito posset quis contrahere hanc malitiam, ut in quinto modo supra assignato, et videtur etiam proprie præsumptio ex nimio defectu timoris, de quo Proverb. 14: *Stultus transilit, et confidit.* Addit præterea divus Thomas, quæst. 130, artic. 2, ad 1, non solum esse hanc præsumptionem contra timorem servilem, sed etiam contra charitatem, et timorem filialem. Quod intelligo non formaliter, sed ex parte materiæ, quia avertit hominem ab illis bonis ex quibus amicitia Dei pendet, et indebite illa obtinere præsumit.

4. *Primum corollarium ex dictis.*— Ex quibus obiter intelligitur an hoc vitium corrumpat spem. Dico enim primum et secundum modum præsumptionis corrumpere spem, non

solum quia regulariter supponunt infidelitatem, sed etiam quia destruunt formale objectum spei, et reddunt hominem indispositum ad actus spei; qui enim sperat suis viribus, nihil cogitat de bonis supernaturalibus; qui etiam sperat contra debitum ordinem divinarum promissionum, destruit fundamentum et rationem spei infusæ ; tamen peccatum præsumptionis, prout communiter committi solet, nimirum potius in actu exercito et virtualiter quam formaliter, non destruit virtutem spei, quia est peccatum imperfectum in suo ordine, nec reddit omnino inhabilem hominem ad actum spei, ut in simili diximus in materia de hæresi. Tandem constat ex dictis hoc vitium genere suo oriri ex superbia et vana gloria, ut D. Thomas docet supra, a. 4, ex Gregorio, 34 Moral., cap. 31, quamvis oriri etiam possit ex aliis imperfectionibus, et vitiis, ut per se constat.

ET HÆC DE SPE.



INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

TRACTATUS TERTII, DE CHARITATE.

DISPUTATIO VII.

DE PRÆCEPTO ELEEMOSYNÆ.

DISPUTATIO VIII.

DE PRÆCEPTO CORRECTIONIS FRATERNÆ.

DISPUTATIO IX.

DE ORDINE CIRCA PERSONAS SERVANDO IN PRÆCEPTO CHARITATIS, ET MISERICORDIÆ.

DISPUTATIO X.

DE SCANDALO.

DISPUTATIO XI.

DE PRÆCEPTO AD PACEM ATTINENTE.

DISPUTATIO XII.

DE SCHISMATE.

DISPUTATIO XIII

ET ULTIMA DE BELLO.

TRACTATUS TERTIUS

DE CHARITATE.

Quoniam charitatis acceptio multiplex est, tum in sacra Pagina, tum apud Theologos, potiores hic recensere oportet, ut quæ hujus loci sit propria seligamus. Primo enim sumitur pro ipso Deo, prout est objectum amoris benevolentiæ, juxta illud 1 Joan. 4 : *Deus charitas est; qui manet in charitate, in Deo manet.* Secundo, pro actu dilectionis vel Dei erga nos, juxta illud Jeremiæ 31 : *In charitate perpetua dilexi te,* vel nostri erga Deum; et hæc acceptio communior est, et magis hujus loci propria, et in ea charitatem definit Augustinus, lib. 3 de Doctrina, cap. 10, cum dicit : *Charitatem voco, motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se, atque proximum propter Deum.* Tertio tandem sumitur pro habitu supernaturali, qui est virtus Theologalis voluntatem elevans, et inclinans ad amandum Deum amore benevolentiæ supernaturali, quæ est maxime propria charitatis acceptio; de ea enim præcipue Theologi disputant, et in eo sensu passim eam usurpavit D. Paulus, 1 Corinthiorum 13 : *Nunc autem manent tria hæc*, etc. *Major autem horum charitas;* et Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.*

De charitate ergo, juxta traditas acceptiones, post fidem et spem disserunt Theologi cum Magistro, in 3, a distinct. 27 usque ad 37, sed copiosius et accuratius D. Thomas 2. 2, a quæst. 23 usque ad 44, non quia merito sit aut perfectione inferior, cum Apostolus eam cæteris præferat, *Major horum charitas*, sed quia generatione posterior. Nam sicut generationem præit alteratio, sic fidei et spei motus hominem disponunt ad justitiam, juxta Tridentinum, sess. 6. cap. 7; quæ justitia vel in charitate ipsa consistit, vel certe, quod omnino probabilius credo, charitas illius est præcipua affectio, ut in materia de Gratia dictum est.

DISPUTATIO I.

DE OBJECTO MATERIALI ET FORMALI CHARITATIS.

Prima hujus tractatus disputatio est de objecto, quia in ordine ad illud charitas speciem accipit, et ab aliis virtutibus distinguitur. Objectum vero primo dividit D. Thomas 2. 2, q. 1, art. 1, in formale et materiale, tanquam in duas partes unam integram rationem objecti specificantis conflantes. Utrumque hic explicabimus, sed prius materiale; quia sicut

ordine naturæ forma, in composito physico, vel artificiali, materiam supponit, illiusque potentialitatem, seu indifferentiam ad certam speciem determinat, sic formale objectum, materiale, ad hoc ut speciem tribuat alicui speciali virtuti.

SECTIO I.

An Deus sit objectum materiale et adæquatum charitatis.

Sicut materiale objectum cujusque virtutis Theologi communiter dividunt in principale seu primarium, in minus principale seu secundarium, et in adæquatum, quod ex utroque conflatur, sic et charitatis objectum, de quo in præsenti. Quale vero hoc objectum sit, et quæ illius partes, per sequentes conclusiones explicabimus.

1. *Prima conclusio.* — Dico ergo primo : Deus est primum et præcipuum objectum charitatis, Romanorum quinto : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris;* 1 Joan. 2 : *Qui servat verbum ejus,* id est Christi, *in hoc charitas Dei perfecta est.* Quibus locis, ac similibus, juxta Augustinum, de Spiritu et lit., c. 32, et unanimem consensum, quem etiam aperte supponit Tridentinum, sess. 6, c. 17, *charitas Dei* usurpatur, non solum quia a Deo nobis infunditur, sed præcipue quia ad illum terminatur. Ratione etiam probatur, quia illud est primarium objectum materiale charitatis, in quo primario relucet ipsum formale, quod est bonum divinum, ut docet D. Thomas, 2. 2, q. 23, art. 1, et cæteri Theologi communiter : tale autem bonum in Deo relucet per essentiam, ac adeo primario; ergo, etc.

2. *Secunda conclusio, de fide.* — Dico secundo : præter Deum, etiam proximus ad materiale objectum charitatis spectat. Est de fide, 1 Joan. 4 : *Si diligimus invicem, charitas ejus in nobis est.* Ratio est, quia proximus est quid Dei, particeps beatitudinis ejus ; ad perfectam autem amicitiam spectat non solum diligere eum, cum quo primario et per se amicitia contrahitur, sed etiam, ratione illius, ea quæ ad ipsum spectant, ut amicos, filios, etc.

3. *Proximus, omnis rationalis creatura.— Item Christus Dominus.*— Quæres tamen quid intelligatur nomine proximi. Respondetur : per se omnis rationalis creatura quæ est capax beatitudinis. Ita Augustinus, l. 1 de Doctrina christiana, c. 23, 26 et 30; et alii Patres, qui, licet specialiter loquantur de hominibus, extendi id etiam potest ad Angelos, ut D. Thomas, 2. 2, q. 25, art. 10, docet, et alii Theologi, in 3, dist. 28, et merito, quia est eadem omnino ratio. De inimicis diligendis infra, disp. 5, sect. 5. Adde nomine proximi intelligi etiam Christum, ut hominem, quia ut sic est ejusdem naturæ nobiscum, et consors ejusdem beatitudinis, quod notant sancti Patres in parabola Samaritani, Luc. 10, et Doctores, in 4, dist. 1.

4. *Objectio prima.— Secunda. — Solutio, eumdem sibi proximum etiam esse.— Ad secundam objectionem, peccatores esse proximos. — Quid de damnatis.*— Dices : ergo ipse homo diligens se computandus est inter proximos diligendos, quod videtur falsum, quia homo non est sibi proximus ; et Gregorius, hom. 17 in Evangel., ait charitatem in alium tendere, ut charitas esse possit. Secundo, peccatores et dæmones continebuntur sub hoc objecto. Respondetur ad primum, concedendo, si perfecte se homo diligat propter Deum, imo post Deum, magis circa hoc objectum charitatem esse quam circa alia; cum vero Gregorius dicit charitatem tendere in alium, intelligendus est, prout habet rationem propriam amicitiæ, et versatur circa primum objectum, cum quo hæc amicitia contrahitur; in quo est notanda differentia inter divinam amicitiam, et humanam ; nam etsi amicitia humana velit bonum amico propter ipsum, tamen homo non se diligit propter amicum, neque amor sui manat ex amore amici; quin potius hic amor supponit illum, et per illum quodammodo regulatur ; nam debemus diligere amicos, sicut nos ipsos ; at divina amicitia per se primo tendit in Deum, et inde reflectitur in amantem ; et propterea hic amor est charitatis et amicitiæ, etiamsi sit amor sui ; amor enim sui, qui ex propria commoditate nascitur, ad amorem concupiscentiæ spectat ; at ille qui nascitur ex amore Dei, ad charitatem spectat, ut docet D. Thomas, 2. 2, q. 25, art. 4. Ad secundum respondetur, etiam peccatores esse diligendos ex charitate, non ratione culpæ, sed ratione naturæ, per quam sunt capaces divinæ bonitatis, ut passim tradunt Augustinus et Hieronymus. Observanda autem est differentia inter peccatores viatores et damnatos ; nam illi simpliciter sunt capaces bonorum supernaturalium, unde possunt absolute et efficaciter amari ; at vero damnati sunt incapaces horum bonorum, et ideo simpliciter diligi nequeunt amore perfecto charitatis, etsi

imperfecto modo possit charitas versari circa illos, per voluntates, et desideria imperfecta.

5. *Quid de damnandis.*— Sed quæres an sit idem de reprobis, qui nondum pervenerunt ad illum statum. Respondetur in particulari, et ablata omni speciali revelatione, etsi sciamus inter viatores quosdam esse reprobos, quosdam prædestinatos, omnes tamen absolute esse diligendos ex charitate; quia nescimus qui sint reprobi, et absolute omnes possunt salvari. Tamen loquendo in communi, impossibile est charitatem ita amare reprobos, ut absolute velit illis beatitudinem, quia judicatur impossibile eos eam assequi; et quamvis hoc non sit impossibile simpliciter, sed facta suppositione, tamen jam apprehenduntur sub illa. Et idem est si de aliquo in particulari fieret revelatio, et certum esset eam revelationem esse absolutam, quia non posset quis licite petere aut desiderare contrarium actu absoluto; illud enim esset dubitare de certitudine revelationis; posset tamen in hoc casu diligi reprobus ex charitate, ad ea bona quæ non pugnant cum reprobatione, ut est vitare multa peccata, etc. Quo modo D. Thomas, 1 p., q. 113, art. 4, ad tertium, dicit Antichristum habiturum Angelum custodem, qui illum a peccatis revocet, quantum possit, etsi sciat illum fore damnandum.

6. *Tertia conclusio.* — Dico tertio: non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus potest homo esse materiale objectum charitatis: ita divus Thomas, 2. 2, q. 25 et q. 26, art. 5. Ratio est, quia corpus humanum est aliquo modo capax bonorum supernaturalium. Item est pars proximi ex charitate amati, ut instrumentum bonorum operum. Unde ulterius fit quod, sicut aliter est homo capax beatitudinis ratione animæ, aliter ratione corporis, ita diverso modo est amabilis ratione animæ et ratione corporis : ratione animæ primario, ratione corporis secundario. Hinc obiter colligitur aliter diligi corpus ex charitate, aliter sensuali amore; et aliter a justis, et aliter a peccatoribus; nam illi amant corpus ad bona supernaturalia, hi ad infima. Unde illi magis diligunt corpus, dum illud affligunt, et docent rationi obedire; nam hoc ipsum melius est, non solum homini, sed etiam corpori; at vero in malo peccatores plus diligunt se et corpora, quam justi; quia illi suum finem ultimum in se amando constituunt.

7. *Quarta conclusio.* — Dico quarto : bona supernaturalia etiam pertinent ad materiam charitatis, non ut id quod diligitur tanquam amicus, sed ut bonum maximum, quod amico diligitur. Ratio est, quia cum hæc bona non sint personæ, sint autem maximæ perfectiones eorum qui ratione utuntur, non sunt diligibilia priori, sed posteriori modo. Dices : ergo amare sibi beatitudinem et charitatem pertinet ad charitatem; ergo et amare sibi Deum; at hoc est falsum, quia hoc pertinet ad amorem concupiscentiæ. Respondetur hæc omnia esse objecta materialia charitatis et concupiscentiæ, tamen diverso modo; nam si quis amet suam justitiam et charitatem, etc., non primario et propter se, seu per se et propter suum commodum, sed propter Deum et ejus gloriam, sic est amor charitatis; si vero primario suam charitatem respiciat, est amor concupiscentiæ.

8. *Quinta conclusio.* — Dico quinto : omnes res aliæ irrationales et inanimatæ, etsi non sint objecta charitatis, tanquam bona per se amabilia, sunt tamen aliquo modo objecta charitatis, tanquam bona quæ amicis ex charitate diliguntur. Prioris partis probatio sumenda est ex priori præcedentis assertionis. Ratio posterioris est, quia omne quod est bonum proximi, et ad ejus beatitudinem conferre potest, potest ex motivo supernaturali illi amari; hujusmodi autem sunt omnes res de quibus loquimur. Contra hanc conclusionem videtur sentire Bonaventura, in 3, dist. 28, art. 1, q. 2, dicens has res posse amari amore imperato a charitate, non elicito ; sed non video quo fundamento nitatur.

9. *Ultima conclusio. — Adæquatum charitatis objectum quotuplex.* Dico ultimo: etsi hæc omnia pertineant ad objectum materiale charitatis, et ideo objectum adæquatum dici possit bonum supernaturale amabile ex amicitia, tamen etiam Deus ipse potest dici convenienter materiale objectum adæquatum charitatis: hæc conclusio explicanda est ad modum alterius similis posita in materia de fide [1]. Nam imprimis materia habitus dici potest, omne id in quo versatur habitus sub ratione formali sua, et hoc modo procedit prima pars. Secundo, potest etiam dici adæquatum objectum res illa, propter quam est primo et per se habitus, et ad quam referuntur omnia circa quæ versatur habitus; et hujusmodi est Deus in virtute charitatis, ut per se constat, et ex dicendis patebit.

[1] Vide in tractat. de Fide, disp. 2, sect. 2, et l. 6 de Grat., c. 8, num. 3.

SECTIO II.

Sub qua ratione formali Deus sit objectum charitatis.

1. *Prima resolutio.* — Primo constat Deum sub ratione boni esse objectum charitatis; quia charitas ad voluntatem spectat, et est amor. Constat secundo Deum sub ratione summi boni, propter se amabilis, esse objectum charitatis; ita D. Thomas, q. 23, art. 5, ad secundum, et art. 6, in corpore. Ratio est, quia in hoc differt charitas, et ab omni alia dilectione boni creati, et a dilectione ipsius Dei, quæ est concupiscentiæ vel spei; nam hæc diligit Deum ut summum bonum diligentis, charitas vero amat Deum propter se.

2. *Objectio.* — Dices : Deus non solum est amabilis ex charitate, quia bonus est, sed quia sapiens, justus, misericors, etc. Respondeo dupliciter intelligi posse hanc summam bonitatem : primo, ut attributum distinctum ab aliis, et importans summam perfectionem in operando, et hoc modo non est adæquata ratio dilectionis Dei, sicut neque illa est ratio adæquate beatificans hominem. Alio modo bonitas significat absolutam perfectionem in omni genere excellentiæ, seu absolutam excellentiam in omni genere perfectionis; et hoc modo est ratio formalis objecti charitatis propria et specialis, quia licet sit universalis in continendo perfectionem omnem, propter quod sufficiens est ad explendam capacitatem et appetitum hominis, tamen in se est simplicissima ratio, quæ specialem modum dilectionis requirit.

3. *Objectio prima.* — *Solutio.* — Sed contra secundo : nam amare Deum propter beneficia nobis collata, est charitatis, et tamen ratio amandi non est bonitas Dei, sed potius bonitas creata, scilicet, beneficium nobis factum. Respondetur hunc actum regulariter esse imperatum a gratitudine, qui, teste divo Thoma, secunda secundæ, quæstione 106, articulo primo, ut est ad Deum, est pars religionis, vel ipsa religio, tamen elicitive est a charitate, proximaque ratio objecti in illa dilectione est bonitas Dei, cui tamen obsequium illud gratitudo imperat; sicut si quis etiam ob beneficium susceptum velit credere; nam licet religio sit minus perfecta virtus quam Theologicæ, tamen interdum propter suum finem movet illas ad earum actus; qua ratione dicit Augustinus in Enchiridio, summum Dei cultum in actibus fidei, spei et charitatis consistere. Quod si urgeas, posse nos velle Deo bonum proxime et immediate propter beneficium factum, respondetur actum illum esse elicitum a gratitudine, non a charitate; addo tamen hanc gratitudinem, ut perfecta sit, et amicitiam respiciat, non tam esse propter beneficium quod in nobis fit, quam propter amorem ex quo illud oritur. Ita D. Thomas 2. 2, quæstione 106, articul. 5. Unde cum Deus perfecte amatur propter beneficium, potius amatur quia nos amat; hoc autem charitatis est, et amicitiæ, neque actus hujus ratio objectiva est extra divinam bonitatem; nam amor quo Deus nos amat, ipse Deus est, et summa quædam perfectio ejus; item ipse nos amat, quia bonus est; unde quia amatur eo quod amet, amatur etiam quia bonus est.

4. *Tertia et præcipua objectio.* — *Confirmatur.* — *Aliorum responsio.* — *Rejicitur, et vera sententia statuitur.* — Tertia et major difficultas est, nam totum illud objectum a nobis positum commune est charitati infusæ, et amori naturali Dei; cum ergo hi amores sint distincti, oportet assignare distincta objecta formalia. Confirmatur, nam amor tendit in Deum, prout in se est; ergo omnis amor Dei tendit in ipsum propter suam bonitatem, et ut in se est; ergo hoc objectum commune est, non proprium charitatis. Propter hoc quidam concedunt, nullam esse in hoc distinctionem, consequenterque negant esse aliquem Dei verum amorem, qui non sit charitatis infusæ, ac rejiciunt illam distinctionem Dei, ut auctor est naturæ, vel ut objectum supernaturale; ita Bayus, in opusc. de Charitate. Sed est sententia omnino falsa, et inter alias propositiones hujus auctoris rejecta in Bullis Pii V et Gregorii XIII, et est contra D. Thomam 1. 2, quæst. 109, art. 3; Quodlibeto 1, art. 8; Alens., 2 parte, quæstione 90, membro 1, artic. 1, in solut. argumentorum; Bonavent., in 2, distinct. 3, art. 3, quæst. 2 et alios Theologos, quos ob brevitatem omitto [1]. Ratio est, quia homo ex naturali inclinatione fertur in Deum, ut est quoddam bonum naturæ summe amabile : huic autem inclinationi additur per charitatem alia superioris ordinis; ergo oportet et has esse distinctas, et tendere in objecta diversis rationibus. Confirmatur, quia certum est Deum habere duplicem rationem finis ultimi respectu humanæ naturæ, scilicet, naturalis et supernaturalis: sub utraque au-

[1] Vide l. 1 de Grat., c. 30 et 31.

tem ratione est per se amabilis, nam finis ultimus, ut sic, non amatur propter alium. Propter hoc ergo divus Thomas 2. 2, quæst. 23, artic. 4, dicit speciale objectum charitatis esse bonum divinum, ut est beatitudinis objectum; atque adeo, ut est objectum beatitudinis naturalis, erit objectum amoris naturalis; ut vero est objectum supernaturalis beatitudinis, erit objectum charitatis infusæ.

5. *Ultima resolutio seu conclusio.—Probatur primo.* — Dico ultimo, formale objectum charitatis esse summam Dei bonitatem, quæ est quoddam bonum, ita excedens humanæ naturæ ordinem, ut nullam habeat cum tali natura connexionem vel communicationem, sed ut est prorsus alterius ordinis. Unde amoris naturalis objectum erit Deus, ut est summum quoddam bonum naturæ accommodatum, et habens cum illa necessariam connexionem et communicationem. Hanc conclusionem probo, primo ex distinctione illorum amorum; distinguuntur enim tanquam amor accommodatus naturæ, et excedens naturam; ergo, objecta formalia eorum eadem ratione distinguuntur.

6. *Probatur secundo. — Prima consideratio. — Secunda consideratio. — Tertia consideratio. — Quarta consideratio.* — Secundo id variis considerationibus de Deo declaratur. Nam, licet quicquid est in Deo superet omnem naturam creatam, et, ut sic, possit dici supernaturalis [1], tamen Deus sub quadam ratione habet necessariam connexionem cum natura hominis sub ratione proportionati principii et finis, et hoc modo dicitur bonum naturale, seu accommodatum naturæ; tamen ultra hoc est in Deo infinita quædam bonitas et perfectio, quæ cum natura hominis, ut sic, nullam habet connexionem; quia, ut sic, nihil communicat illi naturæ, neque est principium ejus, et hoc modo Deus est bonum superans omnem naturam. Præterea ex hac differentia oritur alia; nam, licet benevolentiæ amor non tendat in objectum, ut bonum amantis (alioquin jam non esset benevolentiæ, sed concupiscentiæ), requirit tamen conjunctionem aliquam inter amatum et amantem; verbi gratia, licet ita amem patrem vel amicum, ut velim illis bonum propter se, tamen hic amor non esset, nisi illos apprehenderem ut unum mecum, et mihi conjunctos, ut dicit Aristoteles, 8 Ethicor., capite secundo: *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Hinc igitur fit ut, quando communicatio et unio est diversi ordinis, etiam ratio diligibilis et boni, quæ in objecto apparet, distincti sit ordinis; Deus igitur aliam conjunctionem et communicationem habet cum natura, ut tantum dat illi esse naturale; aliam vero, ut dat illi esse supernaturale, et propriam participationem suæ beatitudinis. Secundum has ergo diversas rationes, habet diversam rationem objecti. Unde etiam fit ut sub una ametur proprie ut amicus, quia communicatio supernaturalis adeo perfecta est, ut ad hoc sufficiat; sub alia vero minime. Hinc fit ulterius, objectum benevolentiæ, quamvis propter se ametur, ita tamen amari, ut simul appetatur conjunctio et unio cum tali objecto hoc enim requiritur ad perfectionem amicitiæ. Rursus Deus, ut bonum naturæ accommodatum, est bonum comparabile per naturalia media, ut tota illa perfectio naturalis existimatur. Deus vero, ut bonum excedens naturam, offertur ut obtinendus per media supernaturalia, et ipsamet consecutio illius est omnino supernaturalis, et ideo illud objectum, sub hac ratione boni, est non solum summum bonum, sed etiam bonum excedens totam naturam et ejus vires. Postremo Deus non solum dictis modis, sed etiam alia ratione habet objecti rationem et boni supernaturalis diligibilis; nempe quando per supernaturalem regulam ita proponitur amandus [1]; sicut enim in virtutibus moralibus infusis, eadem materia, quæ alias naturalis est, per conformitatem ad supernaturalem regulam inducit rationem formalem objecti et motivi supernaturalis, ita etiam similis bonitas et honestas potest reperiri in hoc objecto charitatis, et hoc modo Deus, non solum secundum ea attributa quæ per se excedunt omnem facultatem naturæ, sed etiam ipsamet bonitas Dei, quæ alias naturaliter potest amari, quatenus regulata regula supernaturali pertinet ad objectum charitatis infusæ [2].

SECTIO III.

Qua ratione proximus ex charitate ametur, atque adeo an sola bonitas increata sit adæquatum objectum charitatis.

1. *Prima conclusio.— De particula* propter,

[1] Legatur auctor, l. 1 de Grat., a c. 29, et l. 2, c. 14.

[1] Vide auctorem, l. 1 de Grat., c. 16, n. 10 et 11.

[2] De amore Dei intuitu mercedis, vide l. 12 de Grat., c. 12.

infra, disp. 2, *initio.* — Dico primo : ipsa bonitas increata, quæ in Deo est, est sufficiens ratio ut propter eam proxime et immediate diligatur proximus. Et licet particula *propter*, varia significet, tamen in proposito significat proximam rationem formalem, et motivum ; nam sola bonitas, quæ in Deo est, sufficienter movet ad amandum proximum, non considerata intrinseca bonitate proximi ; sicut enim excellentia, quæ est in Christo, est sufficiens causa venerandi imaginem ejus, ita quamvis nulla supernaturalis bonitas sit in proximo, imo summa malitia, charitas in bonitate Dei invenit sufficientem rationem amandi illum.

2. *Objectio.*—*Responsio.*— Dices : bonitas, quæ in Deo est, non facit bonum proximum ; quomodo ergo potest esse ratio diligendi illum, cum nihil diligatur, nisi bonum ? Respondetur Deum tunc esse rationem diligendi, ad eum modum quo finis est ratio diligendi media. Non quod proximus ametur isto modo ex charitate, ut medium ad consequendum Deum ; sed in seipso amatur, ut ipse consequitur Deum ; solum ergo tenet proportio in hoc, quod utrobique ratio diligendi est extrinseca, et ut sit amabilis, non propter bonitatem intrinsecam, sed propter habitudinem ; tamen hæc habitudo in exemplo posito pertinet ad causam finalem, extrinsecus applicatam per quamdam habitudinem : sunt enim isto modo proximi amabiles propter Dei bonitatem, quatenus sunt capaces istius bonitatis. Dices : ergo hoc modo non diligitur proximus ut amicus; nam si ita diligerem servum amici propter amicum, non amarem illum ut amicum. Sed negatur consequentia ; nam licet non diligatur proximus ut principalis amicus, diligitur tamen ut secundarius, et capax eorumdem bonorum.

3. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : proximus, qui intrinsece justus est justitia creata et supernaturali sibi inhærente, est etiam objectum amabile supernaturali dilectione, cujus objecti proxima ratio non est bonitas Dei increata, sed creata, quæ inhæret proximo. Probatur : nam hoc objectum ratione hujus bonitatis est amabile ; rursus illa proxima ratio amandi est supernaturalis; ergo amor ille proportionatus est etiam supernaturalis. Secundo, proximus, secundum naturæ ordinem, est amabilis non solum immediate propter Deum, sed etiam immediate propter virtutes morales intrinsecas, aut propter aliam perfectionem naturalem illi inhærentem ; ergo simili modo est amabilis in ordine gratiæ.

4. *Tertia conclusio.*—Dico tertio : proximus etiam ratione bonitatis naturalis ei intrinsecæ, modo reguletur per supernaturalem regulam, est etiam objectum amabile amore supernaturali. Probatur ex dictis in fine præcedentis sectionis. Item argumentum proportionale sumptum ex virtutibus infusis hic etiam procedit, et ratio communis est, quia, licet res quæ diligitur naturalis sit, tamen diligitur sub motivo et honestate supernaturali, a quo motivo sumit actus suam naturam.

5. *Objectio prima.* — *Secunda.*— *Responsio probabilis.* — Dices : sequitur ergo proximam rationem amandi in charitate, non esse solam bonitatem Dei increatam ; consequens autem falsum est ; primo, quia de ratione virtutis Theologicæ est, ut adæquatum objectum formale ejus sit increatum. Unde in aliis duabus virtutibus, quæ minus perfectæ sunt, ita reperitur. Secundo, quia unius virtutis una debet esse ratio formalis adæquata ; sed bonitas creata et increata, cum plusquam genere differant, non possunt in unam simplicem rationem objecti formalem convenire. Hæc vero non tam improbant conclusiones positas, quam ex eis inferunt, amorem, de quo prima et secunda conclusio loquitur, non pertinere ad unam et eamdem virtutem, et primum amorem esse charitatis, non alium ; quod non improbabiliter posset defendi et explicari variis exemplis. Primo, in amore naturali Dei et proximi, certum videtur, si ametur Deus propter se, et proximus etiam propter suam virtutem, illos amores pertinere ad diversas virtutes, quamvis illamet eadem virtute, qua amatur Deus propter se, possit etiam amari proximus propter Deum. Deinde potest honorari creatura vel propter intrinsecam excellentiam creatam, ut Beata Virgo ; vel proxime et immediate propter excellentiam increatam, ad quam continet habitudinem ; qui tamen actus pertinent ad diversas virtutes latriæ et duliæ. Tertio, medium diligi potest vel propter intrinsecam bonitatem, verbi gratia, temperantiæ, vel propter extrinsecam bonitatem finis, verbi gratia, pœnitentiæ, et actus illi pertinent ad diversas virtutes. Quarto, assensus conclusionis et principii pertinent ad diversos habitus, solum quia in conclusione est veritas intrinseca distincta a veritate principii, ut ad hoc propositum Cajetanus notavit, secunda secundæ, quæst. 47, art. 6, et 54, art. 4.

6. *Tandem explicatur.* — *Observatio circa prædictam responsionem probabilem.* — Deni-

que potest hoc explicari : nam præter omnem virtutem qua homo diligit Deum, et cætera proxime et immediate propter Deum, assignantur virtutes morales, quibus recte ordinatur circa singula honesta bona, et inter eas datur una quæ est moralis et humana amicitia ; sic in ordine supernaturali alia est virtus, qua ad Deum amandum dirigimur, et ad alia propter ipsum immediate, et illa est charitas, cujus adæquatum objectum formale erit bonitas increata; alia vero erit virtus, quæ sit amicitia humana moralis et infusa, qua diligatur proximus supernaturaliter propter suam bonitatem intrinsecam; omni enim morali virtuti acquisitæ debet respondere alia virtus moralis infusa [1]. Confirmatur, nam velle proximo bonum immediate propter ejus bonitatem, ejusdem rationis videtur ac velle mihi bonum propter bonitatem meam ; sed hic actus non est charitatis Theologicæ, etsi alias sit bonus et supernaturalis ; ergo neque ille. Et hæc omnia procedunt comparando motiva diligendi posita in secunda et tertia conclusione, cum motivo posito in prima. Comparando tamen hæc duo ultima inter se, non procedunt omnia quæ diximus, quia utrumque motivum est creatum et intrinsecum proximo, et potius materialiter quam formaliter differunt; sicut patet a simili in Deo ipso; nam eadem charitas amat bonum naturale et supernaturale Dei, si utrumque eadem supernaturali regula proponatur. Idem patet in aliis moralibus virtutibus; eadem enim virtus religionis infusæ colit Deum cultu simpliciter et supernaturali, ut fidei et spei, et cultu quocumque, et actione naturali, supernaturaliter tamen regulata. Tandem ratio est, quia amare ipsum naturale bonum proximi, ideo est consentaneum regulæ supernaturali, quia naturalia sunt quasi fundamentum gratiæ, et ipsius esse supernaturalis; ergo in illo amore eadem invenitur formalis ratio dilectionis supernaturalis.

7. *Verior opinio, seu responsio, pro qua vide lib.* 3 *de Habitu relig., c.* 5, *a n.* 8. — Opinio hæc non est improbabilis, ut dixi; tamen verius est omnem modum dilectionis proximi ad unam virtutem charitatis pertinere; quia in sacra Scriptura et Patribus inauditus est alius amor infusus Dei et proximi, ut sumi potest ex 1 epistola Joannis; et Augustinus, 8 de Trinitate, cap. 8, et sermon. 13 de Tempore, expresse dicit, quando diligitur proximus quia spiritualiter regeneratus est, ex charitate diligi; idem tradit divus Thomas secunda secundæ, quæst. 23, articulo quinto, ad primum, et quæstion. 81, articulo 4, ad 3.

8. *Quarta conclusio.* — Dico ergo quarto : objectum formale adæquatum charitatis est bonitas Dei increata, omnem excedens naturam, vel per se, vel per participationem ejusdem ordinis, seu quæ honestatem illius ordinis induat. Hæc conclusio patet ex dictis; nam cum charitas his omnibus modis diligat proximum, et alias sit una, oportet ut hi modi diligendi conveniant in aliqua una ratione formali objecti, quoniam hæc in omni virtute debet esse una; non conveniunt autem nisi dicto modo. Secundo, quia omnes homines existentes in gratia, ut sic, sunt quodammodo Dei; ergo conveniunt aliquo modo in eadem ratione formali objecti, sub qua idem habitus inclinat. Confirmatur. Nam certum est omnes angelos et homines habere eamdem rationem formalem objecti diligibilis ; ergo et eamdem cum Deo, dicente Augustino, 8 de Trinit., c. 8: *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam etiam dilectionem diligat*, cui etiam concinit tractat. 9 in 1 epist. Joan., aliquanto ante finem. Tertio, quia quod est tale per participationem ejusdem ordinis, reducitur ad id quod est tale per essentiam : tota autem bonitas supernaturalis est quædam participatio divinæ bonitatis.

9. *Ad primam objectionem contrariam, in num.* 5. — *Declaratur a simili de spe, et de fide.* — *Accommodatius simile est lumen gloriæ.* — Ex quo solvitur prima ratio in contrarium, facta in num. 5, nam de ratione virtutis Theologicæ est ut ratio formalis ejus objecti sit increata, vel simpliciter, vel secundum quamdam reductionem, in quantum participatio ejusdem ordinis ad suam originem revocatur; quod aliter dici potest, quod ratio increata debet esse adæquata vel in recto, vel in obliquo, sicut de objecto materiali dicebamus : et patet a simili in spe, quia non solum desideramus beatitudinem objectivam, ut est bonum increatum, sed etiam alia bona, neque solum in Deo speramus, sed etiam in iis qui gratiam et virtutem Dei participant. In fide etiam quodammodo reperitur idem, quia credimus Deo, et iis qui spiritu Dei loquuntur : quodammodo vero non est idem; nam revera ratio formalis fidei est sola veritas Dei, alia sunt instrumenta; et rationem diffe-

[1] De hoc legi potest l. 6 de Grat., c. 9, et 14, a n. 16.

rentiæ colligo ex D. Thoma, quæst. 26, art. 1, ad 2, quia charitas tendit in res prout sunt in se, fides vero non, sed ut extrinseca auctoritate affirmantur, quæ auctoritas æque cadit in omnia revelata; bonitas autem, quam amat charitas, non æque invenitur in omnibus quæ ex charitate diligibilia sunt : esset autem simile in lumine gloriæ, quod est perfectissima virtus Theologica, cujus tamen adæquatum objectum non est veritas increata præcise, sed etiam multa creata supernaturalia , imprimis ipsummet lumen gloriæ, quod seipso præcise videri potest; deinde etiam ipsa visio beata; denique gratia, et alia entia supernaturalia in substantia, quia probabile est hæc illo lumine in se videri; idem ergo erit proportionaliter in charitate. Unde sumitur efficax ratio, nam charitas, quæ amat charitatem Dei, etiam bonitatem amat, quæ in ipsa est; ergo amat illam ubicumque est, atque adeo in omni proximo ; ergo amat fundamentum, et radicem ejus, et omnes fructus.

10. *Ad secundam objectionem in eod. n.* 5.—*Ad exempla ibid. subjuncta.*—Hinc patet solutio ad secundum: nam imprimis non oportet formalem rationem objecti esse unam numero vel specie in esse reali, sed sufficit si sit una per convenientiam analogam, præcipue in eodem gradu rei, et cum ordine ad eamdem beatitudinem. Vel secundo satis est rationem formalem, quæ una est et simplex, esse adæquatam in recto vel in obliquo. Ad primum exemplum, dicito non esse simile de ordine naturæ, et gratiæ, quia homo, secundum naturale esse et virtutes acquisitas, non constituitur in eodem ordine et gradu rerum cum Deo, neque est particeps ejusdem bonitatis, in qua communicatione fundatur una amicitia supernaturalis inter Deum, et creaturas elevatas ad illam beatitudinem; et propterea hæc una virtus conjungit inter se illas creaturas amicitia supernaturali, et cum Deo. Et fere eodem modo solvitur illud de assensu principii et conclusionis; pertinent enim ad diversos habitus; nam ex modo procedendi quasi genere differunt. Item illud de medio et fine facile solvitur ; tunc enim intercedit diversitas, quando bonitas propria medii non habet aliquam convenientiam formalem cum bonitate finis; nam si hoc modo conveniant, etiam possunt ad eamdem virtutem pertinere. Difficilius argumentum est illud de religione; sed jam solutum est in materia de Incarnat., quæst. 25, de Adoratione (disp. 52, sect. 3, in fine).

11. *Ad allata in num.* 6. — Ex quibus tandem habetur, humanæ amicitiæ, quæ virtus est acquisita, respondere quidem amicitiam infusam, sed eam non esse a charitate distinctam; neque est simile de virtutibus aliis moralibus, quia aliæ, quamvis supernaturaliter regulentur, retinent honestatem formalem distinctam ab honestate charitatis; objectum autem amicitiæ humanæ, elevatum ad regulam supernaturalem, habet ordinem ad eamdem communicationem supernaturalem, et participationem ejusdem bonitatis, et ideo convenit in honestate et ratione virtutis cum charitate.

SECTIO IV.

Utrum sit aliquis ordo inter res quæ charitati objiciuntur.

1. *Notatio pro resolutione.—Tripliciter res potest esse amabilior: objective, appretiative, vel intensive.*—Ordo hic dupliciter spectari potest, vel ut cadit in præceptum, vel ut ad ipsam naturam charitatis explicandam pertinet; de priori dicemus disputat. 9, agentes de præcepto charitatis; modo solum de secundo, quod etiam necessarium est ad fundandam postea obligationem. Hic autem ordo in eo consistit, ex parte objecti, ut una res diligibilior sit altera ex parte charitatis. Hoc autem tripliciter accidere potest : primo, *objective*, ut quando alicui majora bona diligenda sunt. Secundo, *appretiative*, ut quando aliquid ita diligitur, ut plus aliis æstimetur; ita ut, si oporteret, potius alia quis relinqueret, quam illud quod magis diligit. Tertio, *intensive*, quando majori conatu voluntas fertur, ita ut entitas amoris habeat plures gradus intensionis. Primus modus facile distinguitur a secundo et tertio; nam peccator objective magis amat Deum quam se; appretiative autem et intensive, magis se quam Deum.

2. *Pet. Soto notationem prædictam ex parte rejicit. — Primo, auctoritate negativa. — Secundo, ratione.* — De secundo et tertio modo est aliqua dissensio. Nam Petrus Soto, lectione decima quinta, de Institutione Sacerdot., acriter impugnat illam distinctionem, quam vocat novam, quia neque Scriptura, neque Patres, neque Theologi ea usi sunt; et præcipue D. Thomas, in tota hac quæstione, tantum distinguit illos duos modos diligendi, *objective* et *intensive*. Ratio est, nam tunc magis appretiative aliquid diligitur, quando voluntas illi magis adhæret; potentia vero non magis ad-

hæret, nisi quia magis conatur, et intensiorem actum circa illud habet.

3. *Sustinetur tamen tota notatio.* — Cæterum, certum est hos duos modos esse distinctos, non solum comparando amores varios, sed etiam intra ipsum amorem charitatis, ut constabit in fine sectionis. Nunc solum est advertendum duo objecta posse esse amabilia, propter causas omnino ejusdem rationis, atque adeo actibus omnino similibus, et in talibus, non possunt separari major appretiatio, et major intensio, ut ratio facta probat. Interdum vero rationes amandi objecta sunt diversæ, et amores distinguuntur etiam, vel omnino specie, vel certe aliquo gradu dignitatis, et in his facile intelligi potest major appretiatio cum minori intensione ; quia fieri potest ut voluntas, per actum natura sua digniorem, quamvis alias minus intensum, firmius conjungatur objecto, quam per actum minus dignum intensiorem, ut plane constat in actibus intellectus; magis enim adhæret intellectus per judicium scientiæ, etiam remissum, quam per judicium opinionis, etiam intensissimum ; sicut enim in intellectu, præter intensionem, dantur aliæ conditiones quæ referuntur ad hanc firmitatem, scilicet, certitudo et claritas, ita in voluntate suo modo circa amorem finis vel medii.

4. *Ad rationem Soti in num.* 2. — *Ad auctoritatem ibid.* — Atque ita facile solvitur ratio opposita. Neque refert has voces non reperiri in antiquioribus; satis enim est reperiri rem, quod neque ipse Soto negare potest ; fatetur enim, licet sacra Scriptura dicat Deum diligendum esse ex toto corde, non tamen teneri ad diligendum tota intensione, cum tamen teneamur diligere tota et summa appretiatione. Divus Thomas autem obscure loquitur, et nomine intensionis large utitur, prout significat quamcumque conditionem amoris, ratione cujus voluntas magis adhæret objecto; quæ tamen conditio interdum esse potest gradualis intensio, de qua loquitur divus Thomas, articulo septimo, undecimo et duodecimo, interdum vero potest aliunde provenire, ut loquitur articulo decimo tertio. Itaque consideranda erit materia de qua loquitur, et ita erit explicandus.

5. *Amor appretiativus quomodo dignoscatur.* — Et ex his intelligitur quomodo cognosci possit, quando voluntas magis amat aliquid appretiative : quia enim nos non cognoscimus conditiones ipsorum actuum, difficile id discernimus ; tamen, quando mens facit expressam comparationem, res est facilis, ut ad Romanos 8 : *Quis nos separabit?* Quando vero non fit ita expresse, illud magis appretiative amatur, propter quod aliud omittitur, quod solum habet locum quando objecta repugnant; si vero possit esse simul utriusque amor, non satis cognoscitur, nisi ex aliquo effectu, etsi ex qualitate objectorum et amoris sumi possit aliqua conjectura.

6. *Prima conclusio.*—*Ejus ratio.*— His positis, dico primo : inter objecta charitatis necesse est esse aliquem ordinem. Est divi Thomæ, secunda secundæ, quæstione vigesimasexta, articulo primo, et omnium Theologorum apud ipsum, vel apud Magistrum, in quarto, distinctione 27 et 29. Ratio est, quia multa objiciuntur charitati, quæ non sunt æqualia inter se ; ergo necesse est ut habeant inter se ordinem ; in hoc autem ordine Deus, etiam homo, ut disput. 9, in fine, tangetur, obtinet primum locum, qui et maxime diligibilis est, et ad quem charitas maxime inclinat ; tum quia inclinatio ad ultimum finem est maxima; tum quia, quod est summe bonum, maxime est per se diligibile.

7. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : non solum inter objectum primarium et secundarium charitatis, sed etiam inter objecta secundaria est ordo constituendus ; et patet primo exemplo, nam charitas magis fertur in amorem beatissimæ Virginis Mariæ, quam inferioris Sancti. Ratio est, quia hæc objecta secundaria non æque participant rationem diligibilis ex charitate, neque æque sunt conjuncta cum primario objecto.

8. *Tertia conclusio probatur tripliciter.* — Dico tertio : charitas post Deum maxime inclinatur ad ipsum diligentem. Ratio est, quia res omnes post inclinationem ad Deum naturale bonum, maxime inclinantur ad proprium ; ergo charitas post Deum maxime inclinatur ad dilectionem sui ; ergo ad dilectionem ejus in quo est, quia non potest ipsa aliter se diligere, cum totum esse charitatis sit in ordine ad subjectum. Rursus effectus formalis charitatis est inclinare hominem, in quo est, ad Dei dilectionem, et conjungere hominem Deo ; ergo in primaria inclinatione charitatis includitur quodammodo ordo ad ipsum diligentem. Et suadetur a posteriori ; nam charitas potius fugit peccatum proprium, quam quæcumque aliena.

9. *Quarta conclusio.* — Dico quarto : inter cæteros proximos ad illum magis inclinat charitas, qui secundum rectam rationem magis

est amabilis. Hoc facile constat ex dictis[1]; tum quia inclinatio charitatis est recta et honesta; tum quia qui secundum rectam rationem est diligibilior, est simpliciter etiam diligibilior; charitas autem, cum se accommodet objectis, eo modo ea diligit quo diligibilia sunt; quæ autem sint magis aut minus diligibilia, explicabitur disputatione nona, cum agemus de præceptis charitatis. Sed superest explicemus in quo consistat hic ordo : etsi enim dictum sit ex parte objectorum consistere in eo quod unum sit diligibilius altero, ex parte vero habitus in hoc quod magis ad unum quam ad aliud inclinet, tamen nondum est expositum quid significet istud magis; nam Petrus Soto consequenter diceret consistere in majori intensione, cum tamen re vera ita esse non possit.

10. *Quinta conclusio. — Probatur quoad habitum, pro qua probatione vide in Metaphys., disp.* 44, *sect.* 11, *a num.* 36. — *Deinde quoad actum.* — Dico igitur quinto : per se loquendo, hic ordo charitatis non attenditur ex intensione, neque necesse est charitatem magis intensive inclinari in unum objectum, etiam in Deum, quam in alia, nisi fortasse quando ipsa intensio ad appretiationem revocari potest. Probatur, nam si loquamur de habituali charitate, non est necesse illam in ordine ad diversa objecta esse inæqualiter intensam, quia tota sua intensione, et per omnes gradus potest inclinari ad Deum, verbi gratia, et proximum; quinimo impossibilis est hæc inæqualitas; nam, licet in aliis virtutibus acquisitis id non repugnet respectu diversorum objectorum partialium, tamen in charitate, saltem respectu Dei, et proximi, ut immediate propter Deum diligitur, non habet locum illa inæqualitas; quia, sicut necesse est, charitatem simul infusam ad diligendum Deum inclinare etiam ad proximum, ita necesse est charitatem auctam respectu unius, augeri etiam respectu alterius; alias si in hoc posset esse inæqualitas graduum, posset etiam intelligi aliquis gradus charitatis, qui inclinaret ad Deum, et non ad proximum, vel e contra, quod tamen plane falsum est; ergo inclinatio intensiva charitatis ad Deum et proximum æqualis est. Ex quo efficitur etiam in actu posse charitatem æque intense diligere proximum ac Deum. Patet, quia charitas potest habere actum sibi adæquatum circa quodcumque objectum suum; sed habet æqualem intensionem habitualem in ordine ad Deum et proximum; ergo potest æquales actus elicere; et, ut ego puto, ita faciunt beati, quia perfectionis est operari, quantum possunt; imo et Deus eadem quasi perfectione intensiva se et nos diligit, licet se simpliciter, nos autem secundario.

11. *Probatur amplius conclusio de non necessario ordine.* — Addo ulterius, quamvis charitas intensiori actu possit sæpe diligere Deum quam proximum (sicut potest actu Deum diligere, et non proximum, quia non pendet unus actus ab alio, nec intensio ab intensione), tamen interdum posse diligere intensius proximum, quam Deum, loquendo de actuali dilectione, quæ terminatur ad Deum, tanquam ad objectum quod diligit. Et ratio est eadem, quia actualis dilectio proximi potest esse sine actuali dilectione Dei; et similiter intensior dilectio proximi absque dilectione Dei tam intensa, siquidem homo libere exercet hos actus majori vel minori conatu, et inter objecta non est intrinseca connexio. Unde ulterius fit ut justus aliquando ex charitate ferventiori et intensiori actu diligat proximum, quam unquam Deum dilexerit; nam potest operari circa proximum secundum totam latitudinem habitus, etsi circa Deum non ita perfecte fuerit operatus; sicut potest quis intensiorem actum habere circa medium quam circa finem, præcipue si ex majori consideratione, vel aliunde juvetur ad magis conandum in appetitionem medii.

12. *Objectio prima. — Solutio prior. — Posterior. — Objectio secunda. — Solutio.* — Dices : charitas diligit proximum propter Deum; quomodo ergo potest majori intensione in eum ferri quam in Deum? sic enim amor hic inordinatus erit. Respondeo primum non esse inordinatum privative, quia non tenemur ad tantam intensionem adhibendam in amore Dei; negative autem non esse ita perfectum, quia Deus intensius diligi potest. Secundo respondeo recte fieri posse, quia, licet Deus sit ratio diligendi, inde fit excellentiori aliquo modo amari, non intensiori; quia intensior actus circa aliquod objectum secundarium non semper oritur ex majori intensione circa primarium, sed potest ex aliis causis proficisci, ut ex majori familiaritate, consuetudine, etc. Verum est tamen hoc amore proximi implicite et quasi in actu exercito amari Deum, quod alias dici solet amari *ut objectum quo.* Sed contra secundo, nam sequitur habitum charitatis posse magis intendi circa pro-

[1] Vide lib. 3 de Angelis, c. 6, a num. 7.

ximum, quam circa Deum, vel e contra, quia intenditur proportionaliter ad actus suos. Sed neganda est consequentia, nam per amorem Dei augetur habitus charitatis etiam circa proximum, et per amorem proximi circa Deum; nec isti actus propterea sunt æque boni aut meritorii; quia, licet uterque augeat habitum in ordine ad Deum et proximum, non tamen æque auget; nam amor Dei auget secundum totam latitudinem actus, non ita vero amor proximi: quia non est ita perfectus, juxta dicta in materia de merito. Vide lib. 12 de Grat., cap. 20, num. 6 et 7.

13. *Ultima conclusio.* — Dico ultimo: ordo charitatis consistit in majori appretiatione et æstimatione objectorum. Breviter ita expono. Nam charitas natura sua, ablata omni intensione, habet majorem connexionem cum uno objecto quam cum alio, propter majorem excellentiam ejus; unde fit etiam ut circa illa exerceat actus etiam diversæ perfectionis et naturæ; quod exemplo voluntatis explicatur, in qua nulla est intensio, sed est entitas indivisibilis, quæ tota inclinat ad suum objectum, et tamen magis inclinat ad Deum quam ad alia, et ad finem quam ad media; quia hæc propensio non est intelligenda omnino uniformis, sed quasi multiplex, pro varietate objectorum. Similiter charitas ad unum objectum inclinat ex necessitate diligendum, ad aliud libere, ut patet in charitate Beatorum respectu Dei clare visi, et respectu aliarum rerum, quamvis ad utrosque actus tota sua intensione inclinet; quia ille diversus modus non oritur ex intensione, sed ex diversa perfectione objectorum. Denique minima fides magis appretiative inclinat ad suam veritatem, quam scientia intensissima ad suam, quia illa excellentia fidei fundatur in excellentia sui objecti; sic et charitas.

SECTIO V.

Utrum hic ordo positus sit consentaneus inclinationi naturali voluntatis.

1. *Resolutio quæstionis quoad objecta secundaria.* — *Verus quæstionis sensus.* — Hæc quæstio difficilis non est, si loquamur de ordine inter objecta secundaria inter se; clara est enim pars affirmans: nam voluntas magis inclinat naturaliter ad se, quam ad alia creata, et inter alia ad ea quæ sunt magis rationi consentanea; neque etiam difficilis est, si comparetur Deus objectum primarium cum aliis, præter diligentem. Quæstio igitur est inter Deum et me diligendum: hic autem non est sermo an naturalis inclinatio attingat illud objectum, ad quod charitas inclinat, atque adeo, an feratur in Deum, ut est objectum beatitudinis supernaturalis; sed tota quæstio est an, sicut charitas inclinat ad diligendum Deum finem supernaturalem, plus quam me, ita voluntas inclinet ad diligendum Deum finem naturæ, plus quam me.

2. *Prima sententia.* — *Primum argumentum.* — Prima sententia negat, et consequenter affirmat inclinationem charitatis non solum esse supra naturam, sed quodammodo contra. Ratio est, quia quicquid natura amat, amat ut sibi unitum, ut sumitur ex Aristotele, Ethic., c. 2: *Amabile bonum, unicuique proprium,* et lib. 8, c. 4, initio: *Amicabilia ad alterum sumuntur ex amicabilibus ad se;* ergo quo magis est unum, magis amat; homo autem magis unitus est sibi; ergo, etc. Secundo, facilius se homo amat quam Deum, unde non indiget neque consuetudine, neque habitu. Tertio, magis adhæret homo amori sui, quam Dei; nam si esset necesse Deum aut me desinere esse, potius diligerem meum esse quam Dei, quia si sim, habeo aliquod bonum, etiamsi per impossibile Deus non sit; si autem ego non sum, licet Deus sit, nullum bonum habeo, quia fundamentum totius boni est ipsum esse.

3. *Prima conclusio, pro qua vide in simili, lib. 1 de Angelis, c. 5, n. 3.* — Dico tamen inclinationem charitatis esse supra naturam nostræ voluntatis, nullo tamen modo illi repugnare, atque adeo voluntatem nostram magis inclinare ad dilectionem Dei, quam sui ipsius. Ita D. Thomas, 2. 2, quæst. 26, art. 3, et ejus schola. Ratio est primo, quia præceptum de diligendo Deo super omnia est naturale, ut disp. 5, sect. 1, ostendam; ergo est conforme inclinationi naturali, saltem supremæ, ex D. Thoma, 1. 2, quæst. 94, ubi ostendit legem naturæ esse consentaneam inclinationi naturali; nam voluntas naturaliter inclinat ad id, quod naturalis ratio dictat; hæc vero dictat Deum esse super omnia diligendum. Tandem voluntas inclinat ad Deum ut ad finem ultimum, et non aliquid creatum; ergo magis ad Deum, quam ad cætera. Antecedens constat, quia solum Deus est verus ultimus finis voluntatis, ut alias ostensum est [1]; naturalis autem inclinatio est ad verum ulti-

[1] In tractatu de Fine hominis, disp. 3.

mum finem. Consequentia probatur, quia maxima inclinatio naturalis est ad ultimum finem ; primo, quia ille est per se maxime diligibilis; inclinatio autem naturalis, cum sit ordinatissima, est consentanea objecto. Secundo, quia ultimus finis est quasi ratio diligendi cætera ; sicut enim a primo principio omnia procedunt, ita propter ultimum finem omnia appetuntur, etiam ipsum esse.

4. *Ad primum argumentum primæ sententiæ, in n. 2.—Ad secundum.—Ad tertium.* — Ad primum argumentum in contrarium respondetur, si particula illa, *ut,* in antecedenti dicat rationem diligendi, falsum est antecedens ; alias tolleretur ratio veræ amicitiæ, si homo omnia ad se referret, quod etiam in amicitia naturali et honesta falsum est : neque credendum est Aristotelem id sibi voluisse [1], sed solum id quod supra, sectione prima, dicebamus, in naturali amicitia, regulam et mensuram erga amicum esse illum amorem quem quisque habet erga seipsum ; vel etiam voluit id quod jam dicam. Si vero particula *ut* tantum importet conditionem sine qua non, verum est antecedens ; nullus enim diligit alium, qui non aliquo modo ad se pertineat ; sed negatur consequentia ; teneret autem, si cætera essent paria : Deus autem multo est amabilior. Ad secundum respondetur, naturalem amorem esse faciliorem et jucundiorem ; et ita est in anima separata, et fuisset in statu originalis justitiæ ; jam vero, propter impedimentum et interiores inclinationes aliquo modo contrarias, et imperfectam cognitionem, aliquo modo difficilis redditur usus hujus naturalis inclinationis. Ad tertium, majus bonum meum esse Deum, quam ego sim mihi ; nam, licet sit Deus alius a me, tamen est naturale bonum, a quo et ego, et cætera pendent. Unde simpliciter magis appetibile mihi est quod Deus sit, quam quod ego sim, quia hoc est simpliciter melius, magisque rationi consonum ; posita autem illa hypothesi impossibili : *Quod si possem ego esse, non existente Deo, præferre possem meum esse divino.* Respondetur, posito impossibili, quodlibet sequi ; nam illo dato, Deus non esset Deus, nec naturale bonum ; unde nihil inde sequitur absolute et simpliciter, quia absolute Deus est bonum naturale. Neque vero inde fit Deum nunc amari præcise propter ea bona quæ hominibus communicat, sed propter bonitatem, quæ talis est, ut sola sit causa et principium totius bonitatis.

[1] Vide de his axiomat., lib. 1 de Grat., c. 30, n. 16.

DISPUTATIO II.

DE ACTU CHARITATIS.

De natura et varietate actuum charitatis in hac disputatione agendum est ; nam quamvis hæc virtus, seu habitus sit unus specie, imo unus numero in quolibet homine, ad multos tamen actus specie diversos inclinat, quæ doctrina maxime in virtute per se infusa probari debet, qualis est charitas. Quæ sicut potentiæ assimilatur, in eo quod det simpliciter posse operari, ita et in hoc quod, una cum sit, multos etiam specie actus eliciat.

SECTIO I.

Utrum amor Dei et proximi sit actus charitatis.

1. *Prima conclusio.* — Dico primo, amare Deum propter seipsum esse proprium actum a charitate elicitum. Intelligendum est semper hujusmodi actum elici debere ex motivo charitatis ; quare conclusio hæc nota est ex dictis. Additur illa particula *propter se,* ut excludatur is amor, quo amatur Deus ut bonum nostrum ; nam licet sit honestus, non est tamen a charitate elicitus, ut ex materia de spe constat [1] : indicat autem illa particula præcipue causam formalem, propter quam Deus ex charitate amatur, quæ est bonum Dei, sistendo in illo ; unde etiam importat finalem causam negative magis quam positive ; amatur enim Deus ex charitate, tanquam finis ultimus cui bonum volumus, ad nullum alium finem et commodum hoc referendo. Addit etiam D. Thomas [2] et reliqui etiam Theologi posse particulam illam per causam efficientem explicari etiam negative, quia Deus amatur propter bonitatem quam a se habet, id est, non ab alio.

2. *An amor Dei, ut sit charitatis, debeat esse super omnia.— Vide lib. 1 de Grat., c. 30, et lib. 2, c. 15. — Esse amabile confertur primario a gratia, secundario a charitate, de quo auctor, lib. 6 de Grat., c. 13.* — Quæres an hic amor, ut sit charitatis, oporteat esse super

[1] Disp. 1, sect. 3. Vide etiam lib. 2 de Grat., c. 13, n. 24.

[2] D. Thomas 2. 2, q. 27, art. 3.

omnia. Respondetur, si sit talis, esse optimum actum charitatis, tamen simpliciter hoc non esse necessarium in omni amore Dei ex charitate; nam sunt alii actus imperfecti per quamdam complacentiam, et benevolentiam, qui possunt fieri ex motivo charitatis, et ita erunt charitatis, sicut est amor et benevolentia proximi. Sed objicies in conclusionem : amari a Deo est excellentius quam amare Deum; sed actus charitatis est excellentissimus; ergo ille est amari, et non amare. Respondetur amari a Deo dupliciter sumi posse: primo, quasi in actu secundo, et sic non est actus hominis, sed denominatio ab amore, qui in Deo est, unde non est actus nostræ charitatis. Secundo, potest sumi objective quasi aptitudine, quod est idem ac esse amabile, et hoc suo modo præstat charitas non tam effective quam formaliter, neque per se primo, sed secundario; nam primario id confert gratia, secundario tamen charitas; nam quia ipsum amare Deum bonum est, fit ut is qui amat actu, vel habitu, amabilis etiam sit; quod commune est suo modo omni virtuti. Unde ad argumentum respondetur, charitatem dare homini id quod est optimum in genere virtutis operativæ, non simpliciter, et omni ratione; amari autem a Deo est optimum homini, tamen non in ratione operationis humanæ.

3. *Secunda conclusio, et ejus ratio.* — Dico secundo : etiam desiderium boni divini est amor a charitate elicitus. Ratio est, quia ejusdem virtutis est amare aliquem, et desiderare illi bonum. Secundo, desiderare gloriam Dei propter ipsum, est actus honestus; ergo virtutis; et non alterius, nisi charitatis: cum autem in Deo sint duplicia bona, alia propria et intrinseca, alia extrinseca, quæ potius sunt bona creaturarum in quibus insunt, tamen habentia aliquem respectum ad Deum, propter quem sunt appetibilia ipsi Deo, ut gloria, laus, etc., in his posterioribus versatur hic actus, supponit enim carentiam boni quod desideratur.

4. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : gaudium de bonis Dei propter ipsum est actus a charitate elicitus. Ratio est, nam ejusdem virtutis est gaudere de bonis habitis, et illa desiderare, si non habeantur. Rursus hic actus est honestus, et intime oritur ex amore, imo per se ad amicitiam spectat. Unde si interdum D. Thomas gaudium ponit effectum charitatis, id non est quod non sit actus elicitus, sed quia est veluti passio ex amore resultans; atque hinc constat benevolentiam esse actum charitatis, cum non distinguatur a desiderio et gaudio, sed ad aliquem ex his revocetur, vel certe in omnibus includatur; nihil enim aliud est benevolentia, quam *voluntas boni alterius propter ipsum*, ut recte definit Clemens Alexandrinus secundo Stromat., circa principium; per omnes autem illos, et non per alios volumus bonum alteri. Verum est interdum benevolentiam distingui a philosophis ab amore, ita ut amor significet stabilem amicitiam, et firmam, consuetudine et ratione radicatam; benevolentia vero sit repentinus quidam affectus, qui interdum oritur, quamprimum res placet.

5. *Quarta conclusio.* — Dico quarto : præter hos actus, potest charitas elicere odium, fugam et tristitiam, circa malum divino bono contrarium; unde hos actus præcipue exercet charitas circa peccatum, quod divino bono et ejus amicitiæ est contrarium. Hæc patet tum specialiter de contritione, quam diximus alibi [1], actum esse a charitate elicitum, ac formaliter et directe versari circa peccatum; tum ex generali doctrina de virtutum habitibus, qui et ad prosecutionem suorum objectorum et ad fugam oppositorum inclinant.

6. *Quinta assertio. — Dubium ex D. Thoma resolvitur.* — Dico quinto : hos eosdem actus exercet charitas circa proximum et circa seipsum, servata proportione; præter hos autem actus nullum alium actum interiorem habet. Prior pars constat ex dictis de objecto materiali et formali charitatis; posterior vero patet ex dictis 1. 2, de voluntatis actibus. Solum dubium est de actu pacis, quem divus Thomas 2. 2, quæst. 29, tribuit charitati, dicitque esse ejus effectum. Respondetur pacem posse spectari vel in habitu, et quasi permanenter, atque ita nihil aliud est quam unio voluntatum, quam efficit charitas informando, non per modum actus secundi; respectu quidem Dei, inclinando voluntatem hominis ad conjunctionem cum divina bonitate et voluntate; respectu vero aliorum hominum, inclinando ad concordiam, et consensionem in rebus honestis, et in ipso homine constituendo bonum ordinem inter appetitus, subjiciendo inferiorem superiori. At hæc omnia non per se solam efficit charitas, sed per alias simul virtutes quæ illam comitantur. In actu vero si consideretur pax, nihil aliud est quam actus voluntatis, quo quis appetit hunc bonum ordi-

[1] Tom 4 de Pœnit., disp. 3 et 4.

nem cum Deo, vel cum proximis, vel in seipso, qui actus potest esse elicitus a charitate, si ex formali motivo charitatis fiat; et quia hoc motivum maxime accommodatur tali actui, ideo talis actus maxime tribuitur charitati : nihil autem vetat hujusmodi actum elici interdum ab alia virtute ex proprio cujusvis motivo; et præcipue respectu proximorum sæpe oritur ex justitia.

7. *Sexta conclusio. — Dubium ex D. Thoma resolvitur.* — Dico sexto : præter dictos actus interiores, habet charitas exteriorem actum, qui beneficentia dicitur; quia ejusdem virtutis est amare et benefacere; nam amor de se est efficax, præcipue si necessitas amici urgeat. Sed addit D. Thomas 2. 2, quæst. 31, artic. 1, ad 3, hunc actum habere locum erga proximum, non erga Deum; quia licet exterius multa possumus facere in honorem Dei, tamen quia omnia hæc sunt debita, non sunt beneficia, sed obsequia : unde videtur sibi velle D. Thomas charitatem nullum posse habere actum exteriorem proxime et per seipsam imperatum vel quasi elicitum circa Deum, sed per religionem. At hoc neque verum est, neque intenditur a D. Thoma, quia charitas per se potest immediate movere membra ad exteriores actiones propter amorem Dei, non considerata ratione debiti, nec religiosi cultus; sicut etiam fere nullum est bonum quod charitas possit conferre proximo, quod non possit etiam fieri alia virtute, scilicet, misericordia, gratitudine, liberalitate, vel simili; hoc tamen non obstante, potest charitas per seipsam id præstare, nulla alia virtute utendo; solum ergo voluit D. Thomas corrigere modum loquendi, et docere hujusmodi actionem, quovis modo exerceatur erga Deum, non posse dici beneficium, quia re ipsa est debita Deo infinitis aliis titulis, et est magis Dei quam nostra; quare semper retinet nomen et rationem obsequii.

SECTIO II.

An amor Dei et proximi sint ejusdem speciei, et possint esse unus actus numero.

Constat actus charitatis, quos numeravimus, erga Deum et proximum differre specie, ut in 1. 2 in genere explicatum est; solum superest, ut comparemus amorem Dei cum amore proximi, et idem est de aliis actibus, gaudio, desiderio, odio, etc. (Consulatur omnino auctor, lib. 3 de Habitu religionis, c. 5, a n. 8.)

1. *Prima sententia. — Rejicitur, pro quo vide tractat. de Bonitat. et malit., disp. 4, sect. 2.* — Prima sententia affirmat hos actus materialiter quidem in entitatibus suis specie differre, propter distinctionem objectorum; tamen in specie bonitatis et honestatis convenire propter convenientiam in motivo, et participationem ejusdem objecti formalis; sed hæc sententia non est vera, ut patet ex principiis positis in 1. 2, quia species bonitatis est essentialis actui, qui ex objecto suo est honestus, ut sunt hi de quibus loquimur; si igitur conveniunt in specie virtutis, etiam convenient in essentiali specie et entitate.

2. *Secunda sententia. — Primum fundamentum. — Confirmatur primo. — Secundo ex D. Thoma.* — Secunda sententia facit hos actus omnino diversos specie. Generale fundamentum est, quia idem habitus in specie potest elicere actus specie distinctos, prout objectum formale ejus diverso modo objecto materiali applicatur; nam sicut potentia se habet ad plures actus, ita etiam unus habitus; ut enim potentia est generale principium actuum, ita etiam habitus; unde fit ut habitus respiciat suum objectum sub ampliori ratione, actus vero sub ratione magis contracta; quocirca eadem ratio formalis quæ, comparata ad habitum, una est, comparata ad actus recipere potest diversitatem, prout diversimode informat diversas materias; quod maxime in proposito habet locum. Primo, quia amor Dei est semper immediate propter bonitatem increatam intrinsecam ipsi Deo; amor vero proximi interdum est immediate propter participationem creatam illius bonitatis increatæ : interdum vero est propter ipsam bonitatem increatam, sed tamen extrinsece applicatam; hæc autem magna diversitas est respectu actus. Confirmatur ex diversis proprietatibus horum amorum, nam alter est amor ultimi finis, alter non. Unus est super omnia, et modus ejus est super omnia diligere; alter non est super omnia, et requirit certum modum et mensuram. Tandem D. Thomas, quæst. 25, artic. 12, ad 2, fatetur in objectis partialibus charitatis posse reperiri diversam rationem diligibilis.

3. *Tertia sententia D. Thomæ dupliciter probatur.* — Tertia sententia constituit hos actus omnino ejusdem speciei. Ita D. Thomas 2. 2, quæst. 25, art. 1. Ratio est, quia sunt ab eodem habitu sub eadem ratione formali, et

constat a simili de actibus fidei et religionis. Secundo, nam amor Dei, et proximi coalescere possunt in unum numero actum; beatus enim eodem actu diligit Deum et proximum; et a simili patet in electione et intentione. Quid mihi in hac controversia probabilius videatur, jam explicabo.

4. *Prima conclusio.* — Dico primo : actus dilectionis, quo diligitur proximus immediate propter bonitatem creatam in eo inhærentem, est specie distinctus ab actu amoris Dei, ut recte probant quæ adduximus in secunda sententia; et patet rursus, quia cultus Dei propter suam excellentiam increatam, et cultus creaturæ propter excellentiam creatam specie differunt.

5. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : amor quo amatur proximus propter bonitatem increatam non est ejusdem rationis cum actu amoris Dei, sed aliquo modo ab eo differt essentialiter; hoc etiam constat ex dictis in eadem secunda sententia, neque quæ in contrarium fiunt in tertia sententia urgent, et jam sunt soluta. Solum circa fidem, advertendum est non esse eamdem rationem, nam motivum credendi in fide non solum est omnino idem, sed etiam æqualiter, et eadem ratione omnibus credibilibus applicatur, scilicet, propter externum testimonium Dei revelantis.

6. *Tertia conclusio per quam tertia sententia conciliatur. — Primum corollarium. — Secundum.* — Dico tertio : hi duo amores non differunt tanquam species totales omnino diversæ, sed quasi partiales et incompletæ, atque adeo tanquam partes heterogeneæ, quæ possunt eamdem qualitatem componere : hoc bene probat secunda confirmatio, et exemplum intentionis et electionis in tertia sententia, de qua re in 1. 2 videndum est, nam eodem modo loquendum est utrobique. Tandem explicatur ex ratione formali objectiva horum actuum, quæ in se est una et simplicissima; et quamvis diverso modo ad diversas materias applicetur, tamen voluntas potest unico motu in totam illam materiam ferri, ut proportionaliter subest illi rationi formali; præcipue cum tota ametur per modum unius; amatur enim unum propter aliud. Et simile quid est in religione; eodem enim adorationis actu potest quis ferri in imaginem, et in rem cujus est imago. Ex quo colligitur differentia inter amores proximi, qui sunt immediate propter bonitatem creatam, vel increatam; nam ille ita differt ab amore Dei, ut non possit in eumdem actum coalescere ob maximam diversitatem in proxima ratione diligendi; hic vero potest propter rationem supra factam. Ex quo etiam fit ut hi actus amoris proximi inter se specie differant; et a signo patet, nam multo aliter distinguitur unus ab amore Dei, quam alius; ergo inter se etiam distinguuntur. Patet vero a priori ex diversitate rationum in objectis formalibus proximis. Denique uno amore amatur proximus quasi per se, ut amicus; alio vero amore simpliciter propter alium, et ut est res amici; et patet a simili de amore medii propter bonitatem suam intrinsecam, vel extrinsecam finis. Atque eisdem rationibus concluditur actus illos quibus amatur proximus, vel propter supernaturalem bonitatem immediate, vel propter naturalem tantum supernaturaliter regulatam differre similiter. D. Thomas autem non loquitur de specie in rigore pro specie ultima, sed solum comparatione ad habitum; sed quomodo exponendus sit, sumendum est ex materia de habitibus. (Vide d. 14 Met., sect. 11.)

SECTIO III.

Quales sint actus charitatis, et quis inter eos sit melior?

1. *Prima conclusio.*—Dico primo : omnis actus charitatis est bonus et honestus, tum quia est amor Dei, vel propter Deum, vel ita in hoc amore radicatus, ut ejus bonitatem participet; tum quia charitas est essentialiter virtus. Quæres an huic actui admisceri possit aliqua malitia ex indebita circumstantia temporis, modi, etc. Respondetur, ex principiis positis in 1. 2, hoc repugnare omni actui interiori ex specie sua bono; ergo maxime huic qui est optimus omnium. (Vide in tract. de Bonitat. et malitia, disp. 8. sect. 1; et de Fide, disp. 6, sect. 7, a n. 10.)

2. *Secunda conclusio.* — Dico secundo: hi actus a charitate infusa eliciti natura sua sunt supernaturales. Constat ex materia de gratia. (Lib. 2, c. 14 et 15.)

3. *Tertia conclusio.*—Dico tertio : inter actus charitatis, illi quibus Deus amatur sunt sine dubio meliores et perfectiores, et cæteris paribus magis meritorii. Ita D. Thom., 2. 2, q. 27, a. 8, patet; quia excedunt in dignitate objecti. Sed contra, amor proximi includit totam bonitatem amoris Dei, et addit insuper aliquid, nam est amor proximi. Respondetur, si con-

tingat unico actu amari Deum et proximum, utrumque tanquam objectum, actum illum esse perfectiorem extensive, quam sit solus amor Dei; sed non est id necesse in omni amore proximi. Rursus inter actus circa Deum, illi sunt meliores genere suo, qui sunt per modum prosecutionis, et inter hos præstat amor; nam est prima et perfectissima conjunctio ad Deum, et radix cæterorum actuum; deinde gaudium, ultimo desiderium, nam illud de se versatur circa meliora bona.

4. *Quarta conclusio.* — Dico quarto: inter amores proximi, ille est melior qui immediate est propter bonitatem increatam; post hunc, ille qui est propter bonitatem creatam supernaturalem; infimus est alius amor, nempe propter naturalem bonitatem; hæc constat ex diversitate objectorum motivorum.

5. *Ultima conclusio.*—Dico ultimo: si comparentur hi actus ad objecta materialia, in unaquaque specie dilectionis ille actus est melior, qui magis est consentaneus propensioni, et ordini charitatis: intelligitur semper cæteris paribus. Ratio est, quia charitas magis inclinatur ad meliores actus suos; ergo, e contrario, ad quos ipsa magis inclinatur, illi sunt meliores. Secundo hi actus versantur circa objecta magis conjuncta aut Deo, aut diligenti; ergo participant magis rationem charitatis.

6. *Amicine an inimici dilectio sit magis meritoria. — Objectio prima. — Secunda. — Ad primam objectionem. — Ad secundam objectionem.* — Atque hic expeditur illa quæstio, an magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Respondetur, in genere suo melius esse diligere amicum; nam est magis consentaneum ordini charitatis; sicut est melius diligere patrem quam extraneum, justum quam peccatorem, amicum quam alienum. Item quia per se melius est ex objecto: nam e contrario pejus est odisse amicum quam inimicum; privat ergo majori honestate. Sed contra: amor inimici est difficilior ex se; at hæc difficultas auget meritum et bonitatem. Secundo, dilectio inimici est purior ab omni humano motivo: unde in sacra Scriptura et Patribus laudatur, et maxime perfecta judicatur. Ad primum respondetur, plus conferre objectum quam difficultatem ad bonitatem et meritum, quia objectum est magis essentiale actui, sicut facilius est diligere patrem quam extraneum, et tamen hic est perfectior actus; hoc autem intelligendum est ex genere suo, nam posset esse amicitia levissima, et difficultas maxima. Unde ulterius nego, quando actus dilectionis sunt ejusdem intensionis, voluntatem magis conari, quia conatus voluntatis non est aliud quam efficientia et actus voluntatis; ubi autem non est intensior actus, neque est major efficientia. Verum est tamen, quando objectum est difficilius, aut aliqua ratione minus appetibile, moraliter esse necessariam majorem virtutem ad operandum æqualiter circa tale objectum; sicut in naturalibus agentibus, ad agendum æqualiter in re, et in modo circa passum magis resistens, major virtus in agente requiritur; inde tamen non fit actionem vel effectum esse meliorem, cum supponamus esse æqualem in intensione; neque etiam fit esse magis meritorium, quia meritum non attenditur penes virtutem in actu primo, sed penes actionem ab illa procedentem, licet dignitas suppositi conferat per modum cujusdam circumstantiæ; solum ergo sequitur amorem inimicorum, regulariter loquendo, esse signum perfectioris virtutis, quod intendunt Patres. Ad secundum respondetur actum amoris erga inimicum sæpe posse esse meliorem, quia fit ex meliori motivo; nos autem loquimur cæteris paribus, quod non repugnat, si homo velit pure operari; unde fit ut sæpe sit utilius exercere actus amoris circa inimicum; tum quia probabilius est eos diligi ex charitate: tum quia dilectio inimicorum ratione difficultatis est commodior ad satisfaciendum, impetrandum, et movendum Deum ad remittenda nobis peccata atque hæc etiam intendunt Patres. Tandem addendum est, si amor amici ex sola ratione naturali, seu humana potius, oriatur, posse quidem esse moraliter bonum, non tamen per se esse meritorium, nisi aliquid supernaturale ille accedat, quo sensu dictum est Matthæi 5: *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Et sic est accipiendus D. Thomas 2. 2, quæst. 27, art. 7, ad primum. Si vero ratio humana non sit proprium motivum talis amoris, sed dispositio deserviens, ut homo per charitatem intensius operetur, non minuit de bonitate et merito, sed potius potest esse occasio augmenti, ut per se constat. De comparatione inter actus amoris viæ et patriæ dicetur disputatione sequenti.

DISPUTATIO III.

DE HABITU CHARITATIS.

Præcipua charitatis acceptio illa est qua sumitur pro habitu, seu virtute, quæ ad amandum Deum amore benevolentiæ supernaturali inclinat, et quamvis de illa, ut sic, in hac disputatione sit præsertim agendum, aliqua tamen ad doctrinæ complementum de naturali etiam habitu, quo ut auctor naturæ a creatura intellectuali diligi potest, consequenter sunt explicanda, aliis hoc loco omissis, de quibus jam late in materia de Gratia.

SECTIO I.

Utrum charitas sit creata virtus in voluntate infusa.

1. *Prima conclusio, de qua vide lib.* 6 *de Grat., c.* 8, *n.* 9.—Dico primo charitatem esse qualitatem et habitum creatum; loquimur autem de charitate qua Deum diligimus. Est certa, et vel de fide, vel ita proxima, ut contraria sit erronea, ut constat ex testimoniis Scripturæ, Conciliorum et Patrum adduci solitis contra Magistrum, qui in 1, dist. 17, dixit, charitatem non aliud esse quam ipsummet Spiritum Sanctum; 1 Cor. 13: *Manent fides, spes, charitas, tria hæc*, etc., ubi charitas, dum annumeratur fidei et spei, quas qualitates seu habitus creatos esse nec ipse Magister negat, plane indicatur et ipsa etiam creatum quid esse. Clarius testimonium est illud ejusdem Pauli Rom. 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, ubi satis aperte distinguit charitatem a Spiritu Sancto, tanquam aliquid infusum ab infundente. Post Concilium Arausicanum, can. 4, 6 et 25, celebre est illud Tridentini, session. 6, cap. 7: *Charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, et ipsis inhæret.* Accedunt Patres, Augustinus, lib. de Spiritu et littera, c. 23; Hieronymus, in cap. 5, epist. ad Gal.; Ambrosius, lib. 10 epistolarum, 84; Gregorius, lib. 1 Moralium, cap. 28. Ratio denique est, quia, cum actus charitatis a nobis eliciantur, habere debent in nobis principium intrinsecum sibi accommodatum; illud autem est aliqua qualitas, et habitus in nobis inhærens.

2. *Secunda conclusio. — Dubium incidens resolvitur.*—Dico secundo: hic habitus est virtus supernaturalis voluntati infusa. Quæ omnia satis constant ex materia de gratia [1]. Sed quæres an in appetitu sentiente sit aliquis habitus charitatis, suo modo adjunctus illi qui est in voluntate. Respondetur infusum non esse, quia appetitus sensitivus non potest efficere actus supernaturales, et præcipue erga Deum; tamen quando voluntas amat, vel delectatur in Deo, potest aliquo modo appetitus cooperari, saltem per actus naturales, quibus generari potest aliquis habitus; nam potest exercere actus amoris vel gaudii circa Deum suo modo sensibiliter apprehensum, juxta illud Davidis: *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, teste D. Thoma, 1. 2, q. 30, art. 1, ad 1, et 3 p., q. 18, art. 2, ad 1, et q. 85, a. 1. (Vide in tom. 1 de Pœn., disp. 3, sect. 3. n. 4.)

3. *Tertia conclusio, de qua D. Thomas* 2. 2, *q.* 23, *art.* 6, *et ibi interpretes.* — Dico tertio: charitas est virtus omnium, quæ homini in hac vita infunduntur, perfectissima. Est certa, et constat primo ex Scriptura, Matt. 22, ubi Christus, loquens de præcepto charitatis, ait: *Hoc est primum, et maximum mandatum;* et 1 Cor. 13: *Major autem horum est charitas;* et ad Coloss. 3: *Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.* Et idem Paulus, 1 ad Cor. 12, locuturus de charitate: *Adhuc*, inquit, *excellentiorem viam vobis demonstro.* Constat secundo ex Patribus, Augustino, l. 15 de Civit., c. 18, et serm. 1 in Ps. 113; Leone Papa, serm. de S. Laurentio; Ambrosio, epist. 74; Hieronymo, in c. 5 ad Galat., et aliis passim loquentibus de excellentia charitatis inter cæteras virtutes ac divina dona; et quidem si loquamur de moralibus omnibus, sine controversia excedit charitas, cum sit Theologica; quod si maxime præstat fortitudo ob martyrium, ejus excellentia manat a charitate. Si vero comparetur cum virtutibus Theologicis, etiam idem constat; et primo de spe, cum perfectiori modo tendat in objectum, scilicet in se, et propter se; spes vero fundatur in amore concupiscentiæ; de fide etiam probatur, omissis testimoniis Scripturæ et Patrum, quia charitas perfectiori modo attingit Deum quam fides: nam tendit in Deum, prout in se est; fides vero, prout in nobis est. Oppositum sentiunt Lutherani ob præclaros quosdam effectus, qui tribuuntur fidei in sacra Scriptura et Patribus; sed hæc omnia tribuuntur fidei tanquam radici et fundamento, ut patet ex Tridentino, sess. 6, c. 8,

[1] Vide in cit. c. 8.

et ex dictis in materia de gratia. (Vide lib. 8 de Grat., c. 17 et 21.)

4. *Objectio. — Quorumdam solutio observanda. — Vera solutio.* — Sed superest argumentum. Nam virtutes intellectus sunt perfectiores virtutibus voluntatis, cum intellectus sit perfectior. Unde prudentia excellit inter virtutes morales, et lumen gloriæ est excellentius charitate; propterea quidam dicunt fidem in substantia et entitate præstare charitati, charitatem vero excellere in esse moris, sicut docet D. Thomas intellectuales virtutes acquisitas esse nobiliores in genere entis, quamvis in genere moris et virtutis excellant virtutes morales : sed errant. Et sane ratio sumpta ex objecto manifeste id docet. Ad argumentum igitur, respondeo virtutes intellectus ex genere suo esse nobiliores; non tamen in individuo quamlibet virtutem intellectus præstare cuilibet virtuti voluntatis, sed solum hinc fit supremam virtutem intellectus esse perfectiorem suprema virtute voluntatis, ut lumen gloriæ charitate; nec sumi potest argumentum ex statu patriæ ad statum viæ, quia cognitio patriæ essentialiter est perfectior cognitione viæ; amores vero solum accidentaliter differunt, ut dicemus; et ideo non est etiam simile de prudentia præcipue naturali, quia est excellens et perfectissima in suo genere, et est regula omnium virtutum moralium. (De luminis gloriæ perfectione majori, in lib. 6 de Grat., c. 13, a n. 8.)

5. *Primum dubium. — Secundum dubium. Vide lib. 1, de Grat., c. 4 et* 5. — Sed quæres an charitas non solum sit virtus, sed semper sit in statu virtutis. Respondetur ita esse. Ratio est, quia hæc virtus semper habet connexionem cum omnibus sui ordinis. Secundo, semper amat Deum et proximum. Tandem minima charitas semper facit bonum et amicum, et servat omne præceptum. Quæres secundo an charitas tribuat esse aliis virtutibus, ita ut sit forma illarum. Respondetur theologice ita loquendum esse, primo, quia charitas refert omnes actus virtutum in ultimum finem, qui in moralibus est quasi forma. Item valor et meritum horum actuum pendet a charitate, quamvis et sic etiam gratia dici possit forma virtutum. Sed objicies : interdum aliæ virtutes referunt cæteras in suum finem. Item religio et pœnitentia sæpe imperant actum charitatis, referendo ad finem. Respondetur per accidens et quasi ex operantis libertate posse interdum inferiorem virtutem informare superiorem, non simpliciter, sed quoad aliquem actum, et in ordine ad particularem finem. Charitas vero per se, ac natura sua habet istum modum informandi, et præterea relatio ad ultimum finem, quæ suprema est in genere virtutis, ad illam solam spectat.

SECTIO II.

Utrum charitas sit proprie virtus amicitiæ.

1. *Conditiones amicitiæ quatuor; de hac humana amicitia infra, sect.* 6. — Ratio dubitandi est, quia conditiones amicitiæ assignatæ ab Aristotele, 8 et 9 Ethicor., non conveniunt in charitatem. Prima est communicatio mutua; at nos cum Deo communicare nequimus, licet ipse possit nobiscum. Secunda est æqualitas; qui enim multum dissimiles sunt in excellentia, non bene contrahunt amicitiam. Unde concludit Aristoteles, in 8 Ethicor., cap. 7, inter nos et Deum non esse amicitiam. Tertia est singularitas; at charitas omnia complectitur. Quarta est, ut mutuus amor non lateat; latet autem nos an Deum charitate amemus, vel ab eo amemur.

2. *Prima conclusio, pro qua vide lib.* 7 *de Grat., c.* 5, *et in Relect. de libertate Dei, disp.* 2, *sect.* 2, *n.* 16. — Dico primo : inter justos et Deum est simpliciter amicitia, ut constat ex multis testimoniis Scripturæ, Judit. 8 : *Abraham Dei amicus effectus est;* et Psal. 138 : *Nimis honorati sunt amici tui, Deus;* Cant. 5 : *Comedite amici;* Sapient. 7 : *Participes facti sunt amicitiæ Dei;* Isaiæ 41 : *Semen Abrahæ amici mei;* quo respexit Jacob. in sua Canon., cap. 2 : *Abraham,* inquiens, *amicus Dei appellatus est;* Lucæ 12 : *Dico autem vobis amicis meis;* et Joann. 15 : *Jam non dico vos servos, sed amicos;* id est, quamvis natura sitis servi, gratia autem, quæ excellentior est, facti estis amici. Dices : etiam dicuntur justi filii Dei, et templa Spiritus Sancti, quæ non proprie sed metaphorice exponuntur. Respondetur singula verba Scripturæ esse accipienda in ea proprietate quam patiuntur : sunt ergo justi templa spiritualia, quia in eis Spiritus Sanctus inhabitat; sunt vero filii per adoptionem, amici per gratiam et benevolentiam mutuam supernaturalem, quæ vere et proprie inter Deum et hominem intercedere potest; et hoc ad propriam amicitiam sufficit : unde in Tridentino, sess. 8, cap. 1, justi simpliciter vocantur amici.

3. *Triplex est amicitia. — Perfecta amicitia subdividitur.* — Sed ut hæc ratione confir-

mentur, nonnulla notanda sunt. Primum est, triplicem esse amicitiam : utilem, in qua amicus amatur propter utilitatem amantis; delectabilem, propter voluptatem ; honestam, in qua amicus per se et propter honestatem amatur : et hæc sola est perfecta, et simpliciter amicitia, quia hæc sola conjungit per veram benevolentiam. Alterum est ex Aristotele supra, cap. 10, hoc posterius genus amicitiæ duplex esse: unum est æqualitatis simpliciter, quod est inter omnino æquales; alterum est excellentiæ, quod est inter personas quidem habentes communicationem et convenientiam ad unum finem honestum, constitutas tamen in diversa dignitate, inter quas non servatur æqualitas simpliciter, sed proportionalis, quia unusquisque tribuit alteri id amoris, honoris et officii, quod unicuique pro conditione sua convenit.

4. *Probatur conclusio primo.*—His positis probatur conclusio; primo, inter Deum et nos intercedit mutua benevolentia, quod ex parte Dei constat; amat enim nos ut benefaciat; neque huic amicitiæ repugnat quod velit Deus omnia nostra bona referri in gloriam suam; nam est etiam ultimus finis. Ex parte vero hominum, supra ostensum est quod possint Deum ex charitate diligere. Secundo, hic mutuus amor satis constat, non quidem certa et infallibili scientia, dum sumus in hac vita, sed probabili existimatione, quod in omni amicitia sufficit; id vero constat ex variis Scripturæ testimoniis; nam *Deus diligentes se diligit*, unde, quod Deum diligamus, effectus est divini amoris. Tertio, communicatio ad amicitiam necessaria hic etiam non deficit; nam licet inter nudam naturam hominis et divinam non reperiatur, invenitur tamen sufficienter inter homines, per gratiam elevatos ad divinum ordinem, et Deum : sic enim sunt *divinæ consortes naturæ*, et accepti ad eumdem ordinem beatitudinis, quæ communicatio facit æqualitatem, si non simpliciter, saltem excellentiæ. Alio modo potest intelligi illa communicatio pro mutua beneficiorum collatione, et hæc non est ratio amicitiæ ; alias non esset honesta, sed utilis; est tamen effectus qui ex illa oritur ; *amicorum* enim *omnia sunt communia;* hoc autem non deesse ex parte Dei in hac divina amicitia per se constat; homines autem, etsi non possint conferre beneficia in Deum, tamen, quoad possunt, præbent honorem et gloriam, et proximis benefaciunt. Quarto, amicitia efficit unum, et velut ponit unam animam in duobus corporibus: *Qui autem adhæret Domino, unus spiritus est;* quare nihil obstat quod ad multos se extendat, quia primario est ad unum, in quo et per quem cætera diliguntur. Quinto, licet vera amicitia non sit propter utilitatem vel voluptatem, tamen hos fructus secum affert; primum, propter communicationem; secundum, propter unionem; et in utroque excedit hæc amicitia : unde illud : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* Tandem oportet ut vera amicitia sit stabilis ; hæc autem de se ita stabilis est, ut sit perpetua ; ex quibus omnibus fit hanc amicitiam non solum esse propriam, sed omnium perfectissimam, quia, licet in æqualitate aliquando deficiat, tamen in reliquis conditionibus longe multumque superat. (Vide lib. 11 de Grat.)

5. *Secunda conclusio declarando patescit.*— Dico secundo : hæc amicitia inter nos et Deum ex parte hominis est ipsa charitas ; advertendum est ex Aristotele supra, amicitiam perfici in mutuo amore; unde si unus amet, non vero redametur, est quidem benevolentia, non vero amicitia. Oportet etiam ut hic mutuus amor non lateat ; nam si ignoretur, esto sit concursus amorum, erit tamen per accidens ; at vero amor amicitiæ postulat ut sit alterius tanquam redamantis : jam igitur si amicitia inter nos et Deum significat totum integrum vinculum, sic est quasi collectivum nomen, charitatem Dei et nostram comprehendens; si tamen significat id quod ex parte nostra nos præstamus in hac amicitia, illud est charitas, quia, ut Aristoteles dixit, lib. 8 Ethicorum, cap. 8: *Amicitia magis est amari, quam amare,* charitate vero amamus [1]. Ex quo intelligitur hoc convenire charitati per se, neque requirere longam consuetudinem, unde etiam in parvulo habet eamdem rationem ; quod si non possit in actum prodire, oritur ex indispositione subjecti. Argumenta soluta sunt ex dictis.

SECTIO III.

Utrum charitas sit una et eadem in via et in patria ?

1. *Prima conclusio. — An amoris actus sint iidem in patria et in via. — Negant aliqui. — Primum argumentum. — Secundum. — Tertium. — Quartum.* — Dico primo, eumdem habitum charitatis, et specie et nu-

[1] Vide etiam D. Thom. 2. 2, q. 27, art. 1.

mero, qui habetur in via, conservari in patria. Est communis Theologorum, et videtur expressa sententia Pauli, primæ ad Corint. 13: *Charitas nunquam excidit;* quod intelligendum necessario est de eadem charitate et specie, et numero: alioquin etiam cognitio et scientia non exciderent. Sed quæres an idem sit in actibus amoris. Nonnulli Theologi id negant, ut Scotus, in tertio, distinctione trigesima prima, quæstione unica; Lychetus, ibid.; Capreolus, in primo, distinctione prima, quæst. tertia, ad tertium Adami contra quartam conclusionem; Cajetanus, prima part., q. 82, articul. 2. Contendunt enim Deum clare visum et obscure diversas inducere rationes formales diligibilis objecti. Primo, quia diversa cognitio Dei, naturalis vel supernaturalis, intellectualis vel imaginaria, parit actus amoris diversos. Secundo, in proposito possunt assignari diversa objecta formalia; nam, sicut in patria uno actu videtur Deus, et tota ejus perfectio, ita adæquate uno actu amatur propter omnem rationem qua amabilis est, licet non totaliter ametur; at in via, quia non concipitur Deus uno actu, nisi sub ratione unius vel alterius attributi, per singulos actus quasi inadæquate amatur. Tertio, amor patriæ est necessarius; viæ autem liber. Quarto, hi duo amores fuerunt simul in anima Christi; ergo distincti speciei.

2. *Prima conclusio affirmativa et communis. — Ad argumenta opposita.* — Dico secundo: charitas viæ et patriæ una est, non solum quoad habitum, sed etiam quoad actum. Est communis Theologorum cum Magistro, in tertio, distinctione trigesima prima, et D. Thoma, prima secundæ, quæstione sexagesima septima, articulo sexto, et favent loca sacræ Scripturæ, et Patrum, qui dicunt charitatem eamdem manere in via et in patria; nam potius de actibus quam de habitibus loquuntur, atque ita etiam accipiendus est Paulus citatus. Ratio est, quia amor, ut sic, nullam imperfectionem essentialem dicit; ergo tantum differt in accidentali perfectione, quod ita explicatur. Nam ratio formalis objecti in via et in patria est eadem, nempe divina bonitas supernaturalis; differunt vero hi amores in cognitione talis objecti: ergo solum in conditione sine qua non, et applicatione objecti amabilis. Nec est simile de amore sensitivo vel naturali, quia illius differentia ab amore spirituali vel supernaturali non sumitur tantum ex cognitione, sed ex formali objecto diverso, quia semper diversa ratio boni per has cognitiones applicatur, ut in prima secundæ ostensum est, et in tractatu de anima, agendo de distinctione potentiarum per objecta. Deinde absentia, vel præsentia objecti amabilis nihil refert ad amorem, quia, ut ex prima secundæ constat, amor abstrahit a præsentia et absentia, et tendit in objectum secundum se; illæ autem differentiæ pertinent ad desiderium et delectationem; unde desiderium, et spes includunt essentialem imperfectionem, et non manent in patria, amor autem permanet. Imo mihi certe probabilissimum est de facto Beatissimam Virginem in suo transitu actum divini amoris non interrupisse, sed eumdem numero in patria, quamvis necessario, et majori perfectione continuasse. Et ut ad argumenta opposita respondeamus, imprimis illa differentia, quæ ex parte objecti sumebatur in secundo argumento, vera non est; nam in via potest a nobis Deus amari unico actu, non propter hoc vel illud attributum, sed simpliciter, quia est summum bonum infinite perfectum, et sufficiens ad beandum hominem; hic ergo amor ejusdem omnino objecti formalis est, atque adeo ejusdem speciei cum amore patriæ; unde potius hinc manet probata nostra conclusio. Quod si unus et idem habitus potest habere actus specie diversos, tunc est quando actus diverso modo participant rationem formalem objecti; non autem sic est in proposito, et tota differentia est in accidentalibus conditionibus, sicut tertio loco objiciebatur in conditionibus liberis et necessariis, quæ eidem actui successive competere valent, ut agendo de moralitate actuum humanorum notavimus. Quod vero objiciebatur de Christo, suo loco exponitur [1].

3. *Objectio insurgit. — Ejus resolutio inchoatur.* — Sed dices: si hæc vera essent, fieret ut charitas viæ posset pervenire ad tantam perfectionem, quantam habet in patria. Respondetur: duplex est perfectio charitatis, una essentialis, quæ in eo consistit, ut totum hominis affectum ponat in Deum, tanquam in supernaturalem finem ultimum, et consequenter excludat omnem affectum peccati mortalis, et in hoc charitas viæ et patriæ sunt æquales; imo omnis charitas viæ etiam minima illam habet, ut dicitur primæ Joannis secundo et quarto. Alia est perfectio acci-

[1] De Incarnat., disp. 17, sect. 4, § *Nihilominus,* et disp. 39, sect. 2, § *Dico ergo.*

dentalis, quæ partim in intensione, partim in vitandis peccatis sita est, et hac ratione solent distingui tres gradus charitatis, incipientium, proficientium et perfectorum; et in hac perfectione non est necesse charitatem viæ esse æqualem charitati patriæ, cum neque omnis charitas viæ in hoc sit æqualis: dubium autem esse potest an summa charitas viæ possit in hac perfectione æquari vel minimæ charitati patriæ, quod in sectione sequenti expediemus.

SECTIO IV.

Utrum aliqua charitas viæ possit esse æqualis charitati patriæ.

1. *Difficultatis ratio. — Sententia Cajetani tribus respondendi modis contenta. — Rejicitur.* — Ratio dubii est, quia præter essentiam maxima perfectio formæ est ejus intensio; sed charitas viæ potest esse intensior charitate patriæ, vel in eodem, vel saltem in diversis subjectis; nam hæ charitates sunt ejusdem rationis; at charitas viæ potest magis ac magis intendi; in qualitatibus autem ejusdem rationis, si una semper augeatur, potest pervenire ad alterius quantitatem, eamque superare. Cajetanus igitur, ut huic difficultati satisfaciat, defendatque charitatem viæ nunquam æquari charitati patriæ, multa scripsit in secunda secundæ, quæstione vigesima quarta, articulo septimo, et inter alia affert tres modos quibus charitas viæ nunquam est ita intensa, ut charitas patriæ. Primus est, quod in qualitatibus animæ duplex est intensio: una ex parte subjecti seu potentiæ magis conantis, altera ex parte objecti melius propositi, et hanc dicit esse diversæ rationis in charitate viæ et patriæ, et ideo nunquam posse esse æqualem; qui modus illi non placet, quia saltem sequitur in priori intensione posse esse æqualitatem; sed neque etiam verus est, quia revera istæ non sunt duæ intensiones, sed explicant duas radices intensionis, ut patet exemplo Cajetani. Visio enim, quæ est intensior, quia visus magis conatur, vel quia objectum propinquius est, ejusdem rationis est, cum efficiat eumdem effectum formalem in visu; et simile est in agentibus naturalibus, quæ interdum agunt intensius, quia applicant majorem vim, interdum quia passum minus resistit; tamen intensio formæ semper eadem est; imo, si proprie loquamur, nunquam hæc major intensio est sine majori conatu potentiæ, quia non posset esse effectus perfectior, nisi causa magis influat; solum est differentia, quia hic major conatus interdum adhibetur propter excellentiorem virtutem activam, interdum propter commodam objecti applicationem, aut minorem passi resistentiam. Dices: interdum ratione medii vel luminis actus videndi est ita perfectus et intensus, ut non possit potentia cum minori lumine, quantumvis conetur, actum ita intensum efficere. Respondeo in potentiis cognoscitivis observanda esse duo: primum est, eas non esse integram potentiam suorum actuum, sed juvari ab objectis et speciebus; unde fit ut objectum ita adjuvet potentiam aliquando producendo speciem imperfectam, ut potentia cum specie minus perfecta nunquam possit tam intensum actum efficere, non propter intensionem diversæ rationis, sed quia potentia non potest amplius conari, quia non amplius juvatur. Secundum est, in actibus aliud esse claritatem, aliud intensionem, et claritas sæpe sumitur ex medio; et ideo si illud sit imperfectum, actus non erit tam clarus, quamvis sit tam intensus; quæ tamen duo in actibus voluntatis non habent locum, de quibus modo loquimur.

2. *Secundus Cajetani modus. — Declaratur primo. — Secunda conclusio.* — Secundus modus Cajetani est, quia intensiones charitatis in via et in patria sunt omnino diversæ rationis, et in patria est altioris ordinis; et ideo, quantumvis intensio viæ crescat, nunquam illuc pervenit. Assumptum dupliciter declarat, primo, quia status viæ et patriæ sunt diversarum rationum: unus, naturalis charitati; alter, quasi supernaturalis; unus quasi ætas puerilis, alter virilis; denique sunt via et terminus, quæ sunt diversarum rationum. Secundo, quia charitas patriæ altiori et eminentiori modo continet omnes perfectiones charitatis viæ, et excludit omnes imperfectiones, et addit multas perfectiones; hoc autem est signum perfectionis alterius ordinis. Antecedens patet, quia in patria est subjectum altiori modo dispositum, et objectum etiam altiori modo applicatum.

3. *Prima conclusio.* — Dico primo: charitas viæ et patriæ habent gradus intensionis ejusdem omnino rationis inter se. Probatur primo; nam vel loquimur de intensione, ut significat motum, vel aliquid productum in qualitate intensa; hoc secundo modo, iidem gradus intensionis non solum specie, sed etiam numero, qui erant in via, manent in patria, sive alii ibi addantur, sive non; antecedens

patet, quia manet idem numero habitus; ergo et gradus intensionis; nam hi gradus vel non sunt nisi designatione mentis, vel si re ipsa distinguuntur, sunt quasi partes entitativæ illius habitus; ubi autem totum idem numero manet, manent eædem numero partes. Secundo, effectus formalis charitatis viæ et patriæ est idem, quia una forma non habet nisi unum effectum formalem, cum ille non sit, nisi adhæsio et informatio formæ in subjecto; ergo et intensio est omnino eadem, nam hæc non distinguitur ab ipsa forma et effectu ejus; quæ ratio generaliter probat, nonnisi unicam rationem intensionis posse intelligi in forma, quæ una est, et eidem subjecto tota inhæret. Tertio, gratia, quæ est in essentia animæ, eamdem intensionem habet in via et patria, cum illa (utpote distincta a charitate ex opinione etiam Cajetani) non respiciat objectum, unde fingi possit illa duplex intensio; ergo idem erit de charitate, quia gratiæ proportionatur. Tandem habitus charitatis prius natura intelligitur in se perfectus in Beato, quam intelligatur in illo visio Dei; ergo in illo secundum se non est varietas intensionis; nam si qua est, oritur ex visione; et eædem rationes procedunt de intensione actus. Quod si de intensione, ut motus quidam est, loquamur, hæc in patria nulla est, sed in via fit tota; deinde si qua esset, illa esset proportionata termino, atque adeo ejusdem rationis. Dixi in conclusione *inter se*, hoc est, comparando gradus in diverso statu viæ et patriæ, non autem ipsos inter se in eodem statu. Sic enim verum omnino putamus diversæ rationis esse, ut in Metaphys. explanatum est. (In Metaphysic. disp. 5, sect. 8, n. 22, et disp. 46, sect. 1, a n. 30.)

4. *Secunda conclusio.*—Dico secundo: charitas potest esse intensior in aliquo viatore quam in aliquo comprehensore; hoc satis determinatur ratione dubitandi initio posita, et idem suadent multa exempla evidentia; intensior enim est charitas in christiano sanctissimo, quam in eo qui sola gratia baptismali videt Deum; et idem est de sanctissima Virgine: quam conclusionem de gratia quoque suo loco probabilem statuimus. (Vid. l. 9 de Grat., c. 6, n. 16.)

Quid de actu charitatis. — Sed quæres an procedat conclusio non solum de habitu, sed etiam de actu. Respondetur de utroque intelligendam esse, quia viator potest elicere actum æque intensum habitui; et sane de Beata Virgine id certissimum est, ut latius in suo loco [1]; actus autem Beati non excedit latitudinem habitus. Oppones: gaudium viæ non potest esse ita intensum, ac gaudium patriæ; fundatur enim in spe; spes autem, ratione objecti absentis aliquantulum affligit, unde remittit gaudium. Sed neganda est consequentia, quia gaudium viæ habet aliquod impedimentum quod non habet amor. Secundo, nego antecedens loquendo de puro gaudio charitatis; illud enim nec est de bono absenti, nec fundatur in spe, quia est de bono quod re ipsa est in Deo; si vero sermo sit de gaudio ex spe, argumentum non est ad propositum, quamvis fortasse hoc etiam possit esse intensius, quod attinet ad latitudinem graduum. Unde concluditur falsum esse quod Cajetanus sibi assumebat, vel minimam charitatem patriæ includere omnem perfectionem, etiam summæ charitatis viæ, quia non includit omnem intensionem, quæ est maxima perfectio.

5. *Tertia conclusio.*—Dico tertio: probabile est in uno et eodem subjecto charitatem patriæ non excedere in intensione summam charitatem quam in via habuit, licet in hac re nihil certi sit. Pendet enim ex duabus quæstionibus, an merita mortificata reviviscant [2]; si enim non reviviscunt, fiet ut in patria non habeat charitatem ita intensam, is qui tepide surrexit a peccato, et postmodum obiit; sed probabilius est reviviscere. Altera est, an augmentum quod respondet actibus remissis, detur statim; si enim non datur statim, accidit multa merita non esse soluta in hac vita, atque in termino viæ vel initio patriæ intendi magis charitatem; cæterum probabilius est statim dari [3]. His opinionibus, ut probabilioribus positis, sequitur, charitatem in eodem non esse intensiorem in patria, quam fuerit in via; atque ita sentit Vega, l. 15 in Trident., c. 15, qui contrarium judicat erroneum; sed rigorosus putatur, cum id pendeat ex opinionibus; quinimo, positis his quæ diximus, et alia opinione Theologica, quæ dicit Deum præmiare ultra condignum, posset in proposito dici Deum in via augere charitatem, juxta rigorem meritorum; illud autem, quod datur ultra meritum, quia est ex Dei liberalitate, solum dari in ingressu patriæ, neque aliter illud fuisse promissum, et hoc posito semper erit in eodem intensior charitas in patria, quam in

[1] Tomo de Vita Christi, disp. 18, sect. 4.

[2] Vide in Opusc. relectionem de hac re.

[3] De hac re in dict. relect., sect. 3, et l. 9 de Grat., c. 3.

via [1]. Cæterum, quia hoc etiam sine sufficienti fundamento dicitur, ideo probabilior est conclusio posita. Solum addendum est accidere posse charitatem viæ esse in continuo augmento intensionis usque ad terminum exteriorem viæ et interiorem patriæ, et tunc necesse est charitatem in illo instanti pervenire ad aliquem gradum intensionis, quem non habuit in tota vita; tamen in illo instanti nihil divisibile illi additum est, sed indivisibilis quidam terminus, et ideo simpliciter non est major; et hæc omnia vera sunt, præcipue de habitu. Nam actus viæ fere semper sunt remissiores, licet non repugnet esse æquales.

6. *Quarta conclusio.*—Dico quarto : charitas patriæ excedit in statu quamcumque charitatem viæ, qua ratione potest dici simpliciter perfectior; sumitur ex modo loquendi sacræ Scripturæ, et Patrum; primæ Corint. 13 : *Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; postquam autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli.* Ubi Apostolus metaphorica similitudine statum viæ comparat pueritiæ, statum autem patriæ confert ætati perfectæ, seu virili, ut significet quantum in perfectione unus alterum excedat. Unde ad Philipp. 3, de seipso dicit : *Non quod acceperim, aut jam perfectus sim, sequor autem si quomodo comprehendam.* Et Augustinus, quia in libro de Moribus Ecclesiæ, charitatem viæ vocaverat *plenam,* in l. 1 Retract., c. 7, id emendat dicens : *Melius diceretur sincera quam plena, ne forte putaretur charitatem Dei non futuram esse majorem, quando videbimus facie ad faciem.* Et idem Augustinus, l. 2 Contra adversarium legis et Prophetæ, c. 5, explicans illud Matt. 11 : *Qui autem minor est in regno cœlorum, major est illo,* de regno cœlesti, de quo in fine dicturus est idem Christus : *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum,* subjungit : *Et quia ibi sunt sancti Angeli, quilibet in eis minor, major est utique quolibet sancto et justo portante corpus quod corrumpitur, et aggravat animam.* Et Hieronymus, eadem verba Christi ponderans, in capit. 11 Matth. : *Nos,* inquit, *simpliciter intelligamus quod omnis sanctus, qui jam cum Deo est, major sit illo, qui adhuc consistit in prælio :* quæ quidem expositio inter cæteras videtur accommodatior. Ratione patet, nam charitas in patria est in statu connaturali, hic vero peregrinatur a Domino, 2 Corint. 5, quod ita intellige : gratia, quæ fons est charitatis, forma quædam est supernaturalis, per quam divinam naturam altiori modo participamus [1]; sicut ergo naturæ divinæ connaturale est lumen, quo se perpetuo videt, ex quo etiam per se oritur perpetuus amor, et sicut animæ rationali debetur naturale lumen intellectus, ex quo oritur vis amandi, ita gratiæ per se, et natura sua, ut perfecta sit, debetur lumen quo videtur Deus; et eadem ratione, quasi connaturale est charitati esse conjunctam huic lumini, et ideo quandiu ab illo sejungitur, est extra proprium statum, idque ex quadam necessitate vel privilegio, ut daretur locus meritis. Secundo, charitas in patria a nullo potest retardari, neque impediri quominus toto conatu feratur in Deum; secus est in via. Tertio, charitas ibi omnia refert in eum quem summe diligit; unde fit ut omnem inconsiderationem, et omnem vel levissimam incuriam excludat; secus est in via. Quarto, si rationem amicitiæ spectes, ibi habent omnes ejus conditiones altiori gradu summam conjunctionem, eximiam communicationem, etc. Status igitur, seu perfectiones quæ ex his omnibus consurgunt, vocantur a D. Thoma, 2. 2, q. 24, art. 7, ad 3, et 3 part., q. 7, a. 11, ad 3, quantitas alterius rationis, quæ non potest esse in charitate viæ, quia hæc omnia intime oriuntur ex visione.

7. *Corollarium ex quo Cajetani axioma refellitur.* — Hinc colligitur differentia inter dictas perfectiones et intensionem; nam intensio convenit charitati secundum se, cum quacumque cognitione conjuncta sit; unde hæc perfectio utrique statui communis est; aliæ vero perfectiones oriuntur præcise ex visione, unde falsum est illud axioma Cajetani, omnem perfectionem charitatis esse diversæ rationis in via et in patria ; solum enim procedit de perfectionibus quæ præcise oriuntur ex visione Dei. Dices : omnes perfectiones numeratæ sunt extrinsecæ charitati, sola autem intensio spectat ad ejus substantiam; ergo hæc præponderat reliquis. Respondetur : si metaphysice de perfectione entitativa loquamur, ita est; attamen, loquendo humano modo prout charitas consideratur in ordine ad bonum et convenientem usum suarum actionum, dicitur charitas perfectior simpliciter in statu patriæ. Objicies : potest esse charitas viæ tanta, ac aliis perfectionibus conjuncta, ut confirmationi in gratia, præservationi ab

[1] De hac opinione late l. 12 de Grat., c. 31.

[1] De hac participatione late l. 6 de Grat., c. 13, et l. 7, c. 2.

omni peccato cum magnis auxiliis et excitationibus, etc., ut, omnibus pensatis, etiam humano modo possit perfectior existimari et magis prudenter æstimari, quam remissa charitas Beati. Durandus, in 1, distinct. 17, quæst. 9, ad 1, indicat de potentia absoluta non repugnare; quod si ita est, plane ita judicandum esset de charitate Virginis in via, respectu pueri videntis Deum; tamen quia res est de modo loquendi, loquendum est cum omnibus ex fundamento illius principii, quod quando perfectio est superioris ordinis, quantumvis crescant aliæ inferioris ordinis, non attingunt ad æqualitatem.

SECTIO V.

Utrum sit aliquis habitus amicitiæ acquisitæ erga Deum vel proximum.

1. *Prima conclusio, pro qua vide l. 1 de Grat., c. 30. — Dubii cujusdam dilutio.* — Dico primo : per naturales actus dilectionis Dei auctoris naturæ potest homo acquirere habitum ad similes actus inclinantem. Ratio est, quia licet voluntas habeat naturalem inclinationem ad amandum Deum plus quam se, tamen habet inclinationes alias, quæ magnam difficultatem afferunt bono et facili usui illius inclinationis prioris; habitus autem generatur, ubicumque sunt hujusmodi inclinationes quasi se invicem impedientes. Dices : quid si illa difficultas esset jam superata per alias virtutes? Respondetur, in statu naturæ lapsæ nunquam ita perfici omnes virtutes et inclinationes, ut tollatur omnis difficultas [1]; in statu vero naturæ integræ, essent sublata omnia impedimenta, et ideo aliqui putant in eo statu non fuisse necessarium hunc habitum; sed dicendum potius est illam naturæ integritatem inter alia petiisse concursum omnium habituum, quorum homo natura sua est capax, et qui perficiunt omnes hominis bonas inclinationes [2]. Unde necessarius esset habitus iste, et ille partim superat illam difficultatem.

2. *Secunda conclusio.* — Dico secundo hunc habitum esse virtutem, et perfectissimam inter omnes, quas voluntas suis actibus acquirit; imo si cum virtutibus naturalibus intellectus comparetur, illas tam in genere entis quam in genere virtutis superare, una excepta sapientia, quæ in cognitione perfectissima Dei naturali consistit, et in genere entis perfectior est. Tota hæc conclusio patet ex dictis de charitate infusa, nam est eadem proportio illius ad virtutes infusas, et hujus ad acquisitas. Neque refert quod philosophi non meminerint hujus virtutis; non enim satis intellexerunt amorem Dei super omnia, vel confuderunt hanc virtutem cum religione.

3. *Tertia conclusio.* — Dico tertio hanc virtutem respectu Dei esse unam, et eadem potuisse diligi proximum propter Deum. Ratio est, quia objectum formale est unum, quod per se primo applicatur Deo, et secundario applicari potest proximo. Et patet etiam a simili de habitu charitatis.

4. *Quarta conclusio.* — Dico quarto : hic habitus non habet proprie rationem amicitiæ hominis ad Deum finem naturæ. Ita loquuntur communiter Theologi; censent enim sine charitate infusa nullam esse veram amicitiam inter Deum et hominem, quod in hoc statu per se constat; ubi enim deest charitas infusa, adest peccatum mortale, quod repugnat amicitiæ [1]; at si loquamur de homine in puris naturalibus, posset esse nonnullum dubium, quia esset inter Deum, et hominem mutuus amor. Unde Aristoteles, 8 Ethic., cap. 12, cognoscit amicitiam excellentiæ inter nos et Deum; tamen cap. 7, et 2 Magnorum moral., eam negaverat, et melius quidem; quia in eo statu non esset communicatio perfecta in ordine ad unum finem honestum; unde neque esset æqualitas ad amicitiam sufficiens, nam ita se generet tunc Deus proportionaliter cum homine, sicut cum aliis rebus naturalibus, atque adeo non ut amicus, sed ut absolute dominus.

5. *Quinta conclusio. — Quæstiunculæ resolutio.* — Dico quinto : per actus naturalis amoris honesti erga proximum, etiam acquiritur habitus cujusdam virtutis moralis inclinans ad similes actus; patet supponendo nos loqui de amore benevolentiæ unius hominis ad alios, qui amor potest esse honestus, si recta ratione reguletur, imo est fundamentum totius justitiæ et pacis. Denique ratio naturalis docet ut, quod mihi volo, idem velim alteri; nullus autem est qui non velit ab aliis amari. Ad hæc, licet hi actus naturales sint ex inclinatione naturæ, tamen non sunt omnino faciles, quia amor proprius sæpe impedit valde

[1] Vide l. 9 de Grat., c. 7.

[2] De hoc in tract. de Opere sex dier., l. 3, cap. 11.

[1] De hoc in l. 1 de Grat., c. 3, a n. 11.

amorem proximi, et similiter aliæ passiones maxime ex tali amore pullulantes; hinc ergo concluditur per hos actus generari habitum qui præstet facilitatem, illumque esse virtutem, cum generetur per actus honestos, et teneat medium inter extrema. Confirmatur a contrario, nam odium proximi generat habitum pravum; ergo expelletur per habitum contrarium. Unde etiam fit hunc habitum esse distinctum specialiter ab aliis, quia generatur per actus habentes specialem honestatem. Sed quæres an hic habitus sit distinctus ab illo habitu amoris Dei, quem posuimus. Respondetur breviter esse distinctum, ex fundamento posito in disputatione 1, sectione 3, ubi quoad hoc diversam dedimus rationem inter amorem naturalem et supernaturalem.

SECTIO VI.

Utrum amicitia humana acquisita sit virtus specialis.

1. *Prima sententia rejicitur. — Secunda sententia. — Tertia sententia. — Fundamentum.*—Primum omnium rejicienda est illa sententia, quæ affirmat esse specialem habitum, negat autem esse specialem virtutem. Nam in objecto et actu hujus amicitiæ est specialis honestas et difficultas; et consequenter ipse habitus est studiosus, et specialis virtutis; atque ita sentiunt Gandavensis, Quodlibeto 10, quæst. 12; Paludanus, in 3, dist. 27, quæst. 1; Aureolus, apud Capreolum, quæst. un.; Eustratius, in libro 8 Ethic., cap. 1; Buridan., ibidem, quæst. 3. Altera tamen sententia negat esse specialem virtutem, sed quasi quid consequens omnes. Sic sensit Aristoteles, 8 Ethicor., cap. 1; Divus Thomas, 2. 2, quæst. 23, art. 3, ad 1, et quæst. 114, art. 1, ad 1; quæst. 2 de Virtutibus, art. 2, ad 8, et in 3, dist. 27, quæst. 2, art. 2, ad 1; ubi Capreolus, quæst. un., art. 3, ad 1 contra 1 concl.; Cajetan., 2. 2, quæst. 23, art. 3. Fundamentum est, quia amicitia supponit honestatem, in qua fundatur; ergo supponit virtutes; ergo non est specialis virtus, sed quid consequens. Quod ita potest intelligi, nam unaquæque virtus diligit proximum affectum simili virtute, quia ibi invenit honestatem suam; ergo omnes virtutes simul sufficienter amabunt proximum sub omni ratione honesta.

2. *Prima conclusio bipartita. — Ad fundamentum tertiæ sententiæ.*—Dico primo : habitus ille acquisitus, quo amatur proximus amore naturali honesto, vere habet rationem amicitiæ humanæ, et in hoc sensu hæc amicitia dici potest specialis virtus. Prima pars probatur, quia ille habitus pertinet ad amorem benevolentiæ inter æquales, inter quos est sufficiens communicatio, et in his consistit ratio amicitiæ; nam si quæ aliæ rationes assignantur, potius spectant ad perfectum statum amicitiæ, quam ad essentiam illius habitus, qui dicitur amicitia. Posterior pars constat ex dictis : ostensum est enim hunc habitum esse specialem, et habere propriam honestatem; nec contra hoc procedunt rationes tertiæ sententiæ; non enim hic habitus supponit omnes virtutes acquisitas, sed est una earum, et præcipua inter eas quæ ad proximum referuntur. Neque obstat quod quælibet virtus amet suam honestatem ubi est, atque adeo proximum sub ea ratione honesti, quia hoc non spectat ad amicitiæ motivum, sed ad specialem honestatem cujusque virtutis; hæc autem virtus amat proximum per se, et simpliciter ratione suæ naturæ. Dices : hic habitus esse potest in eo qui non redamatur; ergo non habet rationem amicitiæ. Respondetur imprimis moraliter accidere non posse, ut sic amanti non respondeat redamans, quia hic amor se extendit ad omnes homines, inter quos erunt multi redamantes; et hoc sensu etiam mutuus amor hic non latebit. Deinde respondetur, quamvis nullus esset qui redamaret, solum inde fieri hunc habitum, in uno tantum existentem, non esse completam amicitiam, esse tamen inchoatam ex parte unius extremi; quod satis est ad rationem virtutis, quæ est amicitia.

3. *An idem sit habitus amoris naturalis ad omnes proximos.* — Sed superest explicandum an ea specialis amicitia, quæ contrahitur inter duos, requirat specialem habitum; quod pendet ex alio dubio, an uno et eodem habitu amemus omnes proximos, an vero multiplicentur hi habitus juxta varias conjunctiones, nimirum, ut unus sit inter patrem et filium; alius inter conjuges; alius vero inter duos amicos, etc. Nam quod hæc omnia habitu aliquo fieri possint, illumque esse virtutem, experientia constat.

4. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : eodem habitu acquisito amantur omnes homines amore naturali et honesto. Probatur, quia in omnibus est una præcipua ratio amandi, quæ est communicatio in rationali natura; quod vero huic adjungatur alia communicatio, non variat rationem formalem hujus amoris, præcipue cum supra dictum sit, in benevolentiæ

amore conjunctionem non esse rationem amandi, sed conditionem sine qua non. Confirmatur a simili de charitate infusa; nam hæc, una cum sit, ad omnes tamen proximos se extendit. Secundo, naturale præceptum diligendi proximum unum est, comprehendens omnes proximos; ergo ejus observatio ad unam virtutem spectat. Tandem virtus amoris distincta est a particularibus virtutibus, quæ respiciunt peculiares obligationes, ut a justitia, pietate, etc.; et est tanquam principium universale imperans omnibus illis; ergo erit una.

5. *Tertia conclusio.—Unde probetur.*—Dico tertio illam virtutem, qua duo amici inter se specialiter amantur, non esse habitum distinctum ab ipso habitu amandi proximum, sed eumdem magis applicatum, magis inclinantem ad unum quam ad alios, non temere, sed prudenter; nimirum quia in eo relucet major honestas, ex qua cum hoc contraxit specialem conjunctionem in ordine ad aliquem finem honestum. Hæc conclusio sequitur ex superiori, et a simili patet in charitate infusa, quæ interdum potest applicari magis ad unum quam ad alium; quia vero hæc charitas ordinata est, ideo juxta speciales rationes honestatis et conjunctionis imperat specialia officia circa hunc hominem amicum, quæ circa alium non imperat.

DISPUTATIO IV.

DE VIRTUTE MISERICORDIÆ.

De misericordia proxime post virtutem charitatis disserimus, tum quia charitati est valde affinis, tum etiam quia ab ea consecutione quadam procedit; eadem enim charitas, sicut superius diximus, amicitia est Dei simul et proximi; ubi vero amicitia est, ibi morali quadam consecutione miseriarum compassio, easque sublevandi desiderium consurgit. De misericordia D. Thomas 2. 2, q. 30, et ibi Thomistæ.

SECTIO I.

Quod sit objectum materiale misericordiæ.

1. *Misericordia quid significet.—In materiali objecto misericordiæ quatuor spectari possunt.* — Misericordia, si consideremus nominis impositionem, significat affectum quemdam, seu compassionem alienæ miseriæ; tamen, considerando id ad quod præcipue significandum imponitur, significat voluntatem sublevandi, alienam miseriam, de qua distinctione Theologi, 4, distinct. 46; ibi Scotus, Richardus, Durandus et alii, cum D. Thoma 2. 2, quæst. 30, et 1 part., quæst. 21, art. 3; quocirca in objecto materiali misericordiæ, quatuor possunt spectari: persona cujus miseria sublevatur; miseria cui subvenitur; sublevatio ipsa, nam licet hæc sit quasi actus exterior misericordiæ, tamen in virtutibus moralibus ipsa actio exterior objective sumpta habet rationem objecti, respectu virtutis interioris et actuum elicitorum. Quarto, spectari potest illa compassio quæ est sensibilis passio, nam pertinebit ad hanc virtutem ponere in illa mediocritatem, et ex hac parte materia hujus virtutis erit passio, sicut et aliæ virtutes quæ versantur circa passiones.

2. *Circa primum.— Miseria quid?*— Circa primum, quæri potest quas personas sublevet hæc virtus. Respondetur inclinare ad omnes ad quas inclinat charitas, supposita miseriæ capacitate. Prima pars constat, quia hæc virtus vel est charitas, vel intime oritur ex charitate; unde sicut per charitatem diligimus omnem eum qui est capax amicitiæ, ita per misericordiam misereri possumus omnis ejus qui est capax miseriæ. Per secundam particulam excluditur primo Deus, secundo Beati, ut sic, quamvis secundum se illæ personæ Beatorum possint pertinere ad misericordiam. Tertio, irrationales creaturæ, in quibus proprie non est miseria, quæ nihil aliud est quam malum aliquod simpliciter involuntarium voluntati rationali. Objicies primo: Deus miseretur omnium rerum, etiam irrationalium. Secundo, homines interdum commoventur, et quidem secundum rationem, ex miseria alicujus bruti. Illud tamen misereri Dei solum est benefacere omnibus; hic autem motus rationalis naturæ per se non spectat ad aliquam virtutem, nisi referatur vel ad Deum, vel ad bonum aliquod creaturarum rationalium, vel ad aliquod motivum extrinsecum virtutis.

3. *An erga nos ac nostros sit misericordia? — D. Thomas negat.— Explicatur tamen.* — Excipit præterea divus Thomas, secunda secundæ, quæstione trigesima, articulo primo, ad secundum, ipsummet qui misericordia movetur; non enim vult propriam miseriam esse materiam misericordiæ, sed alienam. Rursus excipit parentes et cognatos, nam hi sunt veluti unum cum eo qui miseretur. Sed hæc intelligenda sunt de misericordia, ut attenditur in illa quædam perfectio ratione cujus aliena

miseria tanquam propria reputatur, et etiam quædam difficultas propter quam superandam requiritur maxime hæc virtus; alioquin nulla est ratio propter quam hæc virtus ita sit ad alterum, ut non possit versari circa parentes et circa se, juxta illud Ecclesiast. 30: *Miserere animæ tuæ*, quod verissime dictum esse testatur Augustinus, in Enchiridio, cap. 26. Nam subvenire propriis miseriis est honestum; ergo objectum virtutis; ergo misericordiæ [1]. Dices esse charitatis vel pietatis. Respondetur quid simile dici posse de aliis proximis, ut videbimus; si est ergo aliud motivum circa alios proximos, illud accommodari potest circa parentes et seipsum, ut sectione sequenti patebit. Et licet demus propter hos solos non fuisse necessariam hanc virtutem, tamen illa propter alios posita, ex quadam redundantia se extendit ad omnes, in quibus ejus objectum locum habet, quia licet non sit difficile tibi ipsi misereri, esset tamen difficile recte et rationabiliter misereri, non tantum defectum, sed etiam excessum vitando.

4. *Circa secundum propositum in num.* 1. — *D. Thomas quo sensu dixit culpam non esse miseriam.* — Circa secundum, notandum est primo omnem miseriam rationalis creaturæ pertinere ad materiam hujus virtutis; est autem miseria malum involuntarium: unde si quis malum aliquod sub ratione boni voluntarie patiatur, non est propriæ misericordiæ materia. Unde Sanctus Thomas inquit culpam, ut sic, non esse objectum misericordiæ, neque habere rationem miseriæ, quia non est malum involuntarium, sed voluntarium; quod intelligitur formaliter quatenus voluntaria est, nam alia ratione et ipsa culpa, et hoc quod est, esse voluntariam, est magna miseria, et objectum summe miserabile, quatenus, scilicet, repugnat naturæ rectitudini, et rationalis voluntatis commodo et inclinationi. Inferes: ergo hac ratione culpa, quatenus est divina injuria, poterit esse objectum misericordiæ, atque adeo versabitur circa Deum misericordia. Neganda est illatio; quia culpa nullo modo est miseria Dei; nullum enim malum intrinsecum affert Deo, neque ei est simpliciter involuntaria, sed permissa saltem; posset enim impedire, si vellet.

5. *Circa tertium, eod num.* 1 *positum.* — *Quomodo mortuum sepelire ad misericordiam spectat.* — Circa tertium, advertendum est subvenire proximo, objective seu in esse appetibilis esse proximam materiam misericordiæ; quod si postea exerceatur, est actus exterior misericordiæ; quod quidem opus subveniendi proximo dicitur eleemosyna, et charitati ac misericordiæ tribuitur a D. Thoma 2. 2, quæstione 32, articulo 2, et Augustino, vel quia charitas et misericordia idem sunt, vel quia ita conjunctæ sunt, ut fere semper charitas imperet actum, quem misericordia amat et exercet. Interdum etiam tribuitur a Patribus aliis virtutibus, ut liberalitati et justitiæ, sed improprie et metaphorice. Secundo, advertendum est hoc opus multa sub se continere, quæ ad duo capita revocantur, spiritualium et temporalium eleemosynarum, de quibus spirituales, suo genere, perfectiores sunt, cum materia et finis earum sit excellentior, et necessitas per se loquendo major, circa quos actus in genere solum est notandum, respectu habitus misericordiæ, solum differre materialiter; nam omnes inducere possunt idem objectum motivum. Advertendum item est inter illos quosdam proxime exerceri per alias virtutes, ut oratio per religionem, correctio vel consilium per prudentiam vel scientiam; sunt vero materia hujus virtutis, ut induunt propriam ejus honestatem, quam infra explicabimus. Solum superest exponamus quomodo ad materiam misericordiæ spectet sepelire mortuum, cum corpus mortuum non sit capax miseriæ. Respondetur ibi sine dubio reperiri sufficientem miseriam proximi; nam, licet proximus cujus corpus sepulturæ traditur, revera non sit jam, tamen ipse quodammodo manet in memoriis hominum, et corpus illud ordinem habet ad animam, cui gratum est illud obsequium, quod per se etiam potest redundare in bonum animæ, propter orationes et suffragia quæ in locis sacris fiunt.

6. *Circa quartum ibi propositum.* — *Quos interiores actus habeat misericordia.* — *Quem vendicent prioritatis ordinem.* — *Probabilis responsio.* — Circa quartum, simul explicandum est et quomodo misericordia versetur etiam circa illam passionem, et quos actus interiores habeat, quia hæc conjuncta sunt. Duo igitur videntur præcipue hujus virtutis actus, scilicet, illa compassio, quæ est displicentia miseriæ alicujus, et voluntas subveniendi; et intelligi potest uterque et in appetitu sensitivo per modum passionis, et in voluntate per modum actus simplicis, ut per se constat. Sed quæres quis horum actuum sit prior et causa alterius; ac tristitiam esse priorem probatur:

[1] Vide in tom. 4 de Pœn., disp. 15, sect. 1, n. 16.

ideo enim conatur quis depellere miseriam quam videt in fratre, quia displicet, et dolet quod in eo sit. In contrarium vero est quia illa displicentia est actus fugiendi malum ; omnis autem actus appetitus, qui est fuga mali, supponit appetitum bonum, sicut recessus a termino a quo, supponit accessum ad terminum ad quem. Utrumque fortasse est probabile : unde si dicatur primum, dicendum consequenter est, eam tristitiam supponere aliquam conjunctionem, vel per naturam, vel per affectum inter eum qui miseretur et cui miseretur, neque oportebit alium actum elicitum ab appetitu antecedere istam displicentiam et compassionem, nisi fortasse amorem.

7. *Altera probabilior.* — Nihilominus probabilius est, per se et ex natura rei loquendo, antecedere voluntatem aliquam, seu appetitum, quod proximus careat miseria, si proprie considerentur hi actus, ut morales sunt et studiosi. Primo, quia illa tristitia habet, quod sit moralis et bona, ab aliqua voluntate cui adjungitur, nam ab illa habet ut sit voluntaria ; et in universum omnis tristitia et delectatio, quia sunt veluti passiones quædam, non per se habent bonitatem vel malitiam, sed ratione actuum quibus conjunguntur. Secundo, quia per se primo ad finem atque ad honestatem misericordiæ non est necessaria illa tristitia, sed voluntas vel appetitus boni proximi. Tertio, quia hoc bonum est honestum, et per se appetibile, etsi nulla tristitia antecedere intelligatur, ut in Deo et Beatis patet. Quocirca ita exponi potest ordo inter hos actus, ut, cognita miseria proximi, primum quis appetat et velit commodum proximi, atque adeo ut careat illa miseria ; quod si voluntas est efficax, et adest facultas, sequetur statim voluntas, seu usus sublevandi ; si vero facultas deest, saltem sequetur desiderium, et huic voluntati conjuncta est illa tristitia, qui ordo ex dictis satis patet, et ex generali doctrina de actibus voluntatis, in 1. 2.

8. *Corollarium primum ex dictis. — Secundum. — Tertium.* — Ex quibus intelligitur primum in Deo et Beatis misericordiam habere locum, non solum quoad effectum, sed etiam quoad affectum et rationem formalem, ut S. Thomas 2. 2, quæst. 30, art. 4, sentit, et specialiter de Deo, 1 p., quæst. 21, art. 1, quamvis in eis non habeat locum tristitia ; nam hæc imperfectionem dicit ; misericordia vero nequaquam, licet impositio nominis sumpta sit ab aliquo affectu qui in nobis est cum imperfectione ; et ita usurpatur ab Augustino, 9 de Civitate, c. 5 ; Damasceno, 2 Fidei, c. 14 ; Aristotele, 2 Rhetor. ad Theodect., c. 8. Secundo intelligitur, pro materia de præceptis in disputatione sequenti, per se primo in hac virtute esse necessariam voluntatem sublevandi, reliqua esse quasi concomitantia ; unde in hunc actum cadit præceptum ; in reliquis vero quatenus esse possunt necessarii ad hunc actum. Tertio intelligitur quomodo illa passio miseriæ in nobis reducatur ad mediocritatem per hanc virtutem ; etenim misericordia per se primo inclinat ad illam voluntatem honestam, quam diximus ; ex consequenti vero moderatur illam passionem, nimirum, ut tanta sit et talis, quanta et qualis necessaria est et conveniens ad prompte et delectabiliter exercendam voluntatem illam honestam.

SECTIO II.

Quid sit objectum formale motivum misericordiæ, et an sit virtus a charitate distincta.

1. *Tria supponuntur.* — In præcedenti sectione, explicavimus objectum materiale et actum misericordiæ, propter eorum conjunctionem ; hic exponemus simul objectum formale et habitum, quia conjuncta sunt ; prius vero nonnulla supponenda sunt : primum est, objectum formale hujus virtutis esse aliquid honestum ; sunt enim actus misericordiæ, et ejus materia, rationi consentanea, ac sub honesta ratione appeti possunt. Secundum est, illis actibus generari habitum qui sit virtus vera, quia actus illi sunt difficiles ac honesti per se primo et ex objecto. Tertium est, hanc virtutem præcipue esse in voluntate, primo, quia de omni virtute ita censuimus 1. 2 ; secundo, quia præcipue refertur ad alterum ; tertio quia voluntas non est satis propensa ad succurrendum aliorum miseriis. Non est tamen negandum generari in nobis in appetitu sensitivo aliquem habitum, quo disponatur ad cooperandum voluntati, atque adeo ad miserendum ; atque id constat ex generali doctrina de Virtutibus, in 1. 2 ; tum etiam quia hic procedunt rationes factæ de voluntate ; solum est differentia, quod in voluntate insuper reperiri possit misericordia infusa.

2. *Coincidere misericordiam cum charitate, arguitur multipliciter.* — His positis, superest jam exponamus quod sit objectum formale hujus virtutis, atque adeo quæ sit hæc virtus in specie, quod optime præstabitur in comparatione ad charitatem, etenim videtur ab illa

non distingui. Primo, quia si spectes primarium finem vel actum hujus virtutis, ille est subvenire miseriæ ; hic autem actus est beneficentia quædam ; benefacere autem proprius actus charitatis est ; nam intrinsece et immediate oritur ex bene velle. Item charitas, quæ inclinat ad benefaciendum, maxime inclinat ad benefaciendum indigenti. Rursus benefacere amico cum non indiget, est actus charitatis; ergo multo magis cum indiget. Ad hæc, deficere in hoc actu subveniendi est plane deficere in ipso amore; ergo e contrario, etc. Tandem si actum tristitiæ vel compassionis spectes, ille necessario revocandus est ad amorem ; nam tristitia de malo oritur ex odio ipsius mali, et odium ex amore boni ejusdem subjecti ; unde et gaudium de bono proximi est actus charitatis ; et e contrario tristitia de bono proximi immediate est contra charitatem.

3. *Prima sententia id affirmans.* — Propter hæc esse potest prima sententia, quæ affirmat misericordiam esse charitatem inadæquate conceptam, et applicatam ad proximum indigentem, et inclinantem ad benefaciendum illi, et ut sic vocari misericordiam. Hæc sententia potest tribui D. Thomæ 2. 2, q. 30, qui, numerans misericordiam inter effectus charitatis, non est credendus voluisse numerare omnes actus a charitate imperatos; oportuisset enim ut numeraret omnes virtutes ; ergo intelligit de actu ipso elicito ; et articulo secundo ad primum indicat in Deo idem esse amare et misereri.

4. *Vera sententia negans, cum D. Thoma et aliis.* — Nihilominus contraria sententia est communis : divi Thomæ, citata quæstione trigesima, articulo tertio et quarto, et quæstione trigesima secunda, articulo primo, ubi alii Theologi. Probatur conclusio solvendo rationes factas, et explicando simul motivum hujus virtutis. Concludunt enim rationes factæ, quasi materialiter posse charitatem sub suo motivo efficere omnem externum actum, quem facit misericordia, atque adeo versari circa totam materiam ejus. Dices charitatem posse aliquo modo dolere de miseria proximi, non tamen subvenire nisi per misericordiam. Contra, nam hoc gratis dicitur, et oppositum concludunt rationes factæ, et patet ex vi et efficacia charitatis, quæ non verbo, sed opere diligit ; non tamen concludunt dictæ rationes, in assignata materia et actibus misericordiæ solum inveniri motivum honestum charitatis. Nam præter illud potest reperiri aliud, quod ad misericordiam pertinet, et per quod misericordia a charitate distinguatur ; motivum enim charitatis est ratio amicitiæ, et illud etiam debet esse proximum motivum in beneficentia, quæ est immediate a charitate ; tamen, seclusa amicitiæ ratione, hoc ipsum, quod est subvenire rationali naturæ indigenti, est per se honestum, et consentaneum rationi ; et ablata omni consideratione amicitiæ et amoris, talis miseria per se movet hominem ad honestam compassionem ; et hoc motivum potest per se pertinere ad aliquam virtutem, et eam vocamus misericordiam. Et confirmatur, quia licet charitas possit suo motivo formali præstare ea quæ ad alias virtutes pertinent, ut patet in pœnitentia, religione, liberalitate, etc., nihilominus ponuntur hæ virtutes propter specialia motiva formalia ; ergo idem pariter censendum erit in virtute misericordiæ ; quod tandem sic explicatur, nam charitas respicit proximum ut bonum, et, ut sic, communicat cum eo bona ; at vero misericordia respicit ut miserum, et quodammodo quasi indignum benevolentia, in quo est specialis difficultas, et maxima quædam honestas in illa vincenda.

SECTIO III.

In quo gradu perfectionis sit virtus misericordiæ.

1. *Misericordia est inferior virtutibus Theologicis.* — Misericordiæ commendationibus ipsæ etiam sacræ Litteræ redundant ; ex aliis vero scriptoribus legi possunt, quos citat Clichtov., in Damascen., libro secundo Fidei Orthod., capite decimo quarto. Hoc vero loco solum comparatio facienda est cum Theologicis virtutibus ; nam de reliquis hactenus non est institutus sermo, quare nequit cum illis commode comparari. Si igitur comparetur misericordia cum Theologicis virtutibus, constat ab eis superari in perfectione. Ita divus Thomas, secunda secundæ, articulo quarto quæstionis 30. Primo, nam Theologicis virtutibus immediate conjungimur ultimo fini. Secundo, earum objecta et actus sunt perfectiora ; objectum enim est Deus, quem immediate attingunt actus earum.

2. *Opponitur locus D. Thomæ. — Cajetani explicatio. — Rejicitur multipliciter.* — Sed hanc veritatem, per se facilem, reddidit obscuram Sanctus Thomas, articulo quarto citato, dicens misericordiam *secundum se* esse maximam virtutem ; et cum illo addito videtur eam præferre charitati, quamvis in ordine

ad habentem, seu *secundum nos*, perfectior sit charitas. In qua doctrina explicanda, inquit Cajetanus, considerare virtutem aliquam secundum se, esse considerare perfectionem ejus abstrahendo omnem habitudinem ad objectum et subjectum, et sic consideratam misericordiam esse perfectiorem charitate, quamvis in Deo dicatur melior, quia charitatem includit. Quæ neque vere, neque consequenter dicta sunt. Primum enim impossibile est considerare perfectionem virtutis præciso ordine ad objectum : hoc enim ablato, neque manet species virtutis, neque ulla distinctio; nulla ergo fieri potest comparatio. Item perfectio virtutis ex actibus pensatur, actus vero in aliquo objecto versatur. Unde neque ipse Cajetanus potuit explicare perfectionem misericordiæ, nisi in ordine ad actus et objecta. Deinde si misericordia præcise sumpta, neque in Deo neque in nobis est perfectior, ubi obtinet illam excellentiam? Tandem quod ultimo dicit, non defendit D. Thomam, nam eadem ratione in nobis misericordia erit perfectior charitate, quatenus eam includit.

3. *Aliorum Thomistarum expositio.— Objectioni satisfit.*—Aliter igitur explicatur dicta distinctio, misericordiam secundum se consideratam, nihil aliud esse quam misericordiam abstractam ab omni imperfectione quam habet ex creaturis, et ab omni perfectione extrinseca, sed solum secundum illam quam habet ex propria ratione formali; et hoc sensu videtur velle divus Thomas misericordiam esse meliorem charitate; quia misericordia secundum se dicit virtutem sublevativam miseriæ; ergo misericordia summa in sua ratione dicit virtutem sublevativam omnis miseriæ; ergo actum purum infinite perfectum ac potentem. Quapropter hæc virtus dicitur maxime propria Dei, et opera misericordiæ dicuntur superare reliqua, Psal. 144. Dices neque misericordiam Dei posse sublevare omnem miseriam, quia non potest a creatura auferre omnem imperfectionem. Respondetur simpliciter posse auferre omnem miseriam, quæ auferri potest, et hoc satis est ut talis misericordia requirat infinitam perfectionem simpliciter.

4. *Rejicitur proxima expositio, et ostenditur multipliciter charitatem simpliciter præcellere misericordiæ.* — Hæc sententia defenditur a multis Thomistis, sed non placet. Unde censeo charitatem, comparatam secundum se cum misericordia, esse simpliciter meliorem, atque adeo in Deo comparando attributa eo modo quo a nobis distinguuntur, excellentius attributum esse charitatem. Primo, quia est fons misericordiæ. Secundo, quia etiam ipsi Deo melius est summo amore sibi conjungi, quam aliorum misereri. Tertio, quia melius est objectum charitatis, et ejus actus. Quarto, quia id excellentiæ, quod videtur esse in misericordia, eminentiori modo est in charitate; nam sicut misericordia est sublevativa miseriæ, ita charitas benefactiva; unde charitas in suo conceptu summe perfecta est, et infinite communicativa omnis perfectionis; quod etiam requirit actum purum et infinitam potentiam. Præterea in hoc excellit charitas, quia non solum ad externam communicationem, sed ad eam etiam quæ intra Deum est, inclinat. Unde non solum communicat perfectionem finitam in infinitum, sed etiam perfectionem simpliciter infinitam per processiones ad intra; nam, licet illæ non sint a voluntate libera, sunt tamen propensioni ipsius voluntatis consentaneæ; et ea quæ est per amorem, est a charitate, quamvis per modum naturæ influente.

5. *Quo sensu D. Thomas misericordiam præferat charitati.* — Ad divum igitur Thomam respondetur, non simpliciter, sed secundum quid prætulisse misericordiam charitati, eas secundum se considerando; quia charitas per se non dicit rationem superioris, sed est inter æquales : at misericordia, quia respicit miseriam, secundum se importat quamdam excellentiam, præcipue si intelligatur perfecta, et potens perficere actum suum; et quia hoc non requirit misericordia secundum nos, aut prout in nobis est, ideo, ut sic, nullo modo dicit superare charitatem. Atque hinc etiam fit ut per se Deo conveniat, aliis quasi per accidens; et præcipue id dicitur comparando misericordiam ad interitum et punitionem, quia misereri oritur ab intrinseco ex visceribus Dei, punire vero ab extrinseco ex hominum meritis. Sed quæres an saltem respectu fidei et spei misericordia secundum se dici possit perfectior. Respondetur sine dubio superare illas in hoc, quod in proprio conceptu non includit imperfectionem, sed perfectionem simpliciter; fides vero et spes, propter modum tendendi in objectum, dicunt imperfectionem, et non possunt esse in Deo formaliter, in quo non solum a misericordia, sed etiam a justitia et omnibus perfectionibus simpliciter superantur; nihilominus tamen in nobis perfectiores sunt fides et spes, quia illa misericordiæ ratio contracta est ad imperfec-

tum statum, et aliunde illæ excedunt in objecti dignitate.

DISPUTATIO V.

DE PRÆCEPTIS CHARITATIS.

Nonnulla quæ circa hæc charitatis præcepta late hic agitari poterant, ideo vel omnino hic omittimus, vel breviter quidem attingimus, quia communia sunt præceptis aliarum virtutum fidei, spei et pœnitentiæ, de quibus jam satis in propriis materiis. Cætera, quæ hujus loci sunt propria, eo ordine prosequemur, ut in hac disputatione de internis præceptis, postea de peccatis contrariis, tandem de exterioribus præceptis, contrariisque peccatis disseramus.

SECTIO I.

Utrum sit præceptum datum de diligendo Deo super omnia.

1. *Prima conclusio.* — Dico primo : omnibus hominibus impositum est hoc præceptum. Constat Deuteron. sexto : *Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo ;* Matthæi 10 et 22 : *Hoc est primum, et maximum mandatum.* Dicitur autem primum, non quod primum locum teneat in Decalogo, ut quidam volunt, sed quia est præcipuum, et eminenter continet reliqua. Unde proprie non continetur inter præcepta Decalogi, sed supponitur tanquam omnium fundamentum, ut docet divus Thomas, prima secundæ, quæstione 100, articulo tertio, et secunda secundæ, quæstione 44, articulo primo ; Conradus, illo articulo tertio ; et Burgens., Exodi 20, in addit. 1. Et traditur in materia de legibus [1], ac patet Deuteron. sexto, et Exod. 20. Ratio conclusionis est, quia hujusmodi dilectio est medium necessarium ad salutem, ut patet ex materia de Gratia : omnia autem talia media cadunt in præceptum. Sed contra, nam finis præcepti non cadit in præceptum ; finis autem præcepti est charitas, 1 ad Timot. 1. Respondetur illud esse verum de fine extrinseco, qui a materia præcepti distinguitur ; secus vero est de eo præcepto, cujus materia est actus circa ipsum finem [2].

2. *Secunda conclusio tripartita.* — Dico secundo : hoc præceptum, ut spectat ad Deum finem naturæ, naturale est, et ut ad Deum finem gratiæ, simpliciter supernaturale, etsi connaturalis sit ipsi gratiæ. Prior pars probatur, quia jus naturale est de his bonis ad quæ homo natura sua inclinatur, teste D. Thoma, prima secundæ, quæstione trigesima quarta ; sed ad hunc amorem homo natura sua inclinatur, ut supra, disputatione prima, sectione quinta, ostensum est ; ergo. Secundo, homo ex lege naturæ tenetur diligere Deum, sicut et honorare, et cognoscere ; ergo eadem lege tenetur amare Deum aut supra se, aut æque, aut infra se. Hæc duo ultima dici nequeunt, quia impossibile est actum inordinatum præcipi lege naturæ ; ergo tenetur diligere super omnia. Tertio, lex naturæ obligat ad amandum honestum super omne aliud bonum, et prætermittere omne commodum, ne contra honestum faciamus ; ergo maxime cadit hæc obligatio in bonum maxime honestum, et quod est finis totius honestatis. Ultimo, quia alioquin stando in lege naturæ, nullum esset peccatum mortale, quod est error. Sequela patet, quia ratio peccati mortalis in hoc maxime consistit, quod est contrarium dilectioni super omnia.

3. *Secunda pars conclusionis est de fide, pro qua vide l. 2 de Grat., c. 6, et lib. 6, c. 8.* — *Tertia pars ostenditur.* — Secunda pars est certa, et de fide, ex principiis positis in materia de Gratia, ubi ostendimus actus fidei, spei et charitatis esse supernaturales, et præcepta quibus præcipiuntur, non posse pro viribus naturæ impleri, inter quos actus perfectissimus est iste amor. In qua re erravit Cajetanus, exponens, illa verba : *Diliges Dominum Deum tuum,* non intelligi de dilectione quæ est ex charitate ; nam ibi est sermo de summo mandato, et perfectissimo amore, cui respondet vita æterna. Item erravit Almaynus, tractatu de Charitate, capite 9, ubi dicit posse servari hoc præceptum naturaliter ; quod etiam tribuitur aliis Theologis, in 3, distinct. 28, dicentibus Decalogi præcepta esse naturalia quoad substantiam. Sed sententia Almayni erronea est ; nam simpliciter dicendum est hoc præceptum esse supernaturale, nec posse servari sine gratia, ut tradunt omnes Theologi [1] et divus Thomas, prima secundæ, quæstione 100, articulo secundo. An vero actus sit supernaturalis quoad substantiam, in opinio-

[1] Vide lib. 9 de Leg., c. 4, num. 4.

[2] Videatur auctor, l. 2 de Leg., c. 10 et 11.

[1] Vide lib. 1 et 2 de Grat., per varia capita.

ne est, quamvis longe probabilius sit esse supernaturalem in substantia[1] Ultima pars clara est ; nam finis ultimus connaturalis gratiæ est Deus clare visus ; unde supernaturalis cognitio, et amor sunt veluti proprietates gratiæ ; ergo et præcepta, quæ de his actibus dantur. Unde hac ratione præceptum hoc obligavit in lege naturæ. Videantur dicta in simili de præcepto fidei, disp. 13.

SECTIO II.

Ad quid obliget hoc præceptum.

1. *Primum dubium, quid importet particula*, super omnia, *in præcepto charitatis.* — Præcipua difficultas est, quam obligationem imponat illa particula *super omnia*, in qua duo sunt certa. Primum, præcipi, illo verbo, ut objective diligamus Deum magis quam alia, quia majora bona illi debemus velle, scilicet, divinum esse, divinos honores. Secundo, præcipi etiam ut appretiative magis diligatur, id est, ut ultimus finis, et ita firmiter, ut paratus sit homo ex vi hujus amoris ad faciendum omnia quæ necessaria sunt ad hunc finem obtinendum, et ad conservandum ejus amorem, et negligenda omnia quæ repugnant huic fini, quam vim habent verba illa : *Ex toto corde, et ex tota anima tua.* (Vide, si placet, de particula *super omnia*, l. 1 de Grat., c. 31, a n. 2).

2. *Non importat intensionem actus.* — Difficultas tamen est, an teneamur ratione illius particulæ diligere summa intensione. Sed breviter dico, hoc præcepto non exigi a nobis certum aliquem intensionis terminum, seu gradum, atque adeo non teneri nos ad hanc summam intensionem[2]. Primum, quia solum petitur a nobis verus et absolutus amor Dei, ut ultimus finis gratiæ et naturæ, in quem omnia referamus; sed hic actus potest esse sine certa intensione, præter minimam, si forte actus et habitus illam natura sua determinant[3]. Minor patet, quia illa perfectio dilectionis Dei pertinet ad speciem et naturam talis actus, qui salvatur in quamvis intensione. Secundo, si requiratur certa intensio, peto in quo gradu : nam præceptum debet esse clarum. Dices requiri in summa. Sed contra ; nam hic gradus vel sumitur simpliciter summus, et hoc non, tum quia nullus est talis gradus in charitate ; tum quia licet esset, non possumus illum habere ; alias oporteret ad servandum hoc præceptum tam intense amare Deum, quantum amat anima Christi ; vel intelligitur respective, comparando intensionem hujus amoris ad intensionem aliorum amorum, qui sunt in homine ; sed neque hoc dicitur probabiliter, quia talis obligatio, neque ex sacra Scriptura, neque ex traditione, neque ex certa ratione colligitur. Secundo, quia vel hæc obligatio est per se, vel per accidens, ratione periculi, ne, si creatura ametur intensius, Deus vincatur ab amore creaturæ. Primum, non per se, quia præcepta non obligant ad conatum potentiæ, neque ad istas comparationes, vel respectus, præcipue cum fere non sit homini intelligibile quem actum eliciat intensiorem. Secundum accidere fortasse potest aliquando, sicut tenetur homo vitare omnes occasiones peccandi ; tamen hoc neque semper neque regulariter accidit, quia, ut supra dixi, hic amor de se est constantior et firmior ; tum quia alias deberet homo eadem ratione frequentius exercere actus amoris Dei quam creaturæ, ne se exponeret illi periculo.

3. *Confirmatur primo data resolutio.*— Unde confirmatur, nam vel hæc major intensio intelligitur in actu, vel in habitu ; non primum, quia sicut possem nunc actu diligere creaturam, et non Deum, ita possem elicere actum amoris creaturæ intensiorem sine peccato ; neque oportet habere semper respectum ad actus amoris Dei, qui præcesserunt ; nam illud est onus gratis impositum, et intolerabile ; alias necesse esset eum, qui intensiori actu peccavit, intensiori etiam actu converti, ut possit justificari, quod est impossibile. Neque etiam secundum dici potest de habitu ; tum quia præcepta non dantur per se de habitibus, ut jam dicam ; tum quia habitus proportionantur actibus. Confirmatur adhuc, nam ex opposita sententia sequuntur multa incommoda ; semper enim mater dubitare posset an peccet mortaliter diligendo filium ; sequitur item actum alias honestum propter solam intensionem fieri malum ; et veniale peccatum ex objecto, ex sola intensione fieri mortale. Tertio, hoc præceptum ad majorem intensionem obligaret unum hominem quam alium, solum quia majori affectu diligit res alias.

4. *Extenditur eadem resolutio comparata*

[1] Vide lib. 2 de Grat., a c. 4.

[2] Vide auctorem de Pœnitent., disput. 4, sect. 4.

[3] De termino qualitatum late in Metaphys., disp. 46, sect. 4.

ad charitatem proximi. — Addo ultimo : si comparatio fiat inter actus charitatis, non solum non est præceptum, sed neque consilium positive diligere intensius Deum quam proximum, ut patet ex dictis disputatione 1, sect. 4; nam charitas potest esse æque intensa respectu Dei et proximi, et consilium est diligere ex tota intensione charitatis, tam Deum quam proximum; dico *positive*, nam negative consilium erit neminem intensius diligere, quam Deum.

5. *Secundum dubium, an modus charitatis cadat sub præcepto.* — Hinc expeditur illud dubium, de quo Theologi, cum D. Thoma 1. 2, quæstione 100, art. 10, an modus charitatis cadat sub præceptum. Hic modus charitatis intelligi potest vel respectu actus eliciti a charitate, vel quasi modificati ab illa; hoc secundo modo [1], modus charitatis non cadit per se in præceptum, quia præcepta obligant ad substantiam actus in ordine ad fines proximos; relatio vero in finem ultimum facta ab operante per se non est nisi ad honestatem, neque cadit in præceptum, ut in 1. 2, in materia de Bonitate et malitia humanorum actuum, ostensum est, disp. 6, sect. 1. Alio autem sensu varii modi intelligi possunt in actu charitatis, qui ad duo capita revocantur : quidam enim sunt modi essentiales, ut esse amorem appretiative summum, et propter talem bonitatem, etc. Et hujusmodi cadunt in præceptum, quia pertinent ad substantiam ejus; alii vero sunt accidentales modi, ut duratio, intensio, etc. Et hi non cadunt in præceptum, ut diximus.

6. *Tertium dubium, an sit præceptum de habitu charitatis.* — Tertio, dubitari potest an non solum obligemur hoc præcepto ad actus eliciendos, sed etiam ad comparandos habitus. Affirmat Marsilius, in 2, quæstione 18; Paludanus, in 3, distinct. 37, quæstione 2, articul. 2. Respondetur tamen hic nullam posse esse controversiam; omnia enim præcepta per se primo dantur de actibus, quia solum dantur de iis quæ sunt in nostra potestate; de habitibus vero non dantur, nisi quatenus pendent ex actibus nostris, vel consequuntur illos, ut in simili diximus in materia de Fide, disp. 13, sect. 5, num. 9.

7. *Quartum dubium, an ex præcepto dicto exterior aliqua obligatio oriatur.* — Ultimo, dubitari potest an ex hoc præcepto, qui per se est de actu interiori, oriatur obligatio ad aliquem actum exteriorem erga Deum. Respondetur dupliciter posse intelligi hoc præceptum obligare ad actum externum : primo, remote per modum operantis; et hoc modo omnia præcepta dici possunt pertinere ad charitatem, quia omnia sunt necessaria ad servandam charitatem, et radicantur in ea, qua de causa dicitur : *Qui non diligit me, sermones meos non servat.* Alio modo intelligi potest proxime et proprie, et hoc modo raro quidem, sed interdum potest obligare hoc præceptum ad actum externum, quia sicut amicitia erga homines requirit aliquando opera externa, ita et amicitia erga Deum, quando illa sunt ad ejus honorem necessaria, ut sequenti sectione dicemus. Verum est vix posse assignari aliquem actum externum, qui non possit sub aliqua alia ratione immediate oriri ab alia virtute; nihilominus obligatio propria exercendi talem actum oriri potest ex charitate.

[1] De quo consule generalem doctrinam, l. 2 de Leg., c. 10 et 11, et specialem, tom. 4 de Pœn., disp. 15, sect. 1, n. 15.

SECTIO III.

Quando obliget hoc præceptum.

1. *Prima conclusio.* — *Refellitur ut erronea.* — *Secunda sententia etiam.* — *Tertia exploditur ut diminuta.* — In hoc præcepto virtute continetur aliquid negativum, ut non habere Deum odio, et sic obligat semper et pro semper. Difficultas vero est de affirmativo, id est de eliciendo actu amoris. Quidam igitur, in quibus est Capreolus, 2, dist. 18, quæst. unic., art. 3, ad 2 Scoti contra 4 conclus. ; Conrad., 1. 2, quæst. 100, art. 10, volunt obligare quandocumque obligat aliud præceptum, quia nullum aliud potest perfecte adimpleri, nisi intercedat charitas; verbi gratia, si obligat præceptum eleemosynæ, obligare etiam præceptum charitatis ut imperet eleemosynam; quod si quis det eleemosynam sine tali amore, eum transgredi non quidem præceptum eleemosynæ, sed charitatis. Sed errant, nullum enim est probabile fundamentum hujus obligationis, cum ille actus non sit necessarius ad servandum aliud præceptum. Præterea repugnant omnibus Theologis. Alii affirmant diebus festis, ut Scot., in 4, distinct. 27, quæstione unica; Tabiena, verbo *Charitas*, quæst. 20; Angelus, verbo *Feria*, num. 41; Gabriel, in 3, distinct. 37, quæst. unic., art. 3; Almainus, quæst. unica. Sed errant; etenim nulla ratio est quæ præ-

scribat illud tempus, neque lex divina positiva, cum dies festi sint determinati lege humana positiva, quæ per se non determinat de actibus interioribus, nisi quatenus sunt necessarii ad exteriores; omnia autem quæ exterius perficiuntur diebus festis, perfici possunt sine hoc actu amoris Dei. Ita Div. Thomas 2. 2, quæst. 100, art. 4, ubi Cajetanus et alii; Sotus, lib. 2 de Justitia, quæst. 4, art. 4; Navarr., in Sum., cap. 11 et 13. Præterea alii docent obligare in articulo mortis, in quo per se loquendo videtur obligare; tamen totam obligationem rejicere in illud tempus, plane repugnat tanti præcepti dignitati; plus enim requirit divinæ amicitiæ ratio; tum quia divina præcepta sæpius obligant; tum quia hic amor debet esse regula et principium necessarium actionum; ergo inordinatum est rejicere illum in finem vitæ. (Consulatur auctor disp. 15 de Pœn., sect. 6, a num. 3.)

2. *Quarta sententia cum suis modificationibus.* — *Non placet.* — *Attritio sufficiens ut adultus accedat ad baptismum, de quo auctore, disp.* 28, *de Sacr., sect.* 2. — *De tempore martyrii idem auctor, disp.* 29 *de Sacram., sect.* 2, *parag.* Potest tamen. — Tandem alii concedunt obligare in primo instanti usus rationis, postea vero in quibusdam eventibus. Primo, si baptismus sit ab adulto suscipiendus. Sic Sotus, libro primo de Natura et gratia, capite 22, et libro 2 de Justitia, quæst. 3, art. 10. Secundo, si adeundum sit martyrium, vel aliud difficile, et egregium opus inchoandum; sic Sotus ibidem. Tertio, quando aliquod insigne beneficium a Deo recipimus; sic Sotus, eodem art. 10; et Medina, libro 1 Summæ, c. 14. Quarto, cum conspicimus injuriam honori divino fieri, et possemus impedire. Ita Sotus, citatis locis, et Navarr., Summ., cap. 11, num. 1. Cæterum hæc non placet, et quidem primum illud de instanti usus rationis satis rejectum est in 1. 2 [1]. Rursus primus casus non est verus, etiam si is qui accedit ad baptismum, antea non habuerit contritionem. Ratio est, nam qui accedit ad baptismum solum tenetur ita se disponere, ut digne recipiat; hoc autem præstabit si attritionem habeat, ut satis constat ex materia de baptismo. Major constat ex generali lege sacramentorum; neque enim est hic, unde aliam peculiarem obligationem fingamus; quod enim ait Sotus, militem, cum primum militiæ ascribitur, debere se et omnia sua referre in principem, parum urget ad tantam obligationem inducendam; satis enim est habere propositum sequendi militiam, et ea præstandi ad quæ boni milites tenentur, quod præstari potest sine hoc actu amoris. Ad hæc in martyrio nihil est certum, nam si quis jam probabiliter sit in gratia, erit obligatio communis etiam iis qui sunt in articulo mortis, nisi per accidens aliquid aliud sit magis necessarium propter difficultatem operis, ut jam dicam; quod vero additur de opere egregio inchoando, sine fundamento dicitur; satis enim erit orare, vel quid simile facere. Tertius casus non est verus, quia post acceptum beneficium satis erit gratias agere, ut satisfaciat præcepto, et ad hoc non statim obligatur homo sub mortali. Ultimus casus neque ipsi Soto videtur sufficiens, sed addit Navarr. supra, num. 9, tunc obligare amorem Dei, quando obligat amor proximi. Sed neque hoc verum est, quia potest actus amoris proximi exerceri sine actu amoris Dei.

3. *Prænotatio pro vera sententia.* — *Prima conclusio.* — Obligatio igitur temporis pro quo obligat præceptum affirmativum, assignari potest vel per se ratione honestatis vel necessitatis ipsius operis præcepti, vel propter aliud ad quod interdum est necessarium, ut cum homo obligatur ad orandum propter tentationem occurrentem. Dico igitur primo: propter occurrentem extrinsecam necessitatem, duobus modis obligari potest homo ad eliciendum actum amoris Dei super omnia; primo, si necesse sit contritionem habere, ut in articulo mortis, præcipue si quis haberet conscientiam peccati mortalis, et credo obligare etiam si sit copia confessoris, propter gravissimum negotium, et periculum salutis æternæ, in quo excludendum est omne dubium, quoad fieri potest, ut in materia de pœnitentia dicitur [1]. Secundo, si necessarium sit ministrare ex officio, vel recipere sacramentum, cum qui conscientiam habet peccati mortalis, et non confitetur vel quia non potest, vel quia non vult. Alii addunt tempus gravissimæ tentationis, præcipue si quis judicaret esse opportunissimum remedium, et quasi necessarium medium, se ad gratiam disponere, vel ad amorem Dei se excitare ad vincendam tentationem; quod interdum fortasse probabile est, raro tamen moraliter accidit. Item erit si occurant similes actus, in quibus propter extrinsecam rationem

[1] Tract. 5, disp. 2, sect. 8; et de Opere sex dierum, l. 3, c. 12, a num. 15.

[1] Disp. 5, sect. 4, num. 19.

necessarium sit uti divino amore, et comparare Dei amicitiam, tanquam convenientem dispositionem ad talem finem: tamen, quia in his casibus præceptum amoris Dei non obligat ratione sui, sed alterius, ejus omissio non est peccatum contra hoc præceptum, sed contra illud ratione cujus est necessarium.

4. *Secunda conclusio.* — Dico secundo: aliquando præceptum hoc per se obligat. Ratio est, quia hoc præceptum per se habet vim obligandi; ergo habet per se tempus necessarium. Item amor Dei per se est necessarius ad salutem. Cæterum articulus temporis non tam affirmative quam negative assignari potest: sicut in præcepto restitutionis dicitur obligare ad non multum differendam restitutionem, licet non possit assignari primum instans restitutionis, ita dico post usum rationis teneri hominem non multum differre actum amoris, præcipue ut cognovit Deum esse ultimum finem, et esse sic diligendum; hinc sequitur, etiam post primum actum, teneri hominem non prorsus cessare tota vita ab hoc amore, sed aliquando illum iterare, propter rationes factas contra tertiam sententiam; est enim consentaneum, ut Dei amor, propter quem creatus est homo, et qui est ultimus finis actionum, non semel tantum ac iterum in tota vita habeatur. Quare, qui per multos annos non exercet hunc amorem, delinquit contra hunc præceptum; quantum vero futurum sit hoc tempus, prudentiæ relinquendum est. (Similem quæstionem disputat auctor de Præcepto pœnit., disp. 15, a sect. 4, et de Præcepto orationis, l. 1 de Orat., c. ultimo.)

SECTIO IV.

Utrum detur præceptum charitatis de proximi dilectione.

1. *Prima assertio.* — Dico primo: tenemur sub præcepto diligere proximum sicut nos ipsos. Est de fide, Matthæi 22: *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* ubi particula illa, *sicut*, significat similitudinem, non omnimodam æqualitatem, ut exponunt Hieronymus, D. Thomas et reliqui Theologi; nomine vero proximi quid intelligendum sit, jam supra exposuimus, disp. 1, sect. 1, a num. 3.

2. *Secunda.* — Dico secundo: Præceptum hoc et naturale est et supernaturale, prout in actum naturalem vel supernaturalem cadit. Prior pars satis constat, et quia id dictat ratio naturalis, et quia nihil est magis necessarium ad generis humani conservationem, pacem et justitiam tutandam; et quia alioquin nunquam contra proximum peccaremus, ut in simili supra, sectione prima, numero secundo, arguebamus de Deo. Posterior pars est contra Cajetanum, qui, Deuteronom. 6, et Matth. 22 exponens, hoc præceptum dicit solum intelligi de dilectione naturali, quia supernaturali dilectione nunquam tenemur diligere proximum; consentit fere Navarr., c. 14, n. 8 et 9.

3. *Errant prædicti auctores.* — Sed errant, nam Patres et Theologi æque numerant hoc præceptum inter ea quæ ad charitatem infusam spectant; et Christus, Matth. 22, utrumque æque conjungit, nec est verisimile in uno loqui de uno genere amoris, in alio de altero: imo expresse subjungit: *Secundum autem simile est huic;* et Joannis 15: *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem;* ergo divinum et supernaturale; et deinde: *Sicut et ego dilexi vos;* ipse autem supernaturali amore et in ordine ad supernaturalem beatitudinem nos dilexit. Unde Paulus dixit dilectionem proximi esse observationem totius legis, quia est necessario conjuncta cum charitate Dei. Quapropter Augustinus, 8 de Trinitate, cap. 7, observat, licet necessarium sit duo præcepta charitatis servare, Dei, et proximi, tamen sæpe in sacra Scriptura unum poni ut sufficiens, quia non potest ab alio separari. Unde sumitur ratio; nam tenemur diligere ex charitate Deum; ergo eodem modo tenemur diligere proximum propter Deum, quia tenemur diligere proximos, ut consortes beatitudinis supernaturalis, et consequenter illis præstare beneficia necessaria non tantum ad naturæ bonum, sed etiam ad supernaturalem beatitudinem.

4. *Quando obliget præceptum amoris erga proximum.* — Difficultas est quando obliget hoc præceptum. Breviter de utroque amore, naturali et supernaturali, in genere dico, quod spectat ad exercitium internorum actuum, per se non obligari nos ad illum actum eliciendum, in illo sistendo, id est, propter amandum tantum, sicut diximus de amore Dei. Ratio differentiæ est, quia amor internus per se non patet proximo, sicut patet Deo. Item amor Dei per se est quidam cultus Deo debitus, non vero sic est amor proximi. Hinc fit hunc amorem internum solum cadere in præceptum, vel quando necessarius est ad opus externum, et beneficium proximo præstandum, vel ad vitandum odium et offensionem proximi, unde tunc obligabit, quando occurrerit

necessitas misericordiæ, de qua supra, vel necessitas vitandi odium, periculum, etc.; et tunc tantum obligari ad hunc actum, quantum ad hos fines fuerit necessarium. Et huc spectant multa quæ de obligationibus charitatis in proximos tradunt scribentes [1], et infra disput. 9 occurrent. Unde ulterius fit ut regulariter sufficiat amor naturalis, hic enim sufficit ad opera quæ frequenter occurrunt; sæpe tamen oportebit hunc actum esse supernaturalem, quando vel opus est valde difficile et supernaturale, vel est tam magna tentatio, aut periculum odii et vindictæ, ut moraliter nonnisi supernaturali amore vinci posse credatur.

SECTIO V.

Utrum hoc præceptum etiam ad inimicos amandum et peccatores obliget.

Prima conclusio. — Hoc loco sermo est de peccatoribus viatoribus, ut supra notavimus; nomine autem inimicorum intelligentur ii a quibus injuriam passi sumus, vel qui nos odio prosequuntur.

1. Dico primo: ex vi hujus præcepti tenemur non odisse peccatores, etiam inimicos. Est de fide; ratio vero est, quia isti sunt proximi; at odium proximi est intrinsece malum; est enim odium rei bonæ et per se amabilis. Est autem sermo de peccatoribus non formaliter, sed ut quidam homines sunt; culpa enim odio haberi potest. Sed contra: nam licitum est interdum desiderare malum peccatoribus, ut Psalmo 9: *Convertantur peccatores in infernum;* et 108: *Constitue super eum peccatorem, et diabolus stet a dextris ejus; cum judicatur, exeat condemnatus,* etc.; ad Galat. 5: *Utinam abscindantur qui vos conturbant;* et similis locutio frequens est in sacra Scriptura. Item Christiani sine scrupulo desiderant mortem inimicis Ecclesiæ; hoc autem desiderium est quoddam odium. Respondetur primo ad illa Scripturæ testimonia, ut in illis sit sensus non optantis, sed prædicentis; secundo, ut sit sensus optantis, si malum referatur ad culpam, non ad personam, ita ut culpæ destructio, non personæ desideretur. Tertio, ut sit sensus optantis malum ipsi personæ, non ex odio, sed ex aliquo honesto fine vel necessitatis, vel justæ vindictæ divinæ.

2. *Secunda conclusio.* — Ex quo dico ulterius, interdum licere desiderare malum temporale proximo propter bonum finem, id est, propter ipsius commodum, vel ad vitandum majus malum. Ratio est, quia malum pœnæ non est intrinsece malum, atque adeo neque intrinsece charitati contrarium; et si sit interdum necessarium ad bonum simpliciter, vel utilius, ut sic potius est bonum. Adde, quia licet velle illum finem; ergo et medium consentaneum. Sed duo in his desideriis servanda sunt, alterum tantum licere ad justum et honestum finem, et ideo tantum et tale malum licere desiderare, quantum ad talem finem necessarium est; quare per se nunquam licet desiderare viatori pœnam æternam, quia per se non est medium ad ullum bonum, licet interdum liceat permittere illam. Communiter etiam in his desideriis intelligitur tacita conditio, nempe, si alia via provideri non potest bono proximorum. Alterum est, aliquando licere desiderare aliquod malum proximo, quod non licet inferre; non enim quidquid licet mihi optare ut eveniat, licet mihi facere, ut patet de proximi morte. Ratio est, quia multa interdum licite fiunt ab alio, quæ a me non possunt licite fieri, quia careo jure et potestate; desiderium ergo est ut unumquodque per legitimas causas fiat.

3. *Tertia conclusio suadetur multipliciter.* — Dico tertio: ex hoc præcepto tenemur positive amare peccatores, etiam inimicos. Constat Matth. 5: *Diligite inimicos vestros,* quæ verba non tantum consilium sed præceptum continent, ut exponunt ibi Patres, idemque habetur ex doctrina Conciliorum Carthag. IV, c. 93, et Agathens., c. 22. Ratio vero est, quia inimicus est proximus et capax beatitudinis. Deinde, *quod tibi non vis, alteri ne facias;* at omnes volumus amari, etiam ab his quos offendimus. Adde quod vindictam sumere ab inimicis propria auctoritate, est contra rationem naturalem; ergo et appetitus vindictæ, cui contrarius est hic amor. Tandem hic amor est maxime necessarius ad conservandam justitiam, et pacem inter homines, ad quem finem referuntur præcepta secundæ tabulæ.

4. *Primum corollarium: præceptum diligendi inimicos non solum est positivum divinum, sed etiam naturale.* — Et hinc constat præceptum hoc non esse tantum positivum divinum, sed etiam naturale, tum etiam quia lex Evangelica non addidit præcepta moralia positiva, præter ea quæ sunt sacramentorum, ex prima secundæ, quæstion. 108. Unde et philosophi hoc præceptum agnoverunt. Dices

[1] Inter hos vide Molin., tract. 3, disp. 9, 10, 13 et 14.

impossibile esse ratione naturali persuaderi inimicum esse ex præcepto diligendum, quia nulla ratio boni, quæ sit naturalis, apparet in tali objecto. Deinde difficilius id est quam ut possit per naturam perfici; est enim heroicæ virtutis, ut ait Augustinus, serm. 6 et 9 in Psalm. 118. Ad primum negandum est assumptum; ipsa enim humana natura est sufficiens ratio diligendi; deinde etiam Deus, ut est auctor naturæ. Ad secundum, posse hominem per vires naturæ servare hoc præceptum aliquo modo in ordine ad finem naturalem, quamvis constanter servare hoc præceptum vix aut nunquam sine speciali auxilio fieri possit; hoc tamen commune est cum aliis præceptis. (Vide l. 10 de Legib., c. 21, n. 5, et l. 1 de Grat., præsertim c. 26.)

5. *Secundum corollarium : præceptum diligendi inimicos fuit etiam in lege veteri.* — Secundo, colligitur hoc præceptum fuisse etiam in lege veteri; præcepta enim naturalia sunt communia omni legi, ut probat late Augustinus, sermon. 168 de Tempore. Dices : Christus vocat hoc præceptum suum, quasi eousque nunquam impositum, Matthæi quinto : *Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros*, etc. Respondetur ita loqui, ut explicet necessitatem et obligationem, qua maxime tenebamur de hujus præcepti observatione. Item quia renovavit præceptum jam extinctum. Sed contra : nam ipse refert fuisse dictum in lege veteri : *Odio habebis inimicum.* Respondetur illud verbum non habuisse legem veterem, sed fuisse falsam Pharisæorum additionem. Nam quia Levit., decimo nono dicitur : *Diliges amicum tuum sicut teipsum*, inde a contrario sensu falso inferebant inimicum esse odio habendum.

6. *Quando et quomodo obliget præceptum diligendi inimicos.* — Sequitur exponamus quando et quomodo obliget. Respondetur : per se loquendo, solum obligamur ad amandum inimicum, eo tempore et modo quo alios homines. Unde non tenemur per se ad amandum, vel exhibendum signa amicitiæ, nisi in eo necessitatis articulo, quo circa alium ; nulla enim ratio cogit ad magis diligendum inimicum. Dico *per se*, nam per accidens potest oriri major obligatio ad vitandum scandalum, vel odii significationem. Ita divus Thomas 2. 2, q. 25, art. 8 et 9 ; Sylvest., verbo *Charitas* ; Navar., cap. 24, num. 75.

7. *Primum consectarium.* — Qui colligunt primo, esse peccatum mortale ex genere a communibus orationibus, aut beneficiis, aut desideriis, auxiliis, aut signis benevolentiæ inimicum excipere; quia moraliter talis exceptio est signum odii, et excitat alium ad odium. Unde parit scandalum, et animarum divisionem; et est injuriosa, nam excipitur proximus tanquam indignior aliis; et hoc modo dicit Chrysostomus, homil. septuagesima prima ad Populum, et homil. sexta in 1 ad Timothæum, et libro de Compunctione cordis, esse nobis præceptum beneficiis prosequi, et orare pro inimicis. Dices : non teneor orare, vel facere omnibus beneficium ; ergo possum excipere quem voluero. Respondetur ex D. Thoma 2. 2, quæst. 83, art. 3, interdum simpliciter non teneri nos ad aliquid faciendum ; si tamen facimus, tenemur debito ordine et modo facere; ut sæpe non teneris orare, sed, si oras, teneris attente orare ; ita ergo in proposito.

8. *Secundum consectarium* — Secundo infertur, etiamsi non teneamur simpliciter salutare inimicum, teneri tamen ad resalutandum. Prioris ratio est, quia salutatio est speciale signum benevolentiæ, quod non teneor per se loquendo dare ; secus per accidens, vel ratione scandali, vel si necessarium judicaretur ad deponendum internum odium, vel certe ad placandum inimicum, et efficiendum ut ipse deponat odium ; nam pro salute ejus interdum hoc facere tenemur. Vide Cajetanum, Matthæi quinto, ibi : *Esto consentiens adversario tuo.* Secunda pars sumitur ex divo Thoma, et Cajetano supra ; Sylvestro, verbo *Charitas*, quæstione sexta. Et ejus ratio est, quia moraliter, imo ex natura rei illud est signum odii, unde de se generat scandalum, et odium in alio. Dices : non teneor ex charitate resalutare omnem salutantem, sicut nec respondere omni loquenti. Respondetur etiam teneri ex quadam urbanitate, quamvis, si omittam, solum erit veniale, non enim est gravis læsio charitatis per se ; tamen respectu inimici, quia hic et nunc, pensatis omnibus circumstantiis, illa omissio est significativa odii, ideo ex genere suo gravius est peccatum, et contra charitatem, quamvis in individuo sæpe possit esse veniale, attenta conditione personarum et circumstantiarum.

9. *Tertium consectarium.*—Tertio infertur quando et quomodo teneatur remittere injuriam inimico; multa enim nomine hujus remissionis intelliguntur : primum, interioris odii depositio, et hoc modo semper est in præcepto hæc remissio, juxta illud Matth. 6 :

Si non remiseritis, etc., *de cordibus vestris*. Secundo, intelligitur exterior manifestatio interioris animi, qua eum, qui injuriam intulit, in amicitiam recipiamus, et nos omne odium deposuisse ostendimus, et hoc simpliciter et absolute non est præceptum, nisi quando id omittere moraliter esset sese ostendere et gerere ut inimicum. Ratio est, quia non semper tenemur exhibere signa amicitiæ. Unde colligunt auctores citati, et indicat divus Thomas 2. 2, quæst. 83, quando, qui injuriam intulit, veniam petit, teneri alterum ad exhibenda signa amicitiæ, quæ sufficienter ostendant depositionem odii, quia tunc in illis circumstantiis ea omittere est morale signum odii ; item est scandalum, et provocare alterum ad perseverandum in inimicitia, quia putat se non invenire locum veniæ, ut colligi potest ex Matth. et Luc., cap. 6. Quid autem in ea opportunitate faciendum sit, prudentiæ committitur.

10. *Alia remissio.* — Tertio, intelligitur condonatio omnis satisfactionis, et hoc simpliciter non est in præcepto; nam potest quis juste jus suum prosequi per legitimam potestatem, ut habetur in nonnullis decretis, et id confirmat omnium auctorum consensus, et usus virorum proborum. Ratio est, quia ille de se est actus consentaneus justitiæ, quod maxime habet locum, quando quis intendit ut sibi restituantur bona externa, vel honor aut fama, etc. Sed cavendum est ne misceatur odium; secundo ne nimium proximus prematur, ita ut cum notabili detrimento suo cogatur vel minimo damno satisfacere; nam interdum id poterit esse contra charitatem, ut patet Matthæi 13 et 18. Unde notat Sylvester supra, si is qui intulit injuriam, satisfecit quoad potuit, contra charitatem esse illum amplius urgere, ut faciat quod non poterit; quod præterea intelligendum est, nisi intendatur per se justa pœna propter commissum delictum : quod etiam, si debito modo fiat, justum esse potest, et interdum præceptum, ut in materia de justitia tractatur.

DISPUTATIO VI.

DE PECCATIS CONTRARIIS HIS PRÆCEPTIS.

Antequam accedamus ad præcepta quæ versantur circa actus exteriores, dicemus de modis quibus interius peccatur contra hæc præcepta, quæ versantur in actibus internis; contra quæ duobus modis in genere peccari potest, vel omittendo, et de hoc nihil occurrit dicendum; supposita enim cognitione præcepti affirmativi, et temporis, ac modi quo obligat, omissio per se solum addit privationem; alius modus est committendo, de quo agendum erit.

SECTIO I.

Utrum odium Dei sit peccatum omnium maximum.

1. *Odium quid sit.* — *Odium abominationis.* — *Odium inimicitiæ.* — Odium, ut a nobis explicari potest, est velle alteri malum, ut malum sit illi; qui actus formaliter magis est desiderium quoddam indicans formaliter odium, quod in quadam aversione voluntatis consistit; sicut enim amor est pondus, vel vinculum cum re amata, ex quo sequitur desiderium boni illius, si sit amor benevolentiæ, vel desiderium quo appetimus illam rem nobis, si sit amor concupiscentiæ, ita odium est quidam actus quo aliquis voluntarie disjungitur in affectu amandi; quod dupliciter contingit, vel considerando alium ut habet ordinem ad nos, et est nobis infestus; ex quo sequitur ut desideremus illi malum illud, quod sufficiens est ut illum a nobis separemus, et hoc odium pertinet ad concupiscentiam, et solet dici abominationis; aliquando contingit voluntatem averti ab alio in se, et inde velle illi omne malum simpliciter, et hoc est proprium odium inimicitiæ, sed regulariter ducit originem ex priori, juxta illud Sapient. 2 : *Circumveniamus justum, quoniam contrarius est operibus nostris.*

2. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices : quomodo voluntas potest velle malum, sub ratione mali, etiam alteri? Dici posset odisse non esse velle, sed nolle potius; dico tamen etiam odium includere positivam voluntatem, qua appetimus alteri malum; ut autem malum alteri velimus, non oportet in illo quærere rationem boni, sed potius mali : nam sicut amamus alicui bonum quia bonus est, vel quia ipsum amare bonum est, ita volumus alicui malum, quia malus aliquomodo est. Ex quo recte dixit D. Thomas 2. 2, quæst. 34, art. 1, odium Dei, si solum præcise consideretur id quod in Deo est, non esse possibile, ideoque non posse haberi a vidente Deum, quia in Deo secundum se nulla est ratio mali; tamen per relationem ad effectus potest sub aliqua ratione mali apprehendi, scilicet puni-

toris, etc. Et sic potest odio haberi vel abominationis, si quis velit Deum carere potestate puniendi, vel inimicitiæ, si quis velit Deum non esse. Addo ulterius, in odio necessarium esse ut saltem ipsum odisse apprehendatur, ut aliquo modo bonum odienti, quia in ipsomet odio includitur positivus appetitus, qui oportet ut sit sub aliqua ratione boni; et hinc fit ut qui videt Deum, etsi videret aliquo tempore sibi Deum aliquid mali facturum, tamen non posse eum odio habere : quia quandiu Deum videt, nec judicare potest eum dignum aliquo odio, neque sibi esse bonum, Deum subesse alicui malo; neque denique tunc esse sibi bonum talem actum odii elicere.

3. *Prima conclusio de fide. — Secunda communis.* — Dico primo : hoc odium peccatum est ex genere suo mortale. Est de fide, Numer. 10 : *Dissipentur inimici tui et fugiant qui oderunt te;* et Deuteron. 32 : *His qui oderunt me retribuam ;* item Joannis, 15 : *Oderunt me, et Patrem meum.* Dico secundo : hoc odium ex genere suo maximum est omnium peccatorum. Est communis, primo, quia est contra maximam virtutem, et præceptum. Secundo, alia peccata mortalia sunt, quia hoc participant, ut constat ex 1. 2. Nam ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo, quod in aliis est indirecte; in hoc autem directe. Dico *ex genere,* quia in individuo, propter circumstantias, alia peccata possunt esse graviora, et in ipso odio Dei potest unum esse majus alio; odium enim inimicitiæ simpliciter majus est odio abominationis tantum, quamvis hoc odium semper includat virtute aliud respectu Dei, quia nullum vel minimum malum potest esse in Deo, quin omnino destrueretur Deus.

4. *Objectio. — Solutio.* — Sed contra : odium Dei oritur ex amore sui; ergo majus peccatum erit ille amor, cum sit radix. Ad hæc, hoc peccatum unam tantum habet malitiam, scilicet, directæ aversionis; aliud duas, aversionis et conversionis. Respondetur in moralibus sæpe effectum esse gravius peccatum, quam causam ex qua oritur, per se consideratam; ut cum quis interficit ut furetur, gravius peccatum est homicidium quam furtum ; dico autem per se, quia si consideretur ut causa, induit malitiam effectus : sic ergo in proposito, ille amor ex quo nasci potest odium Dei, per se non est tam malum, sicut ipsum odium, etsi ex libertate voluntatis inducat ad pessimum effectum, cujus malitiam proinde participat. Ad confirmationem, primum hæc malitia directæ aversionis per se superat duas alias simul sumptas. Deinde sicut in aliis peccatis est directe malitia conversionis, et indirecte aversionis, ita, e contrario, in hoc est directe malitia aversionis, indirecte vero conversionis, nempe illius boni commutabilis, ex quo tale odium nascitur, et ideo tale peccatum est omnium maximum ex genere suo.

SECTIO II.

Quale peccatum sit odium proximi.

1. *Prima conclusio. — Secunda. — Tertia. — Quarta.* — Dico primo : est peccatum mortale suo genere; patet ex dictis disputatione præcedenti. Dico secundo : hoc peccatum speciale est distinctum a cæteris; tum quia opponitur singulari virtuti et præcepto; tum quia odium Dei est speciale peccatum : ergo et hoc. Dico tertio : hoc peccatum genere suo est maximum eorum quæ sunt contra proximum. Ita D. Thomas 2. 2, quæst. 34, articulo quarto, et expositores ibi. Ratio est, quia avertit omnino et directe voluntatem a proximo; unde ita se habet ad cætera peccata in proximum, sicut odium Dei ad cætera peccata in Deum; quare utriusque est eadem ratio. Dico quarto : nihilominus odium proximi non ponitur vitium capitale : sic resolvit idem D. Thomas in art. 5. Ratio est, quia capitale vitium dicitur, quod frequenter est radix aliorum; non est autem hujusmodi hoc odium, sed potius est quasi extremum malum ex aliis ortum; sed jam generato, multa ex eo procedunt : oritur autem hoc vitium interdum ex ira, interdum ex concupiscentia; sed præcipue, ut advertit divus Thomas 2. 2, quæstione 34, articulo 6, oritur ex invidia, quæ maxime est affinis odio, nam est tristitia de bono proximi; velle autem malum et tristari de bono sunt valde conjuncta. Dices, potius ex odio oriri invidiam; nam tristitia de bono alieno supponit odium. Respondetur invidiam, seu tristitiam illam oriri ex odio illius mali, quo quis censet se affici ex excellentia proximi, non tamen ex odio ipsius proximi.

2. *Dubium primum : utrum odium proximi sit præceptum unius speciei.* — Sed supersunt nonnulla dubia explicanda. Primum est, an hoc odium sit peccatum unius speciei vel plurium. Respondetur, quamvis consideratum hoc per modum vitii habitualis possit dici unum, credo tamen continere sub se multas peccatorum species, idque duobus modis prin-

cipalibus, nimirum ex parte motivi, sub quo proximus odio habetur, aut ex parte mali quod illi volumus; prior modus contingit, quando proximus habetur odio vel per se, aliamve ob causam, quæ inter me et ipsum intercessit, vel quia est quid Dei; et hæc duo odia videntur habere deformitates specie distinctas, licet secundum videatur magis esse contra charitatem Dei, quamvis proprie sit contrarium illi actui, quo amatur proximus immediate propter Deum, ac tale videtur esse odium quod dæmones habent contra homines. Posteriori modo hæc odia differre etiam possunt specifice; nam, ut ait divus Thomas, secunda secundæ, quæst. 30, art. 2, voluntas distinguit pro ratione bonorum diversissima mala.

3. *Contrarium Cajetani placitum.* — *Refellitur.* — Respondet Cajetanus oppositum sentiens, illo articulo sexto, in responsione ad ultimum, odium versari circa malum, ut sic, et ideo esse unum; velle autem mala in particulari non esse odii, sed injustitiæ, vel similis vitii. Sed contra. Nam amor non tantum vult bonum in communi, sed descendit ad particularia: oppositorum autem eadem est ratio. Item velle proximo æternam mortem, est summum odium, et tamen non spectat ad aliquod vitium in particulari. Confirmatur primo: nam velle proximo æternam mortem aut temporalem per se videntur habere deformitates diversæ rationis: nam per se privant bonitate diversæ rationis. Et confirmatur secundo: nam afficere proximum injuria in vita, vel in fama, sunt peccata specie diversa contra justitiam, propter materiæ diversitatem; ergo pari modo efficient diversitatem in odio. Denique, quod ad mores spectat, non dubito quin talis diversitas sit aperienda in confessione. Sed contra, quia D. Thomas 2. 2, quæst. 34, art. 2, dicit omnia mala cadere sub unum vitium odii, sicut omnes colores sub una potentia. Respondetur primo inde non haberi quod Cajetanus intendit, nam visus non tantum videt colorem sub communi ratione, sed etiam sub ratione albi et nigri, etc.; ergo similiter. Deinde in hoc solum potest haberi, hoc vitium per modum habitus esse unum, non vero in ratione actus.

4. *Dubium secundum: quomodo distinguatur odium ab injustitia interiori, et ab appetitu vindictæ.* — Secundum dubium est, quomodo distinguatur hoc vitium ab injustitia interiori, et ab appetitu vindictæ. Respondetur odium, ut sic, abstrahere ab omni actione injuriosa, quam respicit voluntas injusta: verbi gratia, qui vult mortem proximi non a se inferendam, sed absolute ut malum ejus, habet odium; quando autem vult ipse inferre, est injustitia, quæ interdum imperari potest ab alio, quam ab odio ipsius interficientis. Rursus odium appetit malum proximi simplicite, et sine ulla mensura; at vero vindicta respicit delictum et commensurationem cum illo. Unde appetitus vindictæ, ut sic, non est intrinsece malus, si per debita media et legitimam potestatem intendatur, quare non habet malitiam, nisi in injustitiam vel odium declinet, quod facile fit; odium vero per se et ex objecto habet intrinsecam malitiam.

5. *Dubium tertium: an odium habeat actum exteriorem.* — Tertium dubium, an hoc vitium habeat actum exteriorem? Respondetur illum habere, sicut habet amor; frequenter tamen habet illum conjunctum cum injustitia, quia actiones, quibus facimus malum proximo, semper sunt injuriosæ; et si inferantur ex odio, utramque malitiam participant; et interdum potest separari ab injuria, ut si quis ex odio scandalizet proximum, aut consulat malum. Et juxta solutionem dubii hujus, puniuntur interdum in jure actiones exteriores ex odio procedentes. Unde cum D. Thomas, quæstione 34, articulo quarto, indicat odium versari in corde, non omnino negat actum exteriorem, sed explicat id quod primarium est in hoc vitio.

SECTIO III.

Utrum accidia sit speciale vitium contra charitatem.

1. *Accidia quid?* — *Prima conclusio.* — Accidia, ut notat Damascenus, libro secundo, capite decimo quarto, significat tristitiam, et communiter sumitur in malam partem, unde est tristitia de bono vero et honesto; et D. Thomas 2. 2, quæstione trigesima quinta, addit esse tristitiam de bono divino. Qua nominis significatione posita, dico primo accidiam esse peccatum contra charitatem, et præceptum ejus. Patet, quia oppositum gaudium de bono divino est actus charitatis; ergo.

2. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices: sicut hoc gaudium non aliter præcipitur quam præcepto amoris, nec moraliter videtur habere honestatem distinctam, ita hoc peccatum non erit distinctum ab odio. Propter hoc dico, hoc

vitium non esse tristitiam de bono intrinseco, quod Deus in se habet, hæc enim revocatur ad odium; sed de bono extrinseco honoris, etc., et hoc non per se in malum Dei, quia hoc etiam esset odium, sed ut præstandum ab eo qui accidia afficitur, quatenus apprehendit hoc onerosum sibi. Ita Cajetanus, et sumitur ex Divo Thoma supra, articulo 3, ad secundum, ubi dicit accidiam esse de bono spirituali proprio, propter laborem corporalem adjunctum, quod in idem redit. Confirmatur, nam gaudium charitatis delectatur non solum de bono Dei in se, sed etiam de amicitia hominis cum Deo, et de mutuis officiis quæ ex ea nascuntur; ergo tristitia de eadem amicitia, quatenus nos obligat ad obsequia Dei, est contraria charitati et præcepto ejus; et hæc est accidia : id quod sentit D. Thomas, citata quæst. 35, cum ait accidiam opponi illi gaudio charitatis, quod est de bonis divinis, quæ communicantur ipsi homini, quatenus onerosa apprehenduntur; et eodem modo intelligendus quæst. 36, art. 4.

3. *Corollarium primum.* — *Corollarium secundum.* — *Tertium.* — Hinc constat hunc actum esse prohibitum præcepto negativo charitatis incluso in affirmativo, quo præcipimur amare Deum, et velle retinere amicitiam cum eo; intelligitur etiam accidiam non sumi hic, prout regulariter significare potest quamdam remissionem in omnibus actibus ortam ex quadam tristitia, quæ ex difficultate apprehensa in quavis virtute oriri potest; nam illa non est speciale vitium, sed generale, quod per omnia vagatur. Ultimo, intelligitur posse etiam hujusmodi accidiam specialem versari circa proximum, ut si quis doleret de amicitia cum proximis propter obligationes quæ inde oriuntur, quamvis hic modus rarus sit; et ideo illius fortasse non meminit D. Thomas.

4. *Secunda conclusio.* — Dico secundo hoc peccatum genere suo esse mortale; est D. Thomæ, quæstione 23, art. 3, et aliorum communis. Patet, quia directe repugnat amicitiæ Dei, unde post Dei odium obtinet secundum locum. Sæpe tamen est veniale, vel propter indeliberationem, vel certe quia non pervenit ad tantam malitiam, ut absolute fugiat affectu interiori omnino spiritualem communicationem cum Deo, sed sit leve tædium sine periculo transgrediendi grave præceptum. Quid si aliquis haberet deliberatam accidiam non simpliciter beneficii Dei, aut boni spiritualis, sed fortasse de statu perfectionis, ita tamen ut paratus esset implere quod promisit, et tantum sibi displiceret, ac doleret fecisse promissionem ? Respondetur : non est peccatum mortale per se, quia cum illo actu durat voluntas absoluta divinæ amicitiæ, et servandi omnia præcepta; est tamen ex objecto peccatum veniale et grave, et sæpe poterit esse mortale, ratione adjuncti periculi.

5. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : merito hoc vitium inter septem capitalia numeratur, est enim radix multorum peccatorum; ita D. Thomas supra, art. 4, et alii communiter. Dices : imo non generatur, nisi post magnam consuetudinem peccandi. Respondetur id verum esse de accidia consummata et perfecta; tamen levis quædam quasi inchoata accidia facillime generatur; et hoc satis est ad vitium capitale, ut patet in vana gloria. Vide Gregorium, lib. 31 Moral., cap. 17, paulo post medium, et Cassian., lib. 10 Institut.

SECTIO IV.

Utrum invidia, æmulatio et nemesis sint vitia contraria dilectioni proximi.

1. *Primus modus tristitiæ, æmulatio.* — Tristitia de bono proximi varia et multiplex est : alia orta ex odio, alia ex appetitu vindictæ, alia ex eo quod bona proximi vel mihi vel aliis nocent; et de harum honestate et turpitudine satis patet ex dictis. Præter hos modos, invenitur triplex modus tristitiæ de bonis proximi. Primus est, quando quis tristatur de bono alterius, quia ipse caret illo, et hæc est æmulatio, ex Aristotele, secundo Rhetor., cap. 11. Et de hac dicendum est primo, non esse intrinsece malam, quia ratio ejus non est aliena commoditas, sed est proprie carentia. Solum est advertendum hanc proprie habere locum in bonis externis, quæ minuuntur in uno, cum augentur in alio; et ideo, sicut appetitus horum bonorum non est per se malus, ita neque tristitia de eorum carentia; atque adeo neque hæc æmulatio, quamvis sine dubio malam habeat speciem. In bonis autem spiritualibus, quæ omnibus possunt esse communia, illa æmulatio potest esse bona, quia est præcipue de propria imperfectione ad aliorum perfectionem comparata ; nam de ipsa perfectione nunquam potest esse bona tristitia. Vide Hieronymum, ad Galat. 5; et Cajetanum, verbo *Æmulatio*.

2. *Secundus modus, nemesis.* — *D. Thomas negat.* — *Aliorum opinio affirmat.* — *Prima ratio hujus opinionis.* — *Secunda.* — *Judicium*

auctoris. — Secundo, potest esse tristitia de bono alicujus, solum quia est indignus illo, quam supra Aristoteles vocavit nemesim ; et de hac tristitia, controversum est an sit honesta necne. Nam D. Thomas, quæst. 36, art. 2, sentit esse prohibitam et malam : primo, quia in Scriptura reprehenditur, Psalm. 36 : *Noli æmulari in malignantibus.* Secundo, quia hæc temporalia bona, de quibus maxime potest esse tristitia, sunt quasi nihil comparatione æternorum. Tertio, quia dantur ex Dei providentia, cui videtur derogare hæc tristitia. In contrarium vero est, quia Aristoteles, capite illo 11, libro secundo Rhetor., vocat hanc tristitiam justam, et rationi consonam. Et Cajetanus, in illo art. 2, ait se non videre in hoc actu rationem peccati. Et favet D. Thomas, quæst. illa 36, art. 3, ad 2, et art. 4. Ad hæc, consentaneum est rationi velle dignis justa præmia ; ergo nolle indignis ; ergo tristari si illa accipiant ; hæc enim mutuo se consequuntur. Secundo, quia quæ D. Thomas adducit non urgent ; Scriptura enim non simpliciter damnat hanc tristitiam, sed prohibet ne occasione ejus moveamur ad imitandum inimicos, juxta illud ejusdem Psalmi : *Noli æmulari, ut maligneris.* Damnatur etiam hæc indignatio, si referatur ad divinam providentiam, quod tamen non semper videtur verum. Nam sicut fas est dolere de pœnis justorum, et in hoc non fit injuria divinæ providentiæ, ita similiter in proposito. Et ratio est, quia non semper tenemur conformari divinæ providentiæ in volito materiali. Quo exemplo etiam apparet nihil referre ut temporalia bona non sint magni momenti, quia saltem aliquid boni habent, sicut eorum contraria habent aliquid mali ; qua ratione licet tristari de illis, si accidant justis hominibus. Et eadem ratione licet tristari de prosperitate malorum, si sit injuriosa bonis et justis. Circa hoc respondetur, in illo objecto duo posse considerari, et materiale objectum, scilicet indignum prosperari, et rationem dolendi de hoc objecto. Si materiale objectum spectemus, non dubium est quin sub aliqua ratione honesta possit de illo esse tristitia, ut est illa ratio quam modo dicebamus, nempe si inde sequitur detrimentum aliorum proximorum. Item certum est circa idem objectum posse versari tristitiam pravam ex motivo extrinseco, ut ex odio. Difficultas vero est, si ratio talis tristitiæ sit sola iudignitas proximi.

3. *Secunda conclusio circa secundum modum tristitiæ.*— Dico secundo indignitatem proximi non esse sufficientem ad dolendum de bono illius. Primo, quia tristitia de aliquo bono non potest esse per se honesta, nisi objectum illud sit per se malum. Nam sicut nihil honeste amatur propter se, nisi honestum, ita neque e contrario ; sed indignum hominem habere bona temporalia, non est per se malum. Secundo, quia non licet hujusmodi proximo velle malum, nec dolere de illius bono ; nam ejusdem rationis hæc sunt. Tertio, si aliqua ratio honesti hic esse potest, maxime justitiæ vindicativæ ratio, vel distributivæ, ut Aristoteles insinuat. Sed hæc ratio derogaret providentiæ Dei, nam poneret in illo quamdam injustitiam, cum tamen Deus, in temporalium bonorum et malorum distributione, non semper servet justitiæ distributivæ rationem ; quia hæc sunt infima bona, quæ sæpe dantur in præmium alicujus operis boni, si quid tale est in hujusmodi hominibus, vel ut sint instrumenta motiva virtutum, vel propter aliqua alia occulta judicia Dei ; et similiter Deus in hac vita non punit peccata, neque his bonis præmiat bona opera justorum ; ergo non est ulla honesta ratio ad hujusmodi tristitiam. Dices : Quam malitiam habet, et contra quam virtutem ? Respondetur participare malitiam odii proximi, et interdum malitiam affectus nimii erga temporalia ; si tamen non perveniat ad absolutum odium proximi, neque sit contra providentiam Dei, raro erit peccatum mortale.

4. *Tertius modus tristitiæ, invidia.* — Tertia tristitia potest esse de bono proximi, solo hoc titulo, quod illius excellentia deprimit meam ; et hæc est propria invidia, quæ non dolet de excellentia proximi, quia propter illam ego aliquo bono caream, sed solum quia obscurat meam perfectionem ; et ideo dixerunt Aristoteles, et divus Thomas secunda secundæ, quæstione trigesima sexta, articulo primo, ad secundum, invidiam non esse inter multum dispares, sed fundari in æqualitate quadam, quia quando personæ sunt diversorum graduum, excellentia unius non apprehenditur, ut deprimens excellentiam alterius ; quod facile tamen accidit inter æquales. Et hinc etiam fit invidiam oriri ex pusillanimitate conjuncta cum superbia ; superbia enim efficit appetitum inordinatum excellentiæ ; pusillanimitas vero facit ut excellentia alterius apprehendatur ut nimium excedens, vel quæ habeatur in magna æstimatione.

5. *Tertia conclusio circa invidiam.* — Et de hac dico tertio esse peccatum genere suo mortale et capitale, charitati proximi contrarium. Prima pars patet, quia illa tristitia non

oritur ex aliqua ratione honesti, sed ex inordinato appetitu excellentiæ. Secunda etiam pars patet, quia hoc est vitium valde humanum, multorumque radix. Quæres an sit peccatum unius speciei, vel plurium. Respondetur posse esse plurium, sicut de odio dixi; nam sine dubio multo alterius rationis est invidia, si sit de spiritualibus bonis, quam si de temporalibus. Tertia denique pars patet, quia ex genere suo peccatum hoc est contrarium præcepto charitatis, licet oriatur ex pusillanimitate. Sæpe enim accidit unum vitium oriri ex vitio contrario uni virtuti, et tamen ipsum esse contrarium alteri virtuti; deinde hoc peccatum facile inducit ad directum odium proximi; ergo inde facile malitiam induet.

DISPUTATIO VII.

DE PRÆCEPTO ELEEMOSYNÆ.

Eleemosynæ ethimon. — De eleemosyna qui scripserunt. — Eleemosynæ nomen a græco vocabulo, ἐλεεῖν, ortum habuit, quod idem est ac misereri. Unde eleemosyna (ut communiter sumitur) est actus misericordiæ, quo alienæ proximi necessitati subvenitur; et recte quidem, quamvis Augustinus, in Enchiridio, capite septuagesimo sexto, eleemosynam quoque esse velit actum, quo suæ ipsius necessitati quis subvenit: *Est enim* (inquit) *eleemosyna opus misericordiæ: verissimeque dictum est: Miserere animæ tuæ placens Deo,* Ecclesiastici capite trigesimo. De eleemosyna multa eaque præclara scripsere Sancti Patres. Cyprianus de Opere et eleemosyna; Basilius, Concione in illud: *Destruam horrea mea,* Lucæ 12, et Concione ad divites; Nazianzenus, oratione de Pauperum amore; Ambrosius, libro primo de Officiis, capite trigesimo; Augustinus, in Enchiridio, a capite 69; Chrysostomus, in libro de Eleemosyna; et alii quamplures, quos luculenter congerit noster Canisius, in opere catechistico de eleemosyna. Disputant etiam de eleemosyna Theologi cum Magistro, in quarto, distinctione decima quinta, decima sexta, et quadragesima prima; cum divo Thoma, secunda secundæ, quæstione trigesima secunda; Jurisperiti, in Decretis, 45 distinctione, canone *Et qui,* et canone *Tria,* et sequentibus, et distinctione 86, canone *Non satis,* et sequentibus. Scripsit ex recentioribus de eleemosyna Joannes Medina codicem unum. Et Navarrus, in canon. *Quiescamus,* distinctione quadragesima secunda; et canon. *Si agamus,* de Pœnitentia, distinct. 1; et in Manuali, capite quarto; Sotus, in Deliberatione de causa pauperum, et alii. Nos per sequentes sectiones de eleemosynæ præcepto, quod proprium hujus loci est, prosequemur.

SECTIO I.

An sit præceptum eleemosynæ, et quomodo obliget?

1. *Prima conclusio.* — Dico primo: dare eleemosynam est in præcepto naturali et divino, quod ex genere suo sub mortali obligat. Conclusio in genere est certa de fide, Matth. 25, ubi damnantur homines ob hujus præcepti transgressionem: *Discedite in ignem æternum; esurivi enim, et non dedistis mihi manducare,* etc.; Eccles. 4: *Eleemosynam pauperis ne defraudes;* et infra: *Declina pauperi aurem tuam et redde debitum tuum.* Unde recte Ambrosius, in lib. de Nabute, cap. 12: *Debitum* (inquit) *reddis, non largiris indebitum: ideoque tibi dicit Scriptura: Declina pauperi aurem tuam, et redde debitum tuum.* Et Nazianzenus, oratione de Pauperum amore, late probat eleemosynam in præcepto esse, et in fine addit: *An tu benignitatem non necessariam, sed tibi liberam esse putas? ac non legem, sed consilium? Hoc quoque ipse magnopere vellem, et existimarem; sed me sinistra illa manus terret, et hædi, et probra, quæ in sceleratos homines ab eo, a quo illic collocati sunt, conjiciuntur, non quia aliud quiddam ex iis quæ interdicta sunt, admiserunt, sed quia Christum per pauperes minime curarunt.* Et Basilius, concion. in illud divitis: *Destruam horrea mea,* Luc. 12: *Non putavit* (inquit) *oportere superfluum in egenos distribuere; nullam præcepti habuit rationem: Ne abstineas benefacere inopi, et eleemosyna, et fides non deserant te,* Tobiæ 4; *et frange esurienti panem tuum,* Isaiæ 58. Ratio denique hujus præcepti sumitur ex 1 Joannis 3: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Est enim hoc præceptum valde necessarium ad conservandam charitatem. Nam, ut bene Nazianzenus citatus, misericordia erga pauperes est præcipua pars charitatis. Unde constat etiam esse naturale, nam præceptum de dilectione proximi naturale est.

2. *Error hæreticorum circa eleemosynam*

refellitur, — Sed, ut vitentur extrema, advertendum est quosdam hæreticos voluisse præceptum hoc adeo esse necessarium, ut si illud solum servetur, ad salutem sufficiat, nam (inquiunt) de illius transgressione et observatione judicantur homines; quem errorem ex nonnullis locis Scripturæ, ut Daniel quarto, Tobiæ 12, Ecclesiast. 3, Lucæ 11, cum similibus, et ex Patribus confirmant; sed illum Augustinus refellit libro 21 de Civitat., cap. 22, et sufficit locus Pauli, prima ad Corinth. 13 : *Si distribuero in cibos pauperum*, etc., *charitatem autem non habuero, nihil sum.* Unde constat hoc præceptum esse quidem necessarium, non tamen sufficere. Judicantur autem homines ex illo, vel quia ejus opera sunt hominibus magis nota, vel quia sunt signa charitatis, vel certe quia possent videri hominibus hæc opera minus necessaria, quam opera justitiæ, vel similia. Reliqua testimonia intelliguntur de pœnis peccatorum, quæ interdum in Scriptura vocantur peccata, secundo Machab. 12. Et indicant primo observationem hujus præcepti valere plurimum ad satisfaciendum pro peccatis [1]. Secundo, intelligitur ex eisdem testimoniis valere hoc opus ad impetrandum a Deo gratiam ad servanda alia præcepta, quod interdum per se facit, interdum per orationes eorum qui eleemosynam recipiunt. Tertio, indicatur hoc opus, præcipue si ex auxilio Dei procedat, mereri coram Deo ut excitetur ad misericordiam, et peccatorum indulgentiam. Et in his modis exponendi sunt Sancti, qui interdum etiam per exaggerationem loquuntur, ad explicandam vim hujus præcepti, ut videre licet in Augustin., epistola 89.

3. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : præceptum eleemosynæ obligat solum tempore necessitatis proximi. Est communis Theologorum, et certa. Primo, patet ex ratione præcepti affirmativi, cujus est non pro semper, sed determinatis temporibus obligare. Secundo, ex objecto hujus virtutis, quod est miseria et indigentia; at hæc necessitas non semper occurrit; ergo sine hac non potest obligare præceptum. Quod autem tunc obliget, patet, quia præceptum est beneficentia erga proximum, et ad hanc non tenemur omni tempore; ergo saltem necessitatis tempore tenebimur. Dices, ergo tunc obligabunt duo præcepta, charitatis, scilicet, et misericordiæ, et extra illum articulum neutrum obligabit; ergo alterum est superfluum, aut certe quando illud homo omittit, peccat duplici peccato. Hoc argumentum inculcat iterum distinctionem misericordiæ et charitatis, quam propterea dixi ad moralia non multum referre, quia revera præceptum unius non obligat, nisi quando præceptum alterius; non tamen propterea sunt superflua, unum enim est generale, aliud quasi speciale; sicut etiam erga Deum non obligat præceptum religionis, quin obliget præceptum charitatis. Et circa proximum similiter non obligat justitia quin obliget charitas; propria tamen malitia omissionis illius censenda est contra misericordiam, quia illa specialiter obligat, charitas vero generali ratione.

4. Sed hic advertendum est hanc necessitatem proximi esse triplicem. Prima dicitur communis, qualis est in his pauperibus communibus. Secunda est gravis, ut quando homo ita indiget, ut sine gravi detrimento honoris, aut salutis, aut bonorum fortunæ non possit subvenire sibi sine alterius auxilio. Tertia est extrema necessitas, quæ communiter in hac materia censetur solum evidens periculum mortis, vel etiam mutilationis membri, vel periculum incidendi in amentiam perpetuam; nos autem possumus distinguere hanc extremam necessitatem, etiam in aliis bonis, ut fama et honore. Nam aliquando est in periculo tota fama et fortuna. In his omnibus necessitatibus versari potest eleemosynæ præceptum, non tamen æque; sed ad intelligendam obligationem comparandæ sunt cum potestate illius qui daturus est eleemosynam. Nam qui magis potest obligatur etiam in minori necessitate, et sic proportionaliter.

5. *Tertia conclusio de qua, præter D. Thom.* 2. 2, *q.* 32, *art.* 9, *et in* 4, *d.* 15, *quæst.* 2, *art.* 6, *alii plures eo loco Magistri, item Summistæ, verbo* Eleemosyna. — *Quorumdam error rejicitur.* — Dico tertio præceptum hoc se extendere ad omnem proximum in necessitate constitutum, sive propinquus sit, sive alienus, sive peccator, sive justus. Est de fide, Tobiæ 4 : *Noli avertere faciem tuam ab ullo paupere;* et supra vidimus præceptum charitatis se extendere ad inimicos; et expresse Proverbiorum 25 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum.* Unde excluditur error Wiclephi, et aliorum hæreticorum apud Waldensem, libro secundo Doctrin., cap. 81, dicentium hoc præceptum non obligare erga infideles et homines impiissimos, quem late improbant Augustinus, Chrysostomus, Hieronymus, et alii Patres. Quod si Gregorius ait, libro quinto, epistola vigesima no-

[1] Vide Bellar., libr. 4 de Pœnit., cap. 8.

na, et refertur 86, cap. *Fratrum*, non esse elargiendam eleemosynam peccatoribus, intelligendum est *formaliter*, hoc est, in ordine ad fovenda illorum peccata. Unde Ambrosius, libro primo Offic., cap. 30: *Si luxurioso ad luxuriam, adultero ad adulterium largiendum putes, non est beneficentia ista, ubi nulla est benevolentia.*

6. *Quarta conclusio.* — Dico quarto : non tenetur homo quærere quibus eleemosynam faciat, sed satis est si præsentibus, vel iis qui ad ejus notitiam pervenerint, subveniat. Ita divus Thomas, Quodlibeto 8, articulo duodecimo [1], et alii. Ratio est, quia non est expressum præceptum de hac re, neque ulla sufficiens ratio cur ad hoc obligemur, cum tamen onus sit gravissimum. Item quia ad pauperes spectat necessitatem ostendere et petere. Oportet tamen ut bona fide aliquis procedat, neque occasiones fugiat subveniendi necessitatibus proximorum. Intelligitur vero conclusio de personis omnino privatis. Nam qui gerunt reipublicæ curam, interdum tenebuntur, non tam hoc præcepto, quam justitiæ et officii, quia illud necessarium est ad convenientem reipublicæ gubernationem, in qua multæ indigentiæ occurrunt, quibus aliter provideri non potest.

7. *Quænam necessitatis certitudo obliget ad eleemosynam. — An teneatur quis subvenire voluntariæ alterius indigentiæ. — Adriani responsio. — Temperatur.* — Quæres quanta certitudine constare debeat hæc necessitas. Respondetur, si tantum habeatur ex dictis aliorum, sufficere eam auctoritatem quæ faciat probabilem fidem. Si vero oculis videatur, licet sæpe soleat fingi, tamen quando id non constat, præsumendum est esse veram necessitatem, quia et securius est, et in favorem proximorum potius est declinandum. Unde recte Augustinus, epistola 149 : *In suscipiendis hospitibus, melius est interdum malos hostes perpeti, quam fortasse per ignorantiam bonos excludere.* Sed quid si appareat necessitas, non tamen ex indigentia, sed ex voluntate profecta ? Communis casus esse solet, si avarus potius se mori permittat, quam expendere velit in medicos, vel in res necessarias sua bona, an teneatur quis illi providere. Ratio dubii est, quia tunc non est necessitas, sed prava voluntas. Adrianus, in 4, in materia de Correct. fraterna, affirmat cum Glossa, in c. 1, distinct. 43; addit tamen posse eum, qui talem eleemosynam facit, recuperare quæ dedit, si possit sine scandalo ; sed distinguendum est, nam quando hujusmodi affectus accidit ex vehementi quadam passione, quæ fere dementiæ comparari potest, tunc procedit hæc sententia, sicut etiam teneor subvenire ei qui ex ingenti tristitia se vult interficere. Ratio est, quia licet admisceatur prava voluntas, tamen humano modo est vera necessitas. Secus vero esset si quis ex pura malitia id faceret, ut infra agendo de ordine eleemosynæ constabit.

8. *Quinta conclusio.* — Dico quinto : occurrente necessitate, non teneor omnino facere eleemosynam, nisi sit extrema. Hæc ultima pars per se constat ; nam illa necessitas est, quæ maxime potest urgere. Intelligitur tamen, nisi occurrant multæ similes necessitates, et non possim omnibus subvenire ; tunc enim datur optio, servato ordine charitatis. Addendum etiam, nisi evidenter sciam alium subventurum, prius quam proximus periculum patiatur ; nam tunc non erat extrema necessitas simpliciter respectu meæ eleemosynæ. Prior pars probatur, quia quando necessitas non est extrema, non ita urget quin possit quis suam eleemosynam aliis servare, quod in communibus necessitatibus facile est intelligere ; in gravibus vero oportet prudentia uti, nisi proximus interim nimium patiatur ; item ne gravior necessitas propter minus gravem omittatur ; in quibus omnibus ordo prudentiæ et charitatis servandus est.

9. *An præceptum eleemosynæ obliget etiam unumquemque circa se.—Difficultas expeditur.* — Quæres an hoc præceptum obliget tantum circa alienas necessitates, an etiam circa proprias. Respondetur maxime ad has obligare, quia, ut supra diximus, etiam ipsemet homo continetur in objecto charitatis et eleemosynæ, quia sibi est maxime conjunctus. Quare recte Augustinus, in Enchiridio, cap. 76 : *Qui vult* (inquit) *eleemosynam ordinate dare, a seipso debet incipere, et eam sibi primo dare.* Unde obiter solvitur dubium aliud, an si alicui committantur pecuniæ ad eleemosynas, possit ex illis suæ veræ necessitati subvenire ; Sylvester enim, et Angelus, verbo *Eleemosyna*, dicunt non posse, argumento cujusdam legis, *Si mandavero*, § *Si tibi centum*, ff. Mandati. Sed certum mihi est posse facere, quod tenet Cajetanus 2. 2, quæst. 32, art. 9, nam illa est vera eleemosyna. Item ipsi concedunt posse dare maxime propinquis, consanguineis et filiis ;

[1] D. Thomas videri etiam potest 2. 2, q. 33, art. 1, ad 4.

cur ergo non sibi? Item expletur voluntas donantis, cum detur vere egenti, nisi contrarium aperte explicet; ergo. Inferes : ergo si alicui in confessione imponant eleemosynam in pœnitentiam, satisfaciet subveniendo suæ necessitati. Neganda est consequentia; id enim est contra intentionem imponentis, neque ille actus sibi subveniendi est pœnalis, qualis imponitur in satisfactione. Unde si ipse ita indigeret, ut non posset commode dare eleemosynam, excusaretur quidem; vere tamen pœnitentiam impositam non adimpleret, nec satisfaceret ex opere operato.

SECTIO II.

Ex quibus bonis facienda sit eleemosyna, et a quibus fieri debeat.

1. *Prima conclusio.*—Dico primo : eleemosyna facienda est ex bonis propriis, quorum aliquis est dominus, vel habet legitimam et absolutam administrationem. Est certa, et constat Proverb. 3 : *Si vales, et ipse benefac, et honora Dominum de tua substantia*; et Isaiæ 58 : *Frange esurienti panem tuum.* Idem tradunt Patres. Ratio est, quia non licet alicui dispensare aliena ; item per eleemosynam transfertur dominium, ut ex sectione 5 intelligetur ; ergo vel a domino, vel ex potestate domini. Advertendum autem, pro sequenti conclusione, interdum non satis esse habere dominium, sed oportere etiam illud non habere impeditum legibus humanis, a quibus, et translatione dominiorum, maxime pendet rerum temporalium administratio.

2. *Secunda conclusio.* — *De servis.* — Hinc statuitur secunda conclusio : personæ aliis subditæ, quæ vel dominium non habent, vel non habent rerum administrationem quarum sunt domini, non possunt sua auctoritate eleemosynas facere, excepta extrema necessitate. Pertinent autem ad hanc conclusionem quatuor personarum genera, servi, religiosi, filiique familias, uxores, de quibus sigillatim dicendum est, ac probanda conclusio. Primum servus, quidquid acquirit, domino acquirit, ut tradunt jura, institut. *Per quas personas*, § *Item nobis*, l. *Id vestimentum*, ff. de Peculio, cap. *Cum olim*, 2, de Privilegiis. Quod absolute verum est, et in conscientia nullam eleemosynam possunt servi facere, nisi ex dominorum concessione, tacita vel expressa ; sed tamen opinor non esse hoc in rigore intelligendum, quia servitus de se odiosa est, et ideo restringenda, alias esset intolerabilis et inhumana, quare aliquarum rerum dominium possunt habere servi, vel ex donatione domini, vel ex donatione aliorum, consentiente domino, vel certe si ea conditione donatum est, ut domino non acquiratur, vel si aliquod justum pactum inter dominum et servum intercedat, aut denique juxta alias consuetudines dominorum et servorum, et de hoc possunt libere eleemosynas facere, quia sunt domini. Idem clarum est in eleemosynis quæ non fiunt ex pecuniis, sed ex actionibus humanis. Nam si servus nihil deroget domino in omnibus quæ rationabiliter præcipit, potest reliquas actiones impendere in beneficium aliorum, quod etiam observandum est in aliis generibus personarum.

3. *De religiosis.*—Religiosi alii subditi sunt, alii superiores : neutri habent in particulari dominium, tamen superiores habent rerum administrationem. Hinc ergo colliguntur regulæ servandæ. Prima : superiores possunt facere aliquas eleemosynas, quarum quantitas et modus, nisi alias præscribatur, eorum prudentiæ committitur. Secunda : subditi tamen non possunt nisi ex superioris concessione expressa, vel probabiliter præsumpta, divus Thomas 2. 2, quæst. 32, artic. 8, ad primum. Hæc autem præsumptio, quando sit sufficiens, ex circumstantiis et consuetudine æstimanda est. Censent tamen auctores communiter, quando necessitas gravis est, et non potest facile consensus superioris postulari, debere præsumi. Ita Angelus, verbo *Eleemosyna*, cum Glossa, in cap. *Non dicatis*, 12, quæst. 1, et est valde probabilis conjectura, et consentanea tali statui. Tertia : addunt omnes, quando religiosus est in via, vel alia de causa degit extra monasterium, posse aliquas eleemosynas facere, convenientes suo statui; tum quia pro tunc illi est commissa administratio eorum bonorum quæ dispensat ; tum quia talis præsumi debet superioris voluntas. Addit etiam Navarr., cap. *Non dicatis*, num. 40, licere etiam religioso aliquid ex his quæ ad suum negotium, vel iter, vel victum sibi datur, subtrahere sibi, et in eleemosynam dare, quod est pie dictum, sed pro consuetudine religionum applicandum ; extra has regulas, nihil potest dare etiam ex sibi dono datis, quia horum non ipse, sed religio dominium acquirit, ut vulgare est. Vide Basilium, in Regulis brevioribus, quæst. 77, 87 et 100.

4. *De filiisfamilias.*—Tertio : de filiisfamilias, quoad bona paterna, quorum non habent

dominium, certum est ex illis non posse eleemosynas facere sine patris consensu; et idem est de pupillis, qui per leges habent administrationem impeditam. Sed addendum est hos filios habere interdum quarumdum rerum dominium et usum, ut peculii castrensis, id est, in militia, vel intuitu militiæ comparatum, vel quasi castrense, id est, comparatum officio liberali et publico, vel regia donatione. Nam de his bonis possunt filiifamilias eleemosynas facere; secus vero est de peculio profectitio, id est, quod vel ex rebus paternis, cum eis nimirum negotiando, vel ex donatione intuitu patris facta, profectum est. Nam talis peculii dominium est apud patrem; et idem resolvendum de peculio adventitio, quod, scilicet, acquiritur per donationem factam sine intuitu patris, vel alio labore, et industria, quam cum rebus paternis negotiando. Nam licet tale dominium sit apud filium, tamen ususfructus est apud patrem, et ideo non potest filius de illo facere eleemosynam. Addendum tamen est regulas datas in religiosis procedere etiam in filiisfamilias, si suo modo accommodentur.

5. *De uxore.* — Quarto, dicendum est de uxore: quæ, licet suæ dotis habeat dominium, non tamen administrationem, et ideo non potest de illa facere eleemosynam sine viri consensu, cap. *Quod Deo*, 33, quæst. 5, quod etiam intelligendum est juxta regulas datas de religioso. Præterea spectanda est consuetudo; nam quas eleemosynas laicæ feminæ matrimonio minime junctæ similis conditionis solent facere, potest etiam uxor facere absque licentia mariti. Addunt Angelus et Sylvester, *etiamsi prohibeat*, quia præsumendum est non ex animo prohibere, sed ut illam contineat a largioribus eleemosynis. Item quia esset quodammodo injuriosa talis prohibitio, quia est contra jus debitum uxori, quæ non est omnino serva. Sed nihilominus, si constaret eam esse voluntatem viri, tutius esset obedire, ut Navar. docet, in Manuali, cap. 17, num. 153, citans Antonium, qui etiam addunt, ob urgentem necessitatem corporis, vel animæ propriæ, vel mariti, vel familiæ, posse aliquam eleemosynam facere ut obtineat remedium a Deo. Ultimo, addendum est de bonis paraphernalibus, quorum videlicet dominium, et administratio libera conceditur uxori, posse illam facere eleemosynas, servato debito ordine; ita D. Thomas 2. 2, quæst. 32, artic. 8, ad 2, et omnes communiter, qui idem censent de quibusdam bonis quæ uxor acquirit sua industria, non necessaria ad sustendanda onera matrimonii, quod jure communi verum est; tamen in unoquoque regno servandum est illius proprium, si exstet, de quo Navar., cap. 17, a num. 114, et alii, atque ita ex inductione facta, probata relinquitur secunda conclusio.

6. *Tertia conclusio.* — Tertia conclusio. Ex bonis illicite acquisitis, et quæ sunt obnoxia restitutioni, non potest eleemosyna dari, nisi vel in casu extremæ necessitatis, vel si restitutio esset in illo modo facienda. Ratio sumitur ex dictis; tum etiam quia hac bona restituenda magis computantur inter bona creditoris quam debitoris, ut celebre est apud jurisperitos. Item ita tenetur quispiam restituere, sicut non furari. Sed non licet furari ad dandam eleemosynam; ergo neque illam dare ex obnoxiis restitutioni. Dices: eodem argumento probaretur non posse aliquem retinere quæ restituere tenetur, propter instantem gravem necessitatem, quia non potest ea furari. Unde secundo arguo a contrario: potest quisque non restituere, ut suæ gravi necessitati subveniat; ergo et ut proximi, quem certe debet sicut seipsum diligere. Idem suadetur ex Patribus, qui interdum volunt, ut eleemosyna erogetur ex injuste acquisitis. Ad argumentum igitur concedo sequelam non esse formalem, quia naturalia præcepta simpliciter negativa, ut est non furandi, strictius obligant, quam ea quæ aliquod affirmativum includunt, ut est præceptum restituendi; in præsenti tamen materia, id est seclusa illa necessitate, bona est sequela. Ad secundum, est differentia inter necessitatem propriam et alienam; nam propria facit actum restituendi moraliter impossibilem, id est, valde difficilem; non sic autem aliena. Item quia obligatio subveniendi propriæ necessitati major est, ut intelligitur ex disputatione prima, sectione quarta. Denique quia cum quispiam excusatur a restituendo propter necessitatem propriam, non tam id est ut subveniatur necessitati propriæ, quam ne in ea constituatur auferendo a se quod possidet; secus vero est de proximo, qui jam est in necessitate, circa quam alter solum se habet negative. Patres autem non loquuntur de injuste acquisitis, sed ipsas divitias more evangelico vocant iniquas, non quod semper inique comparatæ sint, sed quia sæpe ita comparantur, et magno quodam et iniquo labore; neque loquuntur de eleemosyna, sed in genere de bono usu divitiarum. Deinde intelligi possunt de illis rebus quæ comparatæ sunt turpi

causa, sed non injusta actione, vel injusto pacto, ut bona meretricum, et similia; nam cum harum rerum acquirant dominium, earum potest fieri eleemosyna, ut docet D. Thomas 2. 2, quæst. 32, art. 7; et Cajetan. ibid.; Medina, cod. de Eleemosyna, quæst. 5, et alii communiter.

7. *Prima limitatio superioris conclusionis.* — Supersunt tamen assignandæ nonnullæ limitationes conclusionis. Prima limitatio est, alienæ extremæ necessitati tunc solum licere subvenire ex alienis, etiam surripiendo, quando quis non habet proprium. Prima pars per se patet. Posterioris ratio est, quia in illa necessitate omnia sunt communia quantum ad usum; ergo licite surripiuntur, ut extreme indigenti subveniatur. Addit divus Thomas, quæst. 32, artic. 7, ad 3, petendum esse prius consensum domini; tamen, si non det, eo invito accipi posse. Verum si non petatur, non credo peccari contra justitiam, quæ ad restitutionem obliget. Sed quæres an, si quis det eleemosynam extreme indigenti, ex re per furtum vel usuram comparata, teneatur postea illam restituere, si aliunde acquisivit unde possit. Respondetur, si revera dedit quando ipse non poterat alias subvenire illi necessitati, quod attinet ad conscientiam, manere liberum, dummodo tunc sit eo animo ut solum propter eleemosynam omittat restituere. Ratio est, quia si tunc denuo furaretur cum proximo erat succurrendum, ad nihil teneretur postea; ergo neque si antea furatus est, quemadmodum si redderet domino, et statim, si posset, occulte acciperet.

8. *Secunda limitatio.* — Secunda limitatio habet locum in his bonis quæ restituenda sunt, et incertum est cuinam sit facienda restitutio; hæc enim danda sunt in eleemosynam, cap. *Cum tamen,* de Usuris, 14, quæst. 5. Ratio est, quia talis præsumitur voluntas domini, cujus illi, qui restituunt, censentur esse quasi dispensatores. Item ratione positivæ legis aliquod jus in tali casu acquiritur pauperibus; illis ergo tribuenda sunt ea bona in eleemosynam.

9. *An retineri possit eleemosyna facta ex bonis injuste acceptis. — De quodam bonorum genere resolutio.* — Sed adhuc manet dubium, an, si eleemosyna fiat ex bonis restitutioni obnoxiis, possit retineri. Respondetur hæc bona duplicia esse. Alia, quorum dominium non est apud dantem eleemosynam, ut sunt furta. Alia, quorum est quidem vere dominus, tamen alia ratione obligatur ad reddendum, ut si mutuo acceperat. In priori genere bonorum, quædam sunt eadem numero restituenda, ut res immobiles, et quæ in uno usu non corrumpuntur, ut vestes, etc. Si ergo ex his fiat eleemosyna, nihil fit; atque accipiens statim tenetur reddere vero domino, cum ipse non sit dominus. Aliæ sunt quæ sufficienter in eadem specie restituuntur, ut pecunia; quare, si qui facit ex his eleemosynam, habet unde restituat, quamvis det eamdem rem numero, quam sustulit furto, transfert dominium ei cui dat, qui propterea manet securus, quia alter non censetur dare aliena, sed propria, cum alias habeat unde restituat. Et hæc est sententia communis, Gabr., in 4, distinct. 6, quæst. 4, Major., distinct. 15, quæst. 3. Si vero non habet alias unde restituat, nihil facit, et accipiens tenetur reddere vero domino, quia fur tunc dat aliena, et non sua, ut magis ex dicendis patebit.

10. *De altero genere resolutio.* — Circa aliud vero bonorum genus, quorum quis est dominus, distinguendum est; nam vel qui dat eleemosynam fit impotens ad restituendum, vel non : si non, factum tenet, quia dat sua, et nulli facit injuriam, quia habet alias unde restituat. Si vero fit impotens, vel ille qui recipit, bona fide recipit, vel mala; si mala, peccat recipiendo, et tenetur solvere debitum alterius. Patet : nam ille qui sic dat, peccat contra justitiam ; injuriam enim facit creditori; sed qui recipit, cooperatur huic injustitiæ; ergo etiam peccat contra justitiam. Si autem recipit bona fide, auctores quidam dicunt ad nihil teneri, quia neque ratione rei acceptæ; accepit enim rem a vero domino, quæ non erat alteri obligata actione reali, sed personali tantum, quæ non transit cum re ipsa ; neque ratione acceptionis, quia non fuit acceptio injusta, cum bona fide acceperit. Dico tamen, si ille qui bona fide accipit, jam bona fide consumpsit, et non factus est ditior, ad nihil teneri ex ratione facta; si tamen non consumpsit, vel antequam consumpsit, intellexit obligationem alterius qui dedit, per se loquendo, credo non posse illam retinere, sed obligari ad solvendum debitum alterius. Ratio est, quia tota illa datio et acceptio fuit injusta, et per accidens ille excusabitur ex ignorantia ; et ideo hac ablata, retentio incipit esse injusta; unde solvitur illorum auctorum argumentum : nam obligatio oritur ex acceptione, quæ per se injusta est, licet per accidens in hoc excusetur. Dico autem *per se;* per accidens namque interdum excusari posset,

si sine magno gravamine, et exponendo se gravibus necessitatibus non posset reddere. Addo ultimo, si is qui dedit eam eleemosynam, postea alia via satisfecerit illi creditori, vel quia creditor remittit, vel quia factus est ditior, in eo casu, eum qui recepit, manere liberum, quia injustitia non fuerat contra donantem, sed contra tertium creditorem, cui est satisfactum, et ipse alias habuit rem illam ex voluntate veri domini.

11. *Quarta conclusio.*—Dico quarto: etiamsi homo habeat dominium et administrationem illorum bonorum, non tenetur ex eis facere eleemosynam, si sibi sint necessaria, servata tamen proportione et ratione necessitatis proximi. Ratio est, quia bona temporalia sunt hujusmodi conditionis, ut non possint donari alteri, nisi seipsum iis privet is qui donat; nemo autem tenetur privare se rebus necessariis, ut aliis subveniat, cæteris paribus, quia dilectio sui est prior dilectione alterius. Sed quia in particulari tota difficultas consistit in recta comparatione facienda, advertendum est hæc bona aliquando esse necessaria ad conservationem propriæ vitæ, sub qua includo familiam; interdum vero esse solum necessaria ad statum et decentiam quamdam; interdum esse superflua, id est, neutri horum necessaria. Rursus is, qui facturus est eleemosynam, potest esse privata persona, vel paterfamilias, aut alius, qui ex officio teneatur providere iis qui sunt sub ejus cura. Rursus comparari potest hujusmodi homo ad alium existentem vel in extrema necessitate, vel in gravi, vel in communi. Item vel ad personam privatam, vel ad commune bonum, seu personam ex qua commune bonum dependeat. Quid ergo in his comparationibus sit dicendum, sequentibus duabus sectionibus exponam.

12. *Quibus personis fieri debeat eleemosyna.* — Quærendum hic ultimo esset quibus personis fieri debeat eleemosyna. Sed satis intelligi potest ex supra dictis, tum in hac ipsa disputatione, sect. 1, num. 5, tum disput. 4, sect. 1; est enim eleemosyna cujusdam miseriæ sublevatio. Vide D. Thomam 2. 2, quæst. 32, artic. 9, et in 4, distinct. 15, quæst. 2, art. 6; Richard., art. 8, quæst. 7 et 8; Durand., quæst. 2; Palud., quæst. 3, art. 6; Gabriel., disput. 16, quæst. 4, artic. 2, conclus. 6 et 8; Alens., 4 part., quæst. 33, membr. 2; Sylvest., verbo *Eleemosyna*, quæst. 2 et 3, et alios Summistas eodem verbo; Navar., super cap. *Quamobrem*, de Pœnit., distinct. 1, num. 6; Sotum, in Opuscul. *Deliberatio in causa pauperum;* Medina, Cod. de Eleemosyna, titulo *De his quibus danda est eleemosyna*, cum sequenti.

SECTIO III.

In qua necessitate teneatur homo eleemosynam facere ex bonis omnino superfluis.

1. *Prima sententia.* — Prima sententia tantum obligat sub mortali ad dandum ex superfluis in extrema necessitate; ita Alens., 4 part., quæst. 34; Gerson., part. 2, alphab. 32, litt. O; Panor., in cap. *Si vero*, de Jurejurando; Turrecrem., in cap. *Sicut hi*, distinct. 47; Gabriel., in 4, distinct. 16, quæst. 1, conclus. 3; Joan. Medin., tractat. de Eleemosyna, quæst. 3, et alii. Ratio est, quia quando non est extrema necessitas, non est simpliciter necessitas; sed præceptum affirmans obligat tantum in necessitate simpliciter: ergo. Confirmatur primo, quia non tenetur homo magis subvenire alteri, quam sibi; sed ex præcepto non tenetur subvenire sibi, nisi in extrema necessitate, ita ut, licet permittat se pati gravem necessitatem, ut thesaurizet hæc bona superflua, non peccat mortaliter: ergo, etc. Secundo, quia alioquin damnanda esset major divitum multitudo, qui ideo fere augent divitias, quia de superfluis vix in extrema, nedum minori necessitate largiuntur.

2. *Secunda sententia.*— Secunda sententia est, teneri sub mortali ad danda hæc omnia bona superflua communibus pauperibus, vel saltem ad faciendam eleemosynam ex illis; ita D. Thomas 2. 2, quæst. 66, artic. 7, et in 4, distinct. 15, quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 4; Palud., q. 3; Richard., art. 2, q. 2; Abulens., in cap. 6 Matth., q. 34; Lyran. et Carthus., super illud 1 Joan. 3: *Qui habuerit substantiam hujus mundi;* Cajetan. 2. 2, quæst. 32, art. 5, et in opusc. de Præcepto eleemosynæ, num. 2, et alii. Fundamenta hujus sententiæ primo sumuntur ex Scriptura, quæ absolute præcipit divitibus eleemosynas facere his pauperibus, qui non desunt in republica, qui non sunt, nisi qui communes necessitates patiuntur. Unde Deuter. decimo quinto, Eccles. 4, 1 Joan. 3, et Jacob. 5, dicitur absolute divites congregantes, et non distribuentes, thesaurizare sibi iram; et 2 ad Corinth. 8: *In præsenti tempore vestra abundantia illorum,* id est egentium, *inopiam suppleat;* 1 Timot.

ultim. : *Præcipe divitibus facile tribuere*, etc. Præterea Patres hac in re loquuntur rigorosissime, nominatim Basil., hom. in illud Luc. 12 : *Destruam horrea*, etc. ; Nissen., orat. de Pauperibus amandis ; Nazianz., orat. ejusd. argument. ; Ambros., serm. 81 ; Hieron., in regula Monach. ; August., in Psalm. 147, et serm. 219 ; Chrysostom., homil. 34 ad Populum. Summa eorum est, divites esse dispensatores constitutos a Deo bonorum eorum quæ sibi sunt superflua, et esse raptores et latrones si non distribuant, etc. Nec faciunt mentionem alterius necessitatis, nisi ejus quæ communiter occurrit. Ratio denique est, quia hæc bona temporalia, si superflua sint, jure naturæ sunt indigentium ; ergo non possunt sine peccato retineri, si aliqui indigeant. Antecedens explicatur, et probatur ex D. Thoma 2. 2, q. 66, art. 7, quia hæc bona ex Dei institutione sunt communia : jure autem gentium sunt divisa, quæ divisio non potest esse justa, et rationi consona, nisi hac lege facta intelligatur, ut quæ propriis dominis fuerunt superflua, aliis efficiantur communia ; nam oppositum esset contra finem ipsarum rerum, et hoc indicant Patres, cum vocant divites dispensatores.

3. *Tertia sententia.* — Tertia sententia est obligari homines ad dandum ex his bonis etiam in gravi necessitate proximi, non autem in communi ; ita Alens., sibi contrarius, in 3 part., q. 65, ut refert Medina, codice de Eleemosyna, q. 3 ; Antonin., 2 part., tit. 1, cap. 24, § *Pro majori* ; Armilla, verbo *Eleemosyna*, citans alios ; Navar., in Manuali, c. 44, num. 5 ; Adrian., Quodlib. 1, art. 2, litt. G, et Quodlib. 12, art. 2, propos. 2, ubi citat Palud., in 4, distinct. 15 ; Sotus, de Justitia, lib. 5, q. 8, art. 1. Ratio est, quia divites sunt veri domini etiam superfluorum, in quacumque quantitate ; supponimus enim justo titulo ea bona possidere ; nec agimus de bonis clericorum spirituali aliquo titulo comparatis, de quibus controversia est, an sint eorum bonorum domini (ut in materia de Beneficiis tractatur) ; hinc fit divites per se nullam facere injuriam retinendo hæc superflua, vel in vanos usus prodigendo, nimirum quia sunt domini. Ex quo obiter intelligitur primo, in illis Sanctorum dictis aliquam esse exaggerationem, atque adeo intelligenda esse secundum quamdam similitudinem, quatenus tales domini possunt peccare mortaliter occasione bonorum temporalium, sicut raptores et fures, et interdum gravius. Unde secundo intelligitur, seclusa indigentia proximorum, nullam esse obligationem conferendi aliis hæc bona. Atque ita tandem fieri, obligationem totam oriri ex necessitate aliorum. Unde jam sic concluditur : tota obligatio dandi oritur ex necessitate proximi ; ergo talis erit obligatio qualis necessitas ; ergo si semper necessitas occurrens est levis, obligatio semper est levis, atque adeo nunquam sub mortali. Et e contrario sola necessitas gravis inducet obligationem sub mortali. Confirmatur primo, quia alias omissio eleemosynæ, etiam in singulis levibus necessitatibus, esset peccatum mortale, quod est incredibile : sequela patet, quia vel quælibet, vel nulla est. Secundo, quia alias omnis prodigalitas esset peccatum mortale. Tertio, quia non liceret divitibus ad altiorem gradum ascendere conservando divitias, imo neque ædificare sumptuose.

4. *Prima conclusio.* — Dico tamen primo, simpliciter loquendo : divites habentes superflua obligantur aliquo modo ex præcepto misericordiæ ad faciendum eleemosynam. Hæc conclusio, abstrahendo ab obligatione sub mortali vel veniali, videtur omnino certa, et sufficienter convincitur fundamentis secundæ sententiæ, et ex aliis, quæ statim dicemus. Colligi tamen potest ex superius jam dictis, hanc scilicet obligationem genere suo esse sub mortali ; ostendimus enim, charitatem et misericordiam ex genere suo ita obligare ; in particulari vero consideranda erit gravitas materiæ, ad discernendum qualis sit necessitas.

5. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : non solum in extrema, sed etiam in gravi necessitate obligat præceptum hoc sub mortali, eum qui habet superflua. Hæc conclusio primo probatur fundamentis secundæ sententiæ. Deinde quia obligatio hæc in Scriptura sacra talis significatur ut frequenter occurrat ; signum est ergo non agi tantum de extrema, sed etiam, ut minimum, de gravi. Antecedens patet Matth. 25, ubi propter peccatum contrarium huic obligationi damnantur homines ; damnantur autem per peccata quæ frequenter committuntur. Unde ibi non numerantur necessitates extremæ, sed graves ; et Matth. 18, damnatur servus, quia non est misertus conservi sui in gravi necessitate ; unde sumitur argumentum : nam si urgere debitorem mortale fuit etiam ei qui videbatur esse in necessitate, quanto magis habenti superflua grave erit non subvenire graviter indigenti ? Secun-

do, hæc obligatio fundatur in proximi necessitate; ergo si necessitas est gravis, oritur gravis obligatio. Tertio, quia si quis videat domum proximi comburi, aut famam graviter lædi, possitque impedire et non faciat, ex communi consensu est peccatum mortale; ergo mortale erit, si videat grave aliquid pati in vita aut salute corporis, ob indigentiam, nec succurrat.

6. *Probatur ultimo eadem conclusio, argumenta contrariæ sententiæ diluendo.* — Ultimo ostenditur conclusio respondendo ad argumenta contrariæ sententiæ in num. 1; negatur enim gravem necessitatem, moraliter et humano modo loquendo, non esse simpliciter necessitatem; deinde quicquid sit de modo loquendi, materia absque dubio est gravis, et præceptum alias ex genere suo obligat ad mortale; falso igitur concluditur obligare tantum in necessitate extrema. Ad primam confirmationem negatur primo similitudo; homo enim potest cedere juri suo, et non proximi. Secundo, in his quorum homo est dominus, ut in fama et fortunis, potest interdum sine mortali permittere se graviter lædi, non vero in iis quorum non est dominus, ut in vita et membris, quando facile potest læsionem vitare. Ex quo retorquetur argumentum; nam tenetur homo succurrere sibi in gravi necessitate, saltem respectu bonorum quorum non est dominus; sed nullorum bonorum proximi ego sum dominus; ergo teneor illi subvenire, si commode possum, quia teneor illum sicut me diligere. Ad secundam confirmationem, dico primo, si verum est quod in ea sumitur, nos non condemnare divites illos, sed ostendere quomodo ipsi se condemnent; nam propterea fortasse dictum est, *difficilius divitem ingredi in regnum cœlorum, quam camelum per foramen acus.* Secundo, dico non esse tam frequens hoc peccatum, sicut arguendo indicatur. Ex his vero colligo primam opinionem practice esse omnino improbabilem, nec securam in conscientia, quia contraria fere evidenter demonstratur ex Scriptura, Patribus et ratione. Et ipsa nullum habet fundamentum, auctoresque ejus vix audent eam affirmare.

7. *Tertia conclusio explicatur.* — *Est communis, et suadetur.* — *Occasio.* — Dico tertio: qui simpliciter habet superfluum, tenetur sub mortali facere eleemosynam, etiam in communibus necessitatibus generis humani; non dico teneri in singulis actibus, neque teneri ad dandum omnia, sed absolute teneri; quod hac negatione bene explicatur: si habeat propositum formale, vel virtuale nunquam dandi eleemosynam, nisi in gravibus necessitatibus, illud est peccatum mortale ex se, nisi fortasse faciat id, quia certus est graves necessitates occurrere. Conclusio est communis, quæ, præter adducta pro secunda sententia in num. 2, confirmatur. Nam ex prima conclusione, certum est divitem ita se habentem male agere contra misericordiam et charitatem; sed materia talis inordinationis est gravis; ergo læsio misericordiæ est in materia gravi; ergo peccatum mortale. Minorem probo, quia quamvis necessitates proximorum videantur leves, tamen aggregatum omnium illarum, comparatum ad genus humanum, vel ad rempublicam, est valde gravis materia; ergo contemnere in genere humano totum illud aggregatum miseriæ, est læsio charitatis et misericordiæ in materia gravi; sicut velle furari centum aureos a multis hominibus, ab unoquoque assem, est peccatum mortale, quia licet respectu uniuscujusque sit materia levis, totum tamen est grave.

8. *Evasio impugnatur primo.*—*Impugnatur secundo.* — Dices multas materias leves comprehensas sub uno actu per modum unius objecti, si non uniantur veluti per modum unius ad componendam unam quantitatem, non sufficere ad objectum peccati mortalis; sicut velle quotidie dicere unum leve mendacium, ideo non est peccatum mortale, quia illa inter se non uniuntur. In proposito autem hæ leves necessitates non componunt unam gravem, quia ex eis nullum grave nocumentum alicui proximo sequitur; non ergo est sufficiens ratio peccati mortalis; et ideo non videtur simile illud de furto, quia ibi singulæ materiæ leves componunt unam gravem, et illa simpliciter est acceptio injusta, per accidens vero est quod sit acceptio ab uno tantum, vel a multis. Sed contra, nam tota hæc doctrina demonstrat quod intendimus; licet enim hæ leves necessitates non faciant unam gravem respectu unius, faciunt tamen respectu totius reipublicæ et communitatis; misericordia autem magis inclinat ad bonum commune, quam ad particulare. Secundo, id explicatur in uno et eodem proximo; nam si videret dives aliquis proximum quotidie pati necessitatem, quæ in quolibet uno die considerata non esset gravis, illam eo die contemnere, non esset mortale; tamen si toto anno contemnat, sine dubio censenda est materia gravis, et peccatum grave, quando illud apprehenditur totum per modum unius objecti,

quia gravitas necessitatis non solum pensanda est quasi ex intensione, sed etiam veluti ex extensione et perpetua quadam duratione, et tamen illud objectum solum compositum est ex multis levibus necessitatibus; ergo similiter grave erit, si plures leves necessitates veluti distributæ per multos considerentur. Tandem, qui sic se gerit, aliquo modo se exponit periculo omittendi etiam eleemosynam in gravibus necessitatibus, tum propter pravam consuetudinem, tum quia non est facile levem a gravi necessitate distinguere.

9. *Sitne contraria opinio probabilis.* — Sed quæres an hoc sit ita certum, ut contrarium non sit practice probabile et securum. Non audeo quidem simpliciter dicere aliam opinionem esse improbabilem, quia habet auctores graves, et aliquas rationes non contemnendas; attamen mihi videtur non admodum secura, et probabilis. Sed ut aliquo modo mitigemus hunc rigorem, advertendum est, ad judicandum aliquem habere superflua, multa esse consideranda. Item aliqua posse judicari superflua in ordine ad gravem necessitatem, quæ moraliter non censebuntur talia in ordine ad communem, quia sicut diversa est necessitas, ita et obligatio et facultas. Primo ergo omnium considerandus est status divitis, et integra ejus decentia. Secundo, considerandi sunt eventus et necessitates quæ moraliter accidere possunt ac solent homini in tali statu constituto, et personis omnibus quibus ex officio providere tenetur. Tertio, si habeat filios et familiam, considerandum est posse et debere filiis thesaurizare, et constituere eos in statu, et interdum etiam alias domesticas personas. Denique hæc decentia status non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem moralem, quamvis tandem signari possit terminus secundum moralem prudentiam. His omnibus consideratis, bona ultra illum terminum censenda sunt superflua in ordine ad gravem necessitatem. In ordine vero ad communem, considerandum est ulterius an possit homo ad aliquem superiorem gradum in republica aspirare, ita ut revera sit idoneus ad illum, et prudenter possit ad id contendere. Nam si tunc ita statuat, non dicentur superflua, quæ ad hunc transitum servat, ut bene Cajetanus et Navar. [1] observarunt; nam hoc est tali candidato conveniens, et quodammodo in republica necessarium, et per se etiam ad commune bonum confert; quod semper intelligitur, nisi in actu occurrant graves necessitas. Et similibus conatibus annumerantur pia opera, ut est ædificatio templi, scholasticorum collegium, etc. Nam hæc etiam sunt necessaria reipublicæ, et pertinent suo modo ad statum, et ad pietatem etiam christianam.

10. *Quarta conclusio. — Argumenta posita n. 3, pro hac conclusione valent, nec infirmant tertiam conclusionem.* — Dico quarto : qui habet superflua simpliciter, et propositum habet faciendi eleemosynam, et sæpe facit, quamvis sæpe omittat, et nonnulla etiam in vanos usus expendat, dummodo graves necessitates non prætermittat, non peccat mortaliter. Hanc conclusionem non negant auctores secundæ sententiæ, et videtur procedere ex quadam humana æquitate; et quidem non est asserendum peccatum mortale, ubi sufficienti ratione non convincitur. Deinde hoc præceptum est affirmans, et usus ejus pendet ex prudentia, et quando non occurrit gravis necessitas, omnes fatentur communes necessitates per se singulas non obligare ad mortale; non ergo tenetur hujusmodi dives dare huic vel illi determinate. Ergo si bona fide procedat, et eleemosynam faciat statui consentaneam, licet alias in multis deficiat, non erit censendus peccare mortaliter. Accedit quod, si omnes divites ita se gererent, moraliter reipublicæ et pauperibus sufficienter subveniretur : ergo ille qui sic operatur, quod in se est , sufficienter subvenit necessitati reipublicæ, et ad hoc valent argumenta tertiæ sententiæ , quæ tamen contra tertiam conclusionem non urgent. Jam enim exposuimus quomodo materia hujus peccati sit gravis ; item quando et quomodo liceat divitias servare ad ascendendum ad gradum dignitatis, vel muneris in republica, et ad alia opera pia exequenda. Denique jam damus locum alicui prodigalitati veniali, quia hæc superflua habent latitudinem, intra quam sæpe committitur prodigalitas venialis; præterea non obligamus in rigore ad dandum omnia superflua, saltem sub mortali.

---

[1] Cajet., 2. 2, q. 32, art. 5, ad fin, et q. 118, art. 4, ad fin.; Navar., in Summa, c. 23, n. 74.

SECTIO IV.

Utrum teneamur aliquando facere eleemosynam ex necessariis ad statum, non tamen ad vitam.

1. *Aliorum sententia.* — Primæ et tertiæ sententiæ auctores citati in præcedenti sectione videntur omnino negare, quia requirunt illas duas conditiones, ut hoc præceptum obliget, scilicet, habere superflua simpliciter, et ut sit necessitas extrema, vel gravis; quibus nonnihil favet divus Thomas 2. 2, quæst. 32, art. 6; tamen alii auctores communiter contrarium tenent, licet non omnes inter se consentiant.

2. *Prima conclusio.*— Dico primo : si commune bonum, seu respublica sit in gravi necessitate totius boni communis, tenetur privata persona illi subvenire etiam ex necessariis ad statum. Conclusio est communiter ab omnibus recepta. Ratio autem est, quia, cæteris paribus, commune bonum est præferendum proprio in temporalibus. Item ostendemus infra debere hominem perdere vitam, si necesse sit, pro tuenda vita reipublicæ ; ergo a pari tenetur subire gravem necessitatem, ut subveniat gravi necessitati reipublicæ. Denique hujusmodi gravis necessitas republicæ raro erit sine extrema necessitate multorum particularium ; ostendemus autem debere hominem ex his bonis subvenire extremæ necessitati alterius; ergo, etc. Ubi advertendum est gravem necessitatem non dici, illam quæ quasi per accidens resultat in republica ex multis necessitatibus communibus, ut dicebamus sectione præcedenti, num. 8, sed gravem dici quæ per se exponit totam rempublicam, vel commune bonum ejus, gravi periculo.

3. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : si proximus quilibet sit in extrema necessitate, tenetur quilibet homo subvenire illi, etiam ex necessariis ad statum. Probatur primo, quia in ordine charitatis tenetur homo magis diligere vitam proximi quam statum suum. Item qui extreme indiget, habet jus naturale utendi bonis alterius, etiam necessariis illi ad statum, et potest illa accipere, neque alter potest prohibere sine injuria ; ergo tenebitur ipse etiam dare illi, et servare alteri illud jus, præcipue habita ratione charitatis.

4. *Objectio prima. — Ad primam objectionem. — Ad secundam quid Vict. et Nav. respondeant. — Non omnino satisfaciunt.* — Sed contra inferes : ergo si aliquis minetur interfecturum seipsum, nisi dem centum aureos, tenebor dare, ut vitam ejus tuear. Secundo, sequitur teneri divitem dare magnam pecuniæ vim, etiam necessariam ad statum, alicui, verbi gratia, ne occidat inimicum quem habet subjectum, quod videtur onerosum. Tertio, si esset infirmus morti proximus, nec posset sanari nisi exquisita medicina magni valoris, teneretur dives ex necessariis ad statum illi providere, et similia. Ad primum communis responsio est, illum non esse in extrema necessitate, sed in extrema malitia. Addo tamen, quod dixi in prima sect., num. 7, si forte id oriretur ex magna passione, et quantitas non esset magna, atque adeo posset aliquis sine gravi detrimento id facere, interdum teneri ; tamen, moraliter et communiter loquendo, raro occurrit hæc obligatio. Ad secundum, Victoria, Relectione de Homicidio, Navar. et alii dicunt conclusionem esse intelligendam de necesitate quæ provenit quasi ex ordine naturali, non vero ex illa quæ provenit ex malitia hominum. Nam hæc potest occurrere infinitis modis, et sæpe iniquissimis; unde si illa esset attendenda, esset intolerabile onus, et perturbatio contra rempublicam. Sed revera licet hæc differentia non videatur negligenda, non tamen omnino satisfacit; nam causa propter quam charitas, et misericordia obligant, non est causa unde oritur necessitas, sed est ipsa neeessitas; ergo si hæc vere adest, et aliunde est etiam sufficiens facultas, erit etiam obligatio, undecunque orta sit necessitas. Quare crediderim, si pretium pro tali vita necessarium esset moderatum, et non nimis necessarium habenti, posse interdum teneri ad illud dandum. Unde advertendum est hæc temporalia bona, quamvis sint inferioris ordinis, esse tamen instrumenta humanæ vitæ et humanarum actionum, et interdum posse magnam quantitatem divitiarum præferri vitæ alicujus vulgaris hominis, quia etiam sunt necessariæ communi bono, et conservare etiam proprium statum est moraliter valde necessarium, et ideo non est obligandus facile homo ut cadat a statu; attamen ut eo retento aliquam in eo patiatur necessitatem, obligari potest. Et hoc modo limitanda est conclusio, præsertim in necessitatibus, quæ non a natura, sed ex hominum libertate pendent ; et eodem modo respondendum est ad tertium, quamvis non displiceat quod Victoria supra, et Soto, 4 de Justitia, quæst. 7, art. 1, ad 4, tradunt.

5. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : inter-

dum potest quis obligari ut subveniat proximo ex bonis aliquo modo necessariis ad statum, proximo existenti, non in extrema, sed in gravissima quadam necessitate. Hæc suadetur ex Scriptura, et Patribus, sectione præcedenti, num. 2, indicatis. Præterea Augustinus, in 1 epist. Joan., tract. 5: *A creditore angustiatur frater tuus, vide si misereris, si habes mundi facultates; forte dicis : daturus sum pecuniam meam, ne ille angustiam patiatur? si hoc tibi responderit cor tuum, dilectio Patris non est in te*, etc. Ratione etiam probatur; nam fieri potest ut, quamvis proximus non sit in extrema necessitate vitæ, sit tamen in extremo periculo gravis infamiæ, vel similis injuriæ, et illa est necessitas gravissima; ergo, qui potest non magna jactura divitiarum impedire illud malum, tenetur, quamvis bona illa non sint superflua omnino statui. Ratio enim charitatis postulat ut præferam tantum bonum proximi meo incommodo non magno. Similis est casus carceris, vel captivitatis perpetuæ; bona enim his malis contraria sunt altioris ordinis quam divitiæ. Addo præterea circa bona externa, accidere posse ut proximus in omnibus et maximis fortunis suis detrimentum patiatur, si hic et nunc non subveniam de meis, sine gravi jactura proprii status; tunc ergo etiam ratio charitatis postulat ut illi dicto modo subveniam; patent consequentiæ, quia moraliter loquendo tunc possum, et tempus est maximæ necessitatis; ergo tunc obligat præceptum affirmativum. Quod etiam credibilius fiet, advertendo, licet obligatio misericordiæ oriatur ab ipsa natura, tamen ex conjunctione charitatis majorem et altiorem fieri; nam charitas naturam perficit; unde rationabile est ut ad majora signa et effectus benevolentiæ inclinet et obliget. Quapropter Doctores sancti obligationem hanc magis in charitate quam in natura fundant. Accedit, quia non dicimus teneri aliquem ad subveniendum proximo, exponendo se æquali necessitati, imo neque subeundo gravem simpliciter, sed solum cum sine magna incommoditate potest, licet non sit de rebus omnino superfluis, quod etiam magis constabit et sequenti sectione.

6. *Difficultas quædam ex doctrina divi Thomæ.* — Sed superest difficultas, quia divus Thomas in omnibus videtur nobis adversari; articulo enim 6, quæst. 32, ait esse laudabile, de necessariis ad vitam subvenire publico bono, et idem dicit statim de eleemosyna facta ex necessariis ad statum, unde indicat illud esse consilii, non præcepti; et postea subdit esse inordinatum tot dare eleemosynas, ut non possit homo convenienter vivere secundum statum, et solum excipit extremam necessitatem privatæ personæ, vel gravissimam reipublicæ. Respondetur doctrinam D. Thomæ esse prorsus eamdem cum ea quam tradidimus, ut evidenter patet ex eodem, in quæst. 57, artic. 1, ad 4, et quæst. 118, artic. 4, ad secundum. Nimirum hoc loco obscurius est locutus, quia multa voluit paucis complecti. Quapropter, in citato articulo sexto, solum intendit docere quid in hac materia sit bonum, quidve malum. Unde laudabile ibi non significat consilium, vel præceptum, vel tantum in consilio, quod D. Thomas reliquit definiendum de ordine charitatis. In secundo autem dicto, quod sit inordinatum tot dare eleemosynas, etc., loqui videtur de homine qui habet familiam, et alias obligationes. Quamvis etiam dici possit in articulo quinto duo capita posuisse obligationis eleemosynæ, scilicet, extremam necessitatem, et superfluum simpliciter, quia moraliter, et attenta hominum conditione, quodlibet horum per se sufficit ad hanc obligationem inducendam; hoc ergo sensu dicit in quæst. 32, ex solis necessariis ad statum per se non oriri obligationem; non tamen negat quin aliunde ex magna necessitate proximi, attento ordine charitatis, possit aliquando oriri. Alia quæstio hic supererat, an ex necessariis ad vitam teneatur quis, vel certe possit honeste facere eleemosynam; sed in disputat. 9 melius expedietur, agendo de ordine servando in operibus misericordiæ.

SECTIO V.

Utrum, cum præceptum eleemosynæ obligat, necesse sit donare, vel satis sit mutuare.

1. *Prima sententia, ejusque ratio.* — *Confirmatur primo.* — *Confirmatur secundo.* — Prima sententia docet semper satis esse mutuare; ita habet Navarrus, in Manuali, c. 17, num. 61, et cap. 24, num. 5; Covar., regul. *Peccatum*, part. 2, § 1, num. 3, secuti Adrianum, Quodlib. 1, artic. 2, et in 4, in materia de Restit., quæst. 33. Ratio eorum est, quia charitas solum obligat ad subveniendum necessitati proximi; at satis sublevatur per mutuum. Unde in Scriptura interdum hæc obligatio per mutuum explicatur, Luc. 6 : *Benefacite et mutuum date;* et Psal. 36, de justo dicitur : *Tota die miseretur, et commodat;* idemque reperitur Psalm. 111, Eccles. 29: *Fænerare proximo tuo*

in tempore necessitatis illius. Confirmatur primo. Nam si quis in extrema existens necessitate accipiat alienum ut sibi subveniat, postea veniens ad pinguiorem fortunam, tenetur restituere; ergo si alter subveniret, potest etiam obligare ad restitutionem, quod mutuare est. Antecedens est multorum Theologorum, Richardi, Durandi, Gabrielis, in 4, distinct. 15; Medina, Cod. de Restitut., quæst. 3; et Glos., in reg. *Peccatum*, de Regul. juris, in 6; et videtur colligi ex cap. *Si quis*, extra de furtis. Confirmatur secundo ex Genes. 25, ubi Jacob Esau extreme esurienti cibaria vendidit; et similiter Joseph, Genes. 41 et 42, oppressis fame frumentum vendebat; et Tobias mutuum dedit Gabelo, sub chyrographo; denique facit lex *Si gratuitam*, ff. *Præscriptis verbis*. Notandum pro decisione est, homines interdum carere rebus necessariis omnino et simpliciter, interdum tantum secundum quid, quia licet hic careant, habent alibi; vel si carent hoc genere bonorum, habent alia, vel habent industriam qua facile possint comparare, vel proximam spem comparandi.

2. *Prima conclusio*. — Dico primo: simpliciter asserere præceptum eleemosynæ nunquam obligare ad donandum, neque pium est, neque practice probabile. Hæc conclusio satis patet ex dictis in duabus sectionibus præcedentibus; nam ut non negemus mutuum interdum esse posse opus misericordiæ, tamen regulariter Scriptura et Patres nomine eleemosynæ intelligunt absolutam donationem, ut colligitur ex Lucæ 10, in parabola incidentis in latrones, et cap. 11: *Date eleemosynam*, etc., et cap. 14: *Cum facis convivium*, etc. Et hæc est omnium veterum Theologorum opinio, in 4, distinct. 15; et divi Thom., citatis locis in præcedenti sect.; item Soti, in 4, lib. de Justit., quæst. 7, art. 1; Sarment., in 2 part. Defens., monito 4, num. 5 et 6; Cordub., lib. 1, quæst. 26, ad 7; Medin., de Eleemos., cap. 6, et de Restitut., quæst. 3, cap. 1, et aliorum.

3. *Secunda conclusio*. — *Probatur ratione et exemplis*. — Dico secundo: ei qui tantum secundum quid indiget, satis subvenitur per mutuum, vel commodando, vel etiam venditione. Ita exprimunt plures ex citatis Doctoribus, ac fortasse hoc tantum intendunt alii pro prima opinione allati. Ratio est, quia ille talis non simpliciter indiget; ergo neque ego teneor simpliciter ei dare; idem constat exemplis. Nam si quis Romæ indiget, habet tamen divitias alibi, satis est mutuare, vel credita pecunia vendere. Item si nunc caret actu, habet tamen certam spem, vel jus habendi in futurum, non caret simpliciter, quia illud jus et spes æstimabilia sunt pretio; ergo satis, ut credito ei detur, et non gratis. Præterea, qui necessitatem gravem in statu patienti subvenit, ut pristinum statum retineat et recuperet, potest haud dubie se servare indemnem. Denique idem est de artifice, atque de eo qui viribus et conditione aptus est ad laborandum, nisi postea certum sit indigere de cætero sua tota arte et industria, ad subveniendum sibi, et familiæ; nam tunc jam simpliciter indiget, et idem est de viro nobili, cujus statui repugnat et non decet laborare.

4. *Tertia conclusio*. — Dico tertio: quando necessitati proximi sufficienter subvenitur per usum rei quæ non statim consumitur, satis est commodare. Explico assertionem. Est quis in extremo periculo ut interficiatur ab hoste, nisi equo utatur: omnino satisfit illi commodando; et ad hoc urget obligatio utriusque partis; ratio est, quia ille indiget usu pro hoc tempore, non autem dominio aut usu perpetuo. Confirmatur, nam si ille invito domino acciperet equum ad illum usum, illo finito, teneretur absque dubio restituere, nisi forte in ipso actuali usu moreretur absque culpa accipientis, quia tunc neque ratione acceptionis (fuit enim justa), neque ratione rei acceptæ, quia non extat, restituere teneretur, atque adeo soli domino periit.

5. *Quarta conclusio*. — Dico quarto: in extrema necessitate, si subventio fiat per res ipso usu consumptibiles, fieri debet per absolutam donationem. Est communis illorum auctorum, et sequitur ex prima. Nam si præceptum eleemosymæ aliquando obligat ad liberam donationem, certe maxime in extrema necessitate rerum usu consumptibilium, et præcipue, si fiat donatio ex rebus superfluis. Secundo, ita teneor subvenire, sicut alter jure potest accipere; sed qui est in extrema necessitate, potest ita accipere et consumere, ut nihil teneatur restituere; ergo, et quod in hoc casu datum domino est, atque ab accipiente consumptum, nulli subjacet restitutioni. Major patet, quia si non esset eadem obligatio unius ad dandum, et facultas alterius ad recipiendum, posset oriri bellum justum ex utraque parte. Item quia accipiens potest juste nolle se obligare ad reddendum. Minor est communior sententia Doctorum, quos citavimus, ac D. Thom. 2. 2, quæst. 66, art. 7. Ratioque est, quoniam ille postea non tenetur reddere, sive ratione acce-

ptionis, quia fuit justa, sive ratione rei acceptæ, cum non extet, et sine culpa consumpta sit. Tertio, quando res non consumuntur usu, tenetur quis reddere finito usu, atque si res casu periit, non tenetur reddere quidquam, etiam pro illo usu, si vere nihil habebat quando usus est; sed in rebus usu consumptibilibus non valet plus res quam ejus usus; ergo intentum. Tandem, quia vel per hanc subventionem fit dominus rei ille qui accipit, et sic tanquam dominus poterit illam libere consumere, vel non fit dominus, ut Navar. late contendit, et ego libenter concedo; quia in his etiam rebus usus distinguitur a dominio, et quia non necessario conceditur plena facultas utendi in omnem usum, sed solum usus determinatus in propriam sustentationem; nam hæc est sufficiens facultas. At hinc concluditur quod intendimus, quia, ut dicebam, res quæ sine culpa alicujus consumitur, domino consumitur; at accipiens consumit sine culpa rem; ergo domino perit ergo nihil postea tenetur reddere.

6. *Objectio diluitur. — Rejicitur limitatio Medinæ circa conclusionem.* — Hinc vero inferes, non esse verum oportere fieri donationem absolutam, si non transfertur dominium. Respondendum tamen per donationem absolutam hoc loco intelligi liberam concessionem usus talis rei absque obligatione reddendi, si usu consumatur, quæ etiam concedi potest religioso, qui est incapax dominii. Instabis: qui mutuo accipit rem, si illam consumit, postea tenetur restituere, quamvis illi sit concessus liber usus talis rei. Non est tamen simile, quia ibi transfertur dominium in ipsum cum obligatione reddendi; unde si consumitur, ipsi tanquam domino consumitur, et obligatio reddendi manet orta ex priori contractu. At vero in proposito, illa obligatio non potuit juste imponi, quia ille qui extreme indigebat, habebat jus ad liberum usum talis rei; quia ille in extrema necessitate debet esse communis; non vero habebat jus ad dominium, siquidem illi non erat necessarium; cum ergo manserit apud dominum, ipsi profecto periit. Porro adductæ rationes probant conclusionem, non solum si eleemosyna fiat ex superfluis simpliciter, sed etiam ex aliis. Unde Medina sine causa supra contrarium sentit, quando eleemosyna fit ex necessariis ad statum, qui non consequenter loquitur hac in parte.

7. *Quinta conclusio bipartita. — Probatur prima pars.* — Dico quinto: quando eleemosyna fit ex omnino superfluis, probabilius est debere fieri per liberam concessionem, etiam extra casum extremæ necessitatis, quamvis oppositum probabile sit. Prior pars est conformior sacræ Scripturæ et Patribus, ipsique charitati valde consentanea, ut consideranti in sect. 4 memoratos constabit. Et probatur primo ex natura et institutione harum rerum temporalium: ordinantur enim quasi natura sua ad sublevandas hominum indigentias; ergo ipsa ratio postulat ut, quando alicui sunt omnino superflua, et aliis desunt necessaria, liber usus aliis concedatur. Secundo, quia hæc obligatio ex eodem præcepto oritur, quo oritur obligatio ad dandum in extrema necessitate; et articulus est necessitatis simpliciter; suppono enim saltem esse necessitatem gravem, vel alicujus privati, vel reipublicæ; ergo obligat ad idem genus liberæ concessionis. Denique quando habeo superflua, charitatis lege teneor ad subveniendum non est autem unde habeam jus ad imponendum alteri obligationem, ut reddat quod accipit, cum vere non habeat, neque postea teneatur quærere unde reddat, etc.

8. *Secunda pars conclusionis suadetur. — Ad primam, quatenus primam conclusionis partem oppugnat. — Ad secundam.* — Nihilominus secunda pars conclusionis vera est, si quis in praxi velit eam sequi; tum quia rationes factæ non ita urgent quin convenienter possint solvi; tum etiam quia extra casum necessitatis extremæ non possum ego accipere alienum; ergo probabile est alium non teneri ad simpliciter dandum. Item in his necessitatibus potest quis non dare huic, sed reservare alteri; ergo etiam poterit satisfacere huic mutuando. Hæ tamen rationes non urgent nos. Etenim si prior esset bona, probaret, neque ad mutuandum teneri divitem, quia pauper non potest accipere etiam mutuo, invito domino. Negatur ergo illius rationis consequentia, nam quia hæc obligatio oritur ex sola charitate, tota cadit in divitem; jus vero non datur alteri, nisi qando res ipsa ratione necessitatis extremæ communes factæ sunt. Ad secundam respondetur, posse quempiam reservare alteri, si moraliter intelligat occursuras alias graves necessitates; tamen per se et simpliciter tenetur libere donare alicui patienti gravem necessitatem. Quid si dives nollet dare nisi mutuando et obligando ad reddendum? tenebiturne qui accipit, implere postea susceptam obligationem? Respondetur in casu hujus conclusionis teneri, quia dives non fecit injustitiam acceptanti, atque adeo contractus fuit

justus: ergo induxit obligationem; imo contractum illum esse contra jus charitatis, non satis constat; quare, etc. Unde merito Theologi, in 4, distinct. 15, tractantes an restituere teneatur qui aliquid accepit in necessitate constitutus, de extrema fere id negant, quasi in minori alia sit concedendum.

9. *Sexta conclusio unde suadetur.* — Dico sexto: si quis extra casum extremæ necessitatis subveniat, vel obligetur ad subveniendum, non ex superfluis simpliciter, sed aliquo modo ex necessariis ad statum, non obligatur ad dandum, sed ad mutuandum, vel ad alium modum similem. Hoc probant argumenta primæ opinionis, et dicta in præcedenti conclusione; præterea quia, ut patet ex præcedenti conclusione, res est incerta; ergo est explicanda suaviori modo. Item qui sic subvenit, etiam indiget illis bonis; ergo non sine causa potest se indemnem servare.

10. *Ad primum argumentum in num. 1. — Ad primam confirmationem.—Ad secundam.*— Ad argumentum primæ opinionis, dicito non solum teneri divitem ad subveniendum, sed ad subveniendum modo consentaneo charitati, et secundum debitum usum rerum. Item obligari ad non imponendum proximo obligationem reddendi sine rationabili causa, et sic accipienda sunt loca ibi citata, vel certe procedunt potius de fœnore spirituali. Ad primam confirmationem negatur assumptum; et caput illud loquitur extra casum extremæ necessitatis, ut exponit divus Thomas, artic. 7, ad primum, citata quæst. 66. Alia etiam quæ adducuntur, facile solvuntur. Esau enim atque Ægyptii non erant in extrema necessitate, quia habebant unde emerent; Joseph vero imponebat tributum ad bonum reipublicæ. Denique factum Tobiæ non est ad rem, quia Gabelus habebat unde redderet, ideoque chyrographum ab illo accepit Tobias. Postremo lex quæ affertur procedit in foro exteriori, aut certe juxta secundam, tertiam, vel ultimam conclusionem.

SECTIO VI.

Utrum qui omittit dare eleemosynam cum tenetur, obligetur ad resarcienda damna quæ inde eveniunt indigenti.

1. *Quæstionis explicatio. — Aliorum opinio, pro qua arguitur ex Cajetano et Turrecremata. — Confirmatur primo. — Secundo.* — Duo sunt consideranda. Aliud, quantitas eleemosynæ, et de hac omnes auctores fatentur, eum qui omittit dare, transacta necessitate, non obligari ad reddendam illam quantitatem, etiamsi necessitas fuerit extrema. Ratio est, quia tota illa operatio erat misericordiæ, non justitiæ; loquimur enim de his qui sunt veri domini, non de dispensatoribus; nam hi contra justitiam agunt usurpando, et obligantur ad restituendum dominis, qui eis dispensandam quantitatem commiserant. Secundum est detrimentum quod secutum est proximo indigenti, ex eo quod illi non est subventum. Et de hoc aliqui censent, eum qui omisit eleemosynam, præsertim in casu extremæ necessitatis, teneri ad restitutionem postea, si fortasse hac de causa proximus est mortuus, vel damnum aliud notabile incurrit, quod videtur indicare Cajetanus in Summa, verbo *Restitutio*, cap. 1, et potest sumi ex eodem cum divo Thoma 2. 2, quæst. 118, ubi dicit obligationem ad subveniendum in extrema necessitate, oriri ex justitia legali; obligatio enim ex tali justitia videtur inducere obligationem restituendi. Turrecremata etiam, in cap. *Si fœneraveris*, distinct. 86, dicit eam esse obligationem ex justitia, quamvis neget obligationem restituendi; idem sentit Sarmento, de Redditibus Eccles., 3 part., capit. 4. Probatur ratione; nam ille qui omittit eleemosynam hujusmodi, est causa moralis nocumenti proximi; ergo tenetur de damno: antecedens patet, quia tenetur evitare id; ergo si non facit, est causa. Unde Innocentius, capit. *Quantæ*, de Sententia excommunicationis, dicit esse participem homicidii, qui tenetur vitare, ac potest et non facit. Et idem sumi potest ex cap. *Non miserandæ*, 23, quæst. 7; et ex illo Ambrosii: *Si non pavisti, occidisti*, quod refertur capit. *Pasce*, distinction. 86. Et confirmatur primo, nam qui est in extrema necessitate, potest sibi necessaria sumere, etiam per vim, quia tunc bona sunt communia; ergo alter detinendo injuriam illi facit. Confirmatur secundo, nam potest a judice compelli ad dandam eleemosynam, is qui dare potest commode; ergo intercedit aliqua obligatio justitiæ; ergo obligat ad restituendum.

2. *Vera sententia. — Ad primam confirmationem. — Ad secundam confirmationem.* — Nihilominus respondeo illum non teneri ad restituendum aliquid; ita Sot., 5 de Justit., q. 4, art. 3; Covarruv., 2 Variarum, c. 14, num. 5; Adrian., in 4 de Restitut., quæst. 1; Navar., cap. 24, numer. 7, et de Redditibus, quæst. 2; sumitur ex Gloss., cap. *Non infe-*

renda, 24, quæst. 3; et suadetur, nam tunc solum obligatur quis ad resarcienda damna, quando sequuntur ex actione injuriosa, scilicet contra justitiam commutativam. Et confirmatur, quia titulus restitutionis tantum est duplex, injusta acceptio, et res accepta; ibi autem neuter intervenit. Ad argumentum ex Cajetano et Turrecremat., respondetur, sicut ille qui subvenire omisit non obligatur ex justitia commutativa, ita neque vere facit propriam injuriam, neque tenetur ad restitutionem, vel reparationem illius damni; et si fortasse obligatur interdum ex justitia legali, saltem respectu boni communis, at hujus justitiæ violatio, non obligat ad restitutionem, ut suo loco dicetur [1]. Ad rationem dic, solum probare mortem vel damnum proximi esse voluntarium omittenti eleemosynam, non tamen esse effectum ab illo, quia ut ego sim causa mortis proximi, non satis est velle illam, sed oportet aliquo modo influere; hic autem non influit physice, ut per se constat, neque moraliter, quia non facit injuriam. In capitulis autem citatis, modus loquendi latior est aliquanto, nam homicida dicitur, qui quovis modo vult mortem proximi; itaque solum intenditur illud damnum proximi imputari alteri ad culpam, sed non ad injuriam. Ad primam confirmationem, dic nihil referre quod in extrema necessitate bona sint communia, nam ex vi illius juris solum quisque valet ea primo occupare absque injuria alterius, id est, nullam alteri vim faciendo. Ad secundam confirmationem, ut quis possit obligari a judice, satis esset obligatio justitiæ legalis, quando necessitas communis intercedit. Præterea leges et magistratus civiles non solum actus justitiæ, sed etiam misericordiæ, et temperantiæ imperare possunt, et ita nihil sequitur contrarium nostræ resolutioni.

3. *Dubium de Ecclesiasticorum eleemosynis.* —Restabat dubium, an saltem habentes ecclesiastica bona teneantur ex justitia ad dandam eleemosynam, atque adeo, si omittant, teneantur ad restitutionem. Quod late disputant tum Theologi, tum jurisperiti, et affirmant non pauci. Hic tamen omissis aliis ad tractationem de redditibus, solum in genere dico, ex his bonis, quorum ecclesiastici sunt domini, teneri ex solo vinculo charitatis, majori tamen quam alii, tum quia debent esse Patres pauperum, præcipue Episcopi, ex 1 ad Timoth. 3, et ad Titum 1 : *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*, etc., *hospitalem*, *benignum*, etc. Et docet Tridentinum, sess. 23, cap. 1, de Reformatione; tum quia ratione status debent esse aliis exemplo. Denique, quia facilius habent superflua; non enim habent quibus ex officio thesaurizent, et in familia et statu debent esse moderatiores, ut monet idem Concilium Tridentinum sess. 25, capit. 1, de Reformatione. Si vero habent aliqua bona ecclesiastica, quorum non sunt domini, sed illis designata sunt ut distribuant in pauperes, tenentur ex justitia dare, sub obligatione restituendi; an vero aliqua bona sint hujusmodi, dicetur in materia de Decimis [1]. Nostram vero resolutionem tradunt Cajetanus, quæst. 87, art. 3, et 185, artic. 7; Soto, lib. 10 de Justitia, quæst. 4, artic. 3; Covar., de Testamentis, cap. 10, et lib. 2 Variarum, cap. 17, num. 5; Navar. et Sarmen., in tractatibus de Redditibus ecclesiasticis, et alii recentiores.

4. *Advertendum diligenter.* — Ultimo, est in hac materia advertendum quæ hactenus de eleemosyna corporali dicta sunt, etsi videantur peculiariter dici de illis operibus misericordiæ, quæ fiunt per externas divitias, tamen eodem modo, et per easdem leges applicanda esse ad ea opera misericordiæ, quæ consistunt in actionibus humanis, ut sunt visitare infirmum, vel in carcere constitutum. Nam hæ actiones sunt bona quædam, quæ tribuimus indigenti. Unde consideranda est in his necessitas ex parte proximi, id est, an tui indigeat illo tempore, et actione. Idem de advocato, quando pauperis jus periclitatur, ne defectu patrocinii a potentiore violetur.

DISPUTATIO VIII.

DE PRÆCEPTO CORRECTIONIS FRATERNÆ.

Primum præmissum. — *Secundum.* — *Tertium.* — Ex dictis in præcedenti disputatione, colligi satis potest opera spiritualia misericordiæ non minus esse in præcepto, quam corporalia; quia et sunt magis necessaria proximis, et facilius exhiberi possunt sine incommodo dantis, et materia est nobilior. Deinde supponendum est hæc opera distingui in septem membra, de quorum primo, scilicet, de remissione injuriarum, supra satis dictum est, cum de inimicorum dilectione ageremus, disput. 5, sect. 5, et ad idem opus spectat patien-

[1] Vide in opusc. de Justit. Dei, sect. 4, in fine.

[2] Vide l. 1 de Divino cultu, cap. 11.

ter ferre aliorum molestias; nam hi duo actus fere sunt ejusdem rationis, et hic secundus fere nunquam cadit in præceptum, nisi quando vel includit primum, vel necessarius est ad vitandam proximi injuriam, aut aliam inordinationem contra alteram virtutem. De alio opere, quod est orare, dicendum est in materia de religione [1]. Quartum, de consolandis afflictis, nihil habet proprium, præter generaliter dicta de eleemosyna corporali, nam, licet hoc opus ad animam pertineat, tamen præcipue ad corporis necessitatem spectat. Superest igitur dicamus de fraterna correctione, ad quod etiam revocabimus duo, consilium dare, et docere, in quibus generales regulæ necessitatis proximi, et facultatis operantis servandæ sunt; sed quia applicatio earum in correctione fraterna habet specialem difficultatem, ideo de hoc specialiter agunt Theologi. Tertio, est supponendum duplicem esse proximi correctionem: alteram judicialem, quæ fit via publica, et tendit non tam in ejus emendationem qui corrigitur, quam in castigationem et pœnam ob commune bonum. Alteram charitativam, cujus finis est bonum et emendatio ejus qui corrigitur, in qua possunt multi actus intercedere, de quibus primo in genere, deinde sigillatim dicemus.

SECTIO I.

Utrum hac fraterna correctio cadat in præcepto.

1. *Quorumdam error. — Pelagii error, de quo ex professo tom. 1 de Gratia.* — Etsi vocabula *correptio* et *correctio* in rigore distinctionem habeant, quam attigit Augustinus, lib. 1 de Civit., cap. 9, quod correptio reprehensionem solum, correctio autem emendam simul importet, Theologi tamen promiscue iis vocibus utuntur, quando de hoc actu charitatis disputant. Fuit igitur error, hunc actum non solum non esse præceptum, sed esse otiosum, quia sine gratia Dei frater non potest emendari, etiamsi corrigatur; et si gratia adsit, licet non corrigatur, emendabitur. Ad quem errorem vitandum Pelagius, ut utilitatem correctionis tueretur, gratiæ necessitatem negavit; et ad docendam viam mediam scripsit Augustinus libros de Correctione et gratia.

2. *Prima conclusio. — Ad hæreticorum argumentum.* — Dico primo hunc actum honestum esse, et misericordiæ et charitatis. Est de fide, Proverb. 27 : *Melior est manifesta correptio, quam amor absconditus;* Eccles. 29 : *Melius est a sapiente corripi, quam stultorum adulatione decipi;* Eccles. 19 : *Qui odit correptionem, minuetur vita,* etc.; Psalm. 140 : *Corripiet me justus in misericordia*, etc.; Matth. 18 : *Si peccaverit in te frater tuus, corripe illum*, etc.; Thessal. 3 : *Nolite quasi inimicum æstimare* (hominem, scilicet, inobedientem), *sed corripite ut fratrem.* Deinde communis est hac in re consensio Patrum, et omnium recte sentientium; dum non solum in actu signato (ut ita dicam) corripiendos esse monent errantes, sed etiam dum in actu exercito suis concionibus, exhortationibusque vitia reprehendunt. Ultimo, ratione a priori ostenditur conclusio; nam hoc opus est medium per se ordinatum ad bonum proximi, et de se sublevat miseriam peccantis, impedit offensam Dei, et tollit aliis proximis offendicula : ergo perfectissime habet honestatem charitatis et misericordiæ. Neque argumentum hæreticorum urget; gratia enim non movet homines ut lapides, sed modo accommodato humanæ naturæ; unde correctio deservit, ut homo se disponat ad gratiam, vel certe non ponat illi obicem. Deinde cum homo facit quod in se est, corrigendo, Deus adjungit gratiam, si alter non resistit. Sed advertendum (ut intelligatur a qua virtute sit ista actio) in illa concurrere et voluntatem corripiendi, quæ potest esse elicita a misericordia, et imperata a charitate, et actum intellectus per prudentiam dirigentem exteriorem correctionem. Nam in hoc actu non solum concurrit prudentia, ut antecedens voluntatem, imperando ut velit corrigere, sed etiam concurrit subsequendo, quia ipsamet correctio debet prudenter fieri, si a virtute est; et ideo, qui vult corrigere, necesse est applicare prudentiam ad ipsum actum correctionis, propter quod dixit Cajetanus, 2. 2, quæst. 33, articul. 1, hunc actum elici a prudentia, et imperari a misericordia, quod spectat ad modum loquendi. Nam res ipsa constat, ad quam certe maxime spectat, ut in hoc actu circumstantiæ prudentiæ, et spiritus lenitatis observentur. Vide Basil. in id Psalm. 14 : *Et opprobrium non accepit,* dicentem, *debere esse correctionem sine ulla exprobratione;* et supra dixerat, *benevolentiam, potius quam severitatem, cohortationem, quam commotionem, charitatem, quam potestatem, esse ostendendam.* Et eodem modo loquuntur Nazianzenus, in orat. de Moderatione in disputationibus ha-

[1] Habetur lib. 1 de Oratione, cap. 16.

benda; Leo Papa, epist. 84 ad Anastas., cap. 1, et alii.

3. *Secunda conclusio bimembris.—Probatur primum membrum ex Scriptura. — Probatur secundum membrum.* — Dico secundo datum esse præceptum de hoc actu, tam divinum quam naturale. Primum patet tum ex locis Scripturæ citatis, tum maxime ex Matth. 18, 1 ad Timoth. 5, initio, et 1 ad Thessalon. 5 : *Corripite inquietos*, etc.; idem aperte sentiunt Patres, quoties peccati damnant, qui utilem correptionem aliorum negligunt, nominatim Chrysostomus, homil. 60 in Matth.; Hieronymus, in citatum Psalm. 140; Augustinus, sermon. 16 de Verbis Domini; Gregorius, libr. 12 Regist., epistol. 31. Dices posse exponi hæc verba pro consilio, quia non videtur esse verbum præceptivum. Propterea Soto, de Tegendo secreto, membr. 2, quæstione prima, conclusione quarta, dicit non esse hæreticum negare hoc speciale præceptum; fortasse intelligit ex vi illius testimonii Matth. 18. Dico tamen simpliciter esse hæreticum negare illud, et fere hæreticum negare contineri in citatis locis Scripturæ. Utrumque patet, primo ex tunc citatis, tum quia Theologi ac jurisperiti communiter agnoscunt hoc præceptum. Item verbum (*corripe*) præceptivum est, et materia gravis, et charitati necessaria, ut dicemus; et Luc. 17, eodem tenore præcipitur correctio, et injuriarum remissio; et ad Galat. 6 : *Hujusmodi construite*, etc., subdit : *Sic enim adimplebitis legem Christi.* Tandem ago ratione, confirmando ultimam partem conclusionis; nam hoc non est aliud a præcepto eleemosynæ, sed una ex præcipuis partibus ejus; tenemur autem naturali etiam præcepto subvenire proximo patienti necessitatem corporalem, ut patet; multo magis ergo patienti spiritualem, quod præstamus corripiendo; sic fere Chrysostomus, Homil. 13 ad Populum, argumentatur. Aristoteles quoque, 9 Ethicorum, cap. tertio, scribit pravum amicum corrigendum esse, ac magis juvandum in moribus quam in pecuniis, dissolvendamque amicitiam, si negligat correptionem. Oppones : proximus non est in tanta necessitate peccandi, ut non possit ipse sibi subvenire, et bene utendo sua libertate, et petendo auxilium a Deo. Potest quidem proximus, absolute loquendo, hoc efficere; tamen interdum est difficile valde propter vel consuetudinem, vel passionem, vel etiam inadvertentiam. Denique sæpe est evidens periculum morale, non usurum proximum ea potestate, nisi aliunde ab extrinseco adjuvetur : quamvis enim hoc Deus faciat interius, et angelus custos, tamen etiam *unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Vide Chrysostomum, homil. 44 in 1 ad Corinth., et orat. 1 contra Judæos.

4. *Tertia conclusio* —Dico tertio : hoc præceptum genere suo obligat ad mortale. Sequitur ex initio præcedentis disputationis; nam præceptum misericordiæ, ut ibi dictum est, ex genere suo ita obligat; hoc autem præcipit unam ex præcipuis misericordiæ partibus : ergo. Item gravius obligat quam præceptum eleemosynæ corporalis, cum gravior miseria sit carentia boni spiritualis quam corporalis; illud autem, ut etiam ostendimus, obligat sub mortali ex genere suo : ergo, etc. Contra, quia fere nullus est qui corrigat, et tamen nullus confitetur hoc peccatum; neque confessores interrogant de illo, quod signum est tale præceptum non extare. Respondetur potius timoratos conscientia interdum se accusare de transgressione hujus præcepti; et confessarii, si necessarium judicent, debent interrogare; tamen quia, ut vidimus, obligatio præcepti non frequenter occurrit, et obscurior est, ita et rarius contra illud peccatur, unde multi fortasse excusantur.

SECTIO II.

Quænam sit materia hujus præcepti.

1. *Prima conclusio.* — Dico primo : omne peccatum mortale proximi est de se materia gravis, et sufficiens ut hoc præceptum obliget. Ita docent communiter auctores, et colligitur ex illo Matth. 18 : *Lucratus eris fratrem tuum;* omne enim peccatum mortale tollit vitam spiritualem proximi ; ergo de se sufficientem inducit necessitatem ut lucremur illum. Sed advertendum est peccatum hoc posse esse commissum, et jam emendatum, ac sine occasione et periculo reincidendi; sic vero illud non esse materiam hujus præcepti, quia jam proximus non est in miseria, et hoc sensu intelligenda est Glossa, in cap. *Si peccaverit,* dicens peccatum præteritum non esse materiam correctionis, licet posset esse accusationis, quia illa tendit ad emendationem , quæ jam facta supponitur ; hæc vero ad pœnam, quæ locum habet etiam post emendationem. Alio modo potest peccatum esse commissum, sed non emendatum, et hoc potest esse materia correctionis, cap. *Cum ex injuncto,* de Hæreticis. Ratio est, quia tunc proximus subest miseriæ, et maxi-

me si sit periculum reincidendi. Tertio, potest esse peccatum nondum commissum, sed tamen in occasione committendi, et de hoc statim dicam.

2. *Errores tres excluduntur.* — Hinc excluduntur tres errores. Primus est, præceptum hoc obligare tantum in peccatis commissis in propriam injuriam, propter illud verbum Evangelii : *Si peccaverit in te,* id est, *contra te*, ut multi Patres exponunt, ut Hieronymus, et Chrysostomus illo loco; item Ambrosius, in capit. 17 Lucæ; Hilarius, can. 18 in Matth. ; sed hic error est contra mentem Christi; ponit enim præceptum, non ut quis amoveat a se propriam injuriam, sed ut lucretur fratrem, qui finis locum habet in omni peccato mortali. Itaque particula *in te,* exponenda etiam est *coram te,* id est, cum scandalo tuo; ita plerique Patres, et omnes Theologi, ut Augustinus, serm. 16 de Verbis Domini; D. Thomas, Quodlib. 11, art. 12; Liran., citato loco Matth., et alii. (Legatur Salmer., tom. 4 in Evangelia, p. 3, tract. 11.)

3. Alter error est, materiam hujus correctionis esse peccatum ex ignorantia vel passione, non ex malitia : fundatur, quia cum hoc sit voluntarium, non habet rationem miseriæ. Sed improbatur, quia illa est maxima miseria, ut disputat. 4, sect. 1, num. 4, dixi, et major Dei offensa, et semper intervenit sufficiens ratio involuntarii propter aliquam saltem inconsiderationem ; et quia licet objectum sit voluntarium, tamen et malitia, et multi effectus peccati sunt involuntarii, ut alibi dicebamus.

4. Tertius est, peccata venialia esse materiam hujus præcepti, non mortalia ; indicat Origenes, homilia sexta in Matth., quia peccatum mortale non est peccatum fratris. Sed hoc nihil valet, nam nomine fratris significatur ibi omnis proximus, etiamsi sit in peccato mortali, ut patet 2 Thessalonic. tertio : *Denuntiamus vobis fratres in nomine Domini Jesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis*, etc.

5. *Secunda conclusio. — Objectio. — Responsio Sylvest. et aliorum, quos citat et sequitur Azor.*, *tom.* 2, *l.* 12, *c.* 14, *q.* 4. — *Plana responsio.* — Dico secundo peccatum veniale posse esse materiam correctionis, sed non in qua hoc præceptum graviter obligat. Prior pars facilis est, et communis; secunda etiam colligitur ex verbis Evangelii, quæ supponunt fratrem periisse, ut Augustinus ponderat, serm. 16 de Verbis Domini, ex illis verbis : *Lucratus eris ;* et ex pœna : *Sit tibi tanquam ethnicus et publicanus.* Ratio est, quia consulere veniale peccatum non est mortale ; minus autem est non corripere : item miseria illa levis est. Objicies : peccatum veniale est major miseria quam gravissimum damnum temporale ; sed hoc teneor vitare, si possum, sub mortali ; ergo et illud. Sed neganda est consequentia, primo, quia alias teneretur etiam quis suum veniale peccatum fugere sub mortali, quod absurdum est, et implicationem continens. Secundo, quia sunt illa mala diversorum ordinum, atque adeo minime comparabilia, ac præceptum unicuique accommodandum est, juxta illum gradum, quem habet in suo ordine, ita enim postulat et recta ratio, et necessitas præcepti. Addo denique temporale damnum et magis involuntarium esse, et difficilius expelli. Secundo objicies: sæpe veniale est dispositio moralis et proxima ad mortale, ut jurare frequenter, et similia. Ergo tunc saltem erit obligatio ad mortale, quia proximus est in gravi periculo et necessitate. Sylvester, verbo *Correctio*, q. 1, et Turrecrem., cap. *Si peccaverit*, et Soto supra, et alii ita concedunt. Dico tamen : qui sic venialiter peccat, aut advertit periculum suum, et tunc jam peccat mortaliter, quia ut ait Sapiens : *Qui amat periculum, peribit in illo,* Eccles. 3; aut non advertit, ita ut excusetur a mortali culpa, et tunc dari poterit obligatio sub mortali admonendi illum ; sed illud non tam est præceptum corripiendi, quam consulendi, vel ostendendi proximo id quod ignorat.

6. *Dubium, de quo in simili Sanch.*, *l.* 2, *disput.* 38, *et Azor, tom.* 1, *l.* 12, *c.* 25, *q.* 4 *et* 5. — Et simili modo expeditur aliud dubium, an si opus fratris sit de se peccatum mortale, ille autem excusetur a culpa propter ignorantiam invincibilem, tenear corripere. Respondetur enim præceptum spiritualis misericordiæ proximi posse habere locum in tali materia, ut sentit Antonin., 2 part., tit. 9, § 4 ; Sylvester, *Correctio*, dub. 10 ; Angelus, eodem verbo, num. 6 ; sed non esse tam correctionis, quam dandi consilii vel doctrinæ. Hoc ultimum patet, quia proximus ibi non deliquit neque periit. Primum vero constat, quia illa est quædam proximi miseria, quæ per misericordiam sublevari potest et debet. Urgebis : quamvis sit quoddam malum, non tamen constituit proximum in necessitate, cum excusetur a peccato; ergo non est

malum quod obliget. Respondetur primo, ipsam ignorantiam in rebus necessariis ad honeste vivendum, ut sunt, quæ divino aut naturali jure sunt necessaria ad honestam vitam christianam, per se esse magnum malum, maxime si sit de mediis necessariis ad salutem, vel multum utilibus. Præterea interdum ratione ignorantiæ subit proximus magnum damnum in bonis etiam corporis, vel vita et honore. Unde non est dubium quin possit hoc esse sufficiens materia charitatis et misericordiæ, pertinetque ad omnes qui docere possunt, vel consulere, ut Patres colligunt ex parabola Matth. 25, de servo reprehenso, qui unum talentum abscondit, intelligentes de talento doctrinæ et obligatione charitatis. Quod præceptum strictius obligat eos, ad quos veluti ratione status hoc munus spectat, de quo D. Thomas 2. 2, quæst. 188, art. 4 et 5; sed maxime ad eos qui tenentur ex officio et justitia; oportet tamen in hoc servare circumstantias de quibus in sectione sequenti. Sed quæres an veniale peccatum sit corrigendum saltem sub obligatione ad veniale. Soto, statim citandus, affirmat ex illo Joan. 13 : *Et vos debetis alter alterius lavare pedes.* Sancti enim ibi intelligunt leviores defectus, juxta illud : *Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet.* Ratio vero est, quia peccatum veniale est deformitas quædam proximi, et potest impedire multa bona. Confirmatur; nam similiter in miseria corporali ejusdem proportionis, si sine causa contemnerem miseriam fratris, esset veniale. Respondetur argumenta concludere, posse interdum esse hanc obligationem, præcipue inter eos qui profitentur altiorem statum, et inter quos veniala sint graviora, atque afferant aliquod scandalum vel indecentiam; tamen regulariter non est scrupulus habendus in hac re, et juxta hanc resolutionem procedunt, qui simpliciter aiunt præceptum correctionis non extendi ad venialia, ut Adrianus, in quæstione de Correctione fraterna, § *Quoad tertium;* Abulens., Matth. 18, quæst. 82; Paludanus, 4, distinct. 19, quæst. 3, art. 2; Gabriel, lection. 74, in Cano; Sylvest., *Correctio,* quæst. 1. Addendum est ultimo, cum Soto, de Tegendo secreto, memb. 2, quæst. 2, conclus. 3, et aliis recentioribus, hæc intelligenda esse stando intra limites charitatis, et misericordiæ; nam si admisceatur obligatio justitiæ, interdum potest aliquis obligari ad corrigenda hæc venialia peccata, ut accidere potest in superiore religionis, qui ex officio et justitia tenetur curare, non solum ut subditi vitent mortalia, sed etiam ut ad perfectionem tendant, atque adeo ut vitent impedimenta; quapropter, si nimium se gerat prælatus negligenter, et maxime si defectus sint generales communitatis, poterit esse obligatio sub mortali ad corrigenda illa, quam obligationem aliqui extendunt ad privatas personas; sed non ita existimo, nisi habeant in aliquibus actionibus vicem prælati, observando nimirum aliorum defectus, vel etiam interdum teneantur illum sui officii admonere; de cæteris enim plusquam verum est non teneri aliorum vitam scrutari, ut docet D. Thomas, 2. 2, quæst. 33, art. 2, ad 4, ex Salomone et Augustino; Cajetan., in Summa, verbo *Correctio fraterna*, Sylvest., eodem verbo, num. 3, et alii.

SECTIO III.

Quando et cum quibus aliis circumstantiis obliget hoc præceptum.

1. *Prima conclusio.* — *Quæ delicti cognitio requiratur ad fraternam correctionem.* — Dico primo : ante omnia, necesse est ut delictum proximi sufficienter constet, ut insinuatur illo verbo Evangelii, *In te,* id est, *coram te,* ut ex citatis præcedenti sectione, num. 4 habetur. Ratio est, quia alias esset temeraria, nec sine injuria correptio. Quæres quæ sit ista cognitio. Adrianus supra, § *Sed hæc opinio*, respondet, esse probabilem conjecturam; hæc enim sufficit ad præceptum eleemosynæ corporalis; Soto, de Secreto, memb. 2, quæst. 2, conclus. 2, requirit certam cognitionem, quæ intelligitur de morali certitudine; et regulariter est verius, quia correctio de se est odiosa, et affert verecundiam alteri; et nisi prudenter fiat, est quoddam genus contumeliæ, in quo multum differt ab aliis eleemosynis; et ita ante Sotum senserunt Gerson, de Vita spirituali, tractat. 24; Astensis, in Summa, lib. 2, tit. 6, cap. 4; et tandem Navar., cap. 24, num. 12; si tamen delictum appareret grave, et magni periculi, vel cum esset spes emendæ, et nullus timor exacerbandi proximum, habere posset locum sententia Adriani; quare in individuo prudentia opus est.

2. *Secunda conclusio.* — *Objectio solvitur tripliciter.* — Dico secundo : præter notitiam delicti, est necessaria spes fructus et emendationis. Est contra Panormit., cap. *Novit*, de Judiciis, qui ait, etsi constet proximum non fore emendandum, obligari ex præcepto,

quia hoc præceptum tendit usque ad excommunicationem; corrigendus ergo prius erit, ut juste excommunicetur. Est etiam contra Adrian., qui vult, si non sit timor detrimenti proximi, etiamsi non sit spes boni, obligare præceptum, quia cessante in individuo fine legis, non cessat obligatio legis; sed conclusio est communis cum D. Thom. 2. 2, quæst. 33, art. 6, et patet ex illo Proverb. 9 : *Noli arguere derisorem*, etc. Ratio est, quia talis actus esset otiosus, unde non tantum negative, sed etiam positive seu contrarie cessat obligatio legis, et esset *dare Sanctum canibus*. Præterea, cessante intrinseco fine legis, cessat obligatio; sed intrinsecus finis correctionis ibi cessat; nam potius lædo quam prosim. Dices : Deus sæpe corripit hominem quem scit non esse emendandum. Respondetur primo ipsum esse universalem causam, ad quem spectat influere sufficientia auxilia, et generalia non cohibere. Secundo, semper Deum habere aliquem fructum, si non in emendatione peccatoris, saltem in ostensione suæ voluntatis, atque etiam justificare causam suam. Tertio, si consideretur præcise voluntas Dei corripientis hominem, in illa, ut sic, non posse desperari fructum; quod vero illi adjungatur scientia, nihil refert ad prudentiam, et honestatem illius correptionis.

3. *Nota primo circa hanc solutionem.* — *Nota secundo.* — *Soto sup.*, *quæst.* 2. — In hac tamen conclusione, notandum primo non esse existimandum nocumentum proximi tristitiam aliquam, vel etiam iram cum aliqua culpa; nam si tandem speretur emenda, corripi debet, quia hæc per accidens sequuntur, et propter majus bonum permitti possunt; prudenter tamen curandum est ne sequantur, quantum fieri possit. Secundo, non oportet ut hæc spes sit prorsus certa, quia hæc certitudo vix haberi potest; satis est ergo probabiles spes, quod poterit prodesse et non obesse, ut D. Thomas 2. 2, quæst. 33, art. 2, ad 3, docet; et cum eo Soto, Adrianus et alii; et consentit Augustinus, 1 de Civit., cap. 9, dum illos damnat, qui metuunt leviter proximum corripere, *cum fortasse possent corripiendo corrigere*, et infra monet abstinendum non esse a correptione, *quia*, inquit, *semper incertum est an voluntatem in melius sit mutaturus*, ubi pondero voces *fortasse* et *incertum*. Ratio est, quia charitas postulat ut in necessitate proximi id fiat, quod fortasse potest illi prodesse, et non potest obesse. Unde non est cur cesset obligatio præcepti in tali casu. Item ad alias actiones humanas gravissimas sufficit hæc spes, ut ad medicinam dandam, ad bellum movendum, etc. Secus vero esset si res esset dubia, et tam probabiliter timeretur damnum quam fructus; tunc enim vitanda esset correctio, quia in moralibus idem est damnum facere, et exponere se illius periculo; quamvis, quando negotium versatur inter spem et timorem, oporteat prudenter pensare necessitatem et commodum, vel damnum, etc., atque si sit periculum mortis perpetuæ, sine formidine adhibenda est correctio in quocumque dubio, sicut medicus corporalis in re desperata potest experiri medicinam dubiam, ut ex doctrina de conscientia satis constat.

4. *Nota tertio.* — Tertio, ut ad Panormitanum respondeamus, advertendum est non oportere ut fructus statim speretur per correctionem meam, sed satis est ut speretur in progressu. Unde si occurrit corrigendus aliquis, quem transacta hac occasione non videbo amplius, si non speretur quidem fructus, statim cessat obligatio, quia jam non possum progredi; tamen si persona corrigenda talis est, ut possit quis progredi in correptione cum illa, quamvis per primum et secundum actum non speretur fructus, si tamen speratur vel per ultimum, tentanda est correctio. Ita D. Thomas, in 4, distinct. 19, quæst. 2, art. 1, et breviter 2. 2, quæst. 33, a. 2, ad 3; Adrianus, de Correctione, art. 3; et Soto supra; item Sylvest., verbo *Correctio*, num. 2; Navar., cap. 24, num. 13. Ratio est, quia alias illi actus correctionis nunquam caderent in præceptum. Item, quia tunc ille actus est misericordiæ, et necessarius ad bonum proximi; secus vero esset si nec per excommunicationem speraretur fructus; nam tunc cessandum est, quia hoc loco excommunicatio non sumitur ut pœna, sed ut medicina, 1 ad Corinth. 3.

5. *Locus D. Thomæ exponitur.* — *Cajetani placitum explicatur.* — Et juxta hæc explicandum est quod D. Thomas dicit, articulo illo secundo, ad 3, aliquos timore aut verecundia omittere correptionem sine peccato mortali ; quia, licet fortasse sit aliquis defectus, tamen est fere naturalis et involuntarius, et ab illo ita impeditur homo, ut sit inefficax ad corripiendum, et ita caret spe fructus; et quamvis hæc carentia spei proveniat ab ipso homine, tamen quia vix est in hominis potestate vincere illum timorem, aut cum illo fructuose corripere, ideo excusatur saltem a mor-

tali. Quod vero Cajetanus eo loco dicit, si quis ex quadam tepiditate omittat correctionem in re gravi, leviter judicans se non posse consequi finem, tantum venialiter peccare, *quia non habet* (inquit) *animum contrarium præcepto*, sano modo intelligendum est. Non enim omnis persuasio levis cum illo animo excusat a transgressione gravis præcepti, ut si quis ex levissimis causis sibi persuaderet non posse restituere, aut jejunare, etc. Nam illa ignorantia est culpabilis; ergo oportet ut indicium sit saltem probabile, quamvis ejus probabilitas interdum nascatur ex levi timore, quem tamen, ut dixi, vix possit deponere talis timidus.

6. *Advertendum quarto.*—Quarto, addendum est in hac conclusione hæc intelligi in correptione privata, quæ ad unius vel alterius personæ emendationem refertur; secus vero, si esset facienda de peccato publico, propter commune bonum; nam tunc licet non speraretur fructus unius peccatoris, non esset omittenda correctio; sic enim Christus, Matth. 15, respondit : *Sinite illos, cæci sunt*, etc.; observandum est tamen an speretur fructus saltem in aliis, quia si neque commune bonum speratur, tunc inutilis esset correctio, juxta Hieronymum, in illud Amos quinto : *Illo tempore tacebit prudens.* Ex quibus omnibus tandem deducitur præceptum hoc non obligare, statim ac videtur vel auditur peccatum alterius, sed expectandum esse tempus commodum, in quo possit fructus sperari, juxta illud Proverb. 25 : *Mala aurea*, etc., *qui loquitur verbum in tempore suo ;* et tradit optime Augustinus, citatus in num. 3. Sed difficultas superest, an oblata hac opportunitate statim obliget.

7. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : præter spem fructus, ut obliget hoc præceptum, necesse est ut proximus indigeat mea correctione, quia videlicet probabiliter timeo, nisi corrigam proximum, similia peccata commissurum, vel certe longo tempore, et cum gravi damno suo in eo peccato permansurum. Probatur primo, quia est præceptum affirmativum misericordiæ; ergo non obligat nisi juxta regulas similium præceptorum; ergo tantum in articulo necessitatis. Confirmatur, quia non aliter obligat præceptum orandi pro proximo, ut alibi explicatur. Secundo, si scio fratrem esse emendatum absque occasione reincidendi, non teneor corripere, quia non eget; ergo eadem ratione si nunc video peccasse, tamen probabiliter existimo suo tempore acturum pœnitentiam, et ex hoc peccato non sumpturum occasionem peccandi, non teneor illum corrigere.

8. *Quarta conclusio, pro qua bene auctor, disp.* 15 *de Pœnit., sect.* 5, *a num.* 30.— Dico quarto : sit sit necessitas, et dicta opportunitas cum his circumstantiis, pro statim obligat hoc præceptum. Est communis sententia ex generali principio de articulo obligationis præcepti affirmativi, qui is maxime est, cum necessitas et opportunitas illius exequendi conveniunt. Nam dato articulo necessitatis, nihil aliud rationabiliter expectari potest, præcipue quia opportunitas fructuosæ correctionis difficile invenitur, et ideo, cum probabiliter occurrit, et necessitas urget, non licet eam præterire. Ex quo fit posse interdum hominem teneri ad corrigendum statim proximum, quamvis ipse non teneatur ad agendam veram pœnitentiam statim; nam ipse est dominus suæ voluntatis, et potest semper habere tempus opportunum ut pœniteat, et si nunc non pœnitet, forte excusatur, quia non advertit periculum in quo versatur et potest cedere suo juri. Alter autem non semper habet eam opportunitatem, et non potest cedere dicto bono alterius, et ideo tenetur fratrem admonere.

9. *Difficultas quædam proponitur.* — *Opinio.* — *Aliorum sententia.* — *Judicium auctoris.* — Solum poterat dubitari, si quis certo credat, differendo correctionem, fore ut proximus aliquo tempore duret in peccato, vel iteret, postea tamen constantius et ferventius resurgat, quam nunc faceret, si statim corriperetur, an possit differri correctio, etiamsi nunc sit spes. Adrianus et Soto supra affirmant, quia hoc est utilius proximo. Item quia Deus ita facit, juxta id Psalm. 15 : *Multiplicatæ sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt ;* quomodo Augustinus, l. de Corrept., cap. 1, et alii, interpretantur illud ad Rom. 8 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Item medicus interdum permittit ingravescere morbum, ut consumat pravum humorem. Nihilominus aliis hoc non placet, quia cum peccatum sit Dei injuria, et magnum malum proximi, non debet ad horam permitti propter majus commodum, quia de se non est medium ad tale commodum, sed potius impedit illud, et ex illo bonum elicere est proprium Dei, et ideo tali medio uti, Deo videtur relinquendum, ut proprium ; sicut etiam Deus permittit unum peccatum, ut pœnam alterius, quod homo facere non potest,

Inter has duas sententias dicerem : si spero me statim posse emendare fratrem, ut moraliter vitetur omne periculum peccati mortalis, in futurum non esse differendam correctionem propter opportunitatem, et spem majoris utilitatis, quod recte probat ratio ultimo facta. Si tamen spero nunc fore emendandum, tamen postea facile casurum, alias vero differendo spero stabilius et constantius surrecturum, differendam censeo correctionem, quia non permittitur peccatum propter majus commodum, sed ob vitanda majora et plura peccata. Et ex his patet quale peccatum sit omissio hujus præcepti, et quando incurratur, et quomodo. An vero obligetur quis ad corripiendum cum proprio aliquo periculo et damno, ex regulis tradendis de ordine servando in eleemosynis, disputatione sequenti, constabit.

SECTIO IV.

Quas personas obliget præceptum fraternæ correctionis.

1. *Prima sententia.* —Prima sententia est, obligare tantum sacerdotes et prælatos. Ita Glossa, c. *Tam sacerdotes*, 24, q. 3, exponens verbum *Fideles*, id est, prælatos; imo in c. *Ita plane*, 23, quæst. 4, verbo *Personam*, dicit tantum obligare prælatos. Tribuitur etiam hæc sententia Innocentio, c. *Novit*, de Judiciis; et Angelo, verbo *Denuntiatio ;* sed immerito, ut eos legenti constabit.

2. *Secunda sententia.* —Secunda sententia dicit tantum obligare justos: favet Abulensis, Matth. 7, quia Scriptura reprehendit peccatores qui audent alios corripere, Joan. 8: *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat ;* ad Rom. 2: *In quo alium judicas, teipsum condemnas ;* et ad Galat. 6, dicitur: *Vos qui spirituales estis, hujusmodi instruite;* et ad Rom. 15: *Firmiores debemus imbecillitates infirmorum sustinere.*

3. *Prima conclusio.* — *Prima sententia falsa.* — Dico primo, præceptum hoc obligare personas omnes idoneas ad corripiendum, etiamsi ex officio alias non teneantur. Ita D. Thomas citato art. 3, cum Augustino, 1 de Civit., c. 9; Chrysostom., hom. 3 ad Hebræos; item Anacletus Papa, citato cap. *Tam sacerdotes,* dicit obligare omnes fideles, intelligiturque ut est præceptum evangelicum; nam ut est naturale, etiam infideles obligat. Denique sumitur ex Eccles. 7: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo,* utique non minus in spiritualibus, quam corporalibus necessitatibus. Prima ratio est, quia vis hujus præcepti fundatur in charitate et misericordia, non in officio. Secundo, eleemosynæ corporalis obligatio ad omnes facultatem habentes se extendit: ergo, etc. Quare contraria sententia Glossæ prorsus est falsa, et improbabilis, nec textus quos citat, sunt ad rem, quia loquuntur de judiciaria correctione, quæ est propria prælatorum.

4. *Secunda conclusio.* —Dico secundo: præceptum hoc magis obligat prælatos quam alios, et proportionaliter magis patrem circa filium, dominum erga servos: ita D. Thomas 2. 2, q. 33, a. 3, ad 1, citans Augustinum, et sumitur ex Gregorio Magno, c. *Quamvis causæ,* extra de Regulis juris. Ratio est, primo, quia ipse ordo charitatis ita postulat. Secundo, quia hæ personæ sunt magis idoneæ, regulariter loquendo. Qua ratione etiam interdum seniores, vel qui habentur in veneratione, strictius obligantur; et eodem modo D. Thomas, art. 5, cum Augustino, super 1 Joan. 3, dicit interdum obligare præceptum hoc perfectos, cum non obliget imperfectos. Sed advertendum prælatos simul obligari posse, et præcepto hoc misericordiæ, et præcepto justitiæ ratione officii. Inde fit ut obligentur ad aliquos actus, ad quos non obligantur non prælati, ut ad inquirendum sine infamia et prudenter pro ratione criminum. Unde obligatio hæc prælatorum dupliciter dici solet major, nempe intensive, quia in singulis actibus est gravior; et extensive, quia ad plures actus se extendit; sed primum augmentum est in ipso præcepto charitatis, propter rationes dictas; secundum autem, ut Cajetanus bene notavit, et sentit D. Thomas, art. 2, ad 4, licet Soto supra contrarium teneat, præcise oritur ex justitia, quia præcise oritur ex officio. Item quia charitas, quæ communis est, ad communes actus tantum obligat, cujus signum est, quia nunquam obligatio ad inquirendum et ad similes actus separatur ab officio, et obligatione justitiæ, sicut etiam prælatus tenetur punire subditum ex officio, non vero ex *propria* obligatione charitatis. Dico autem *propria,* quia si consideretur charitas, ut est generale principium movens justitiam et alias virtutes ad suos actus, sic etiam se extendit ad hunc actum.

5. *Dubium aliud expeditur.* — *Melior responsio.*— Ex quo obiter expeditur aliud dubium, an prælatus omittens corrigere subditum tunc cum ex justitia tenetur, committat

duo peccata, vel duas malitias, alteram contra justitiam, alteram contra charitatem. Et videtur solum contra justitiam committere, quia tunc ille proprie non tenetur ad actum misericordiæ, quia non tenetur ad actum liberalem, neque tenetur subvenire ex propriis, sed quasi debitum restituere. Et hoc metaphysice defendi posset; tamen magis moraliter et practice dicitur, si consideretur generale præceptum charitatis, transgressionem illius non addere novam malitiam; si tamen consideretur proprium præceptum misericordiæ et justitiæ, ibi esse duas malitias, alteram contra justitiam, ut per se notum est, et alteram contra misericordiam, quia revera peccat contra particulare præceptum ejus. Sicut si quis debitor haberet creditorem, cui ex justitia hic et nunc teneretur restituere, et præterea in tali necessitate existentem, ut eidem ex misericordia subvenire teneretur, et tamen non subveniret, saltem restituendo, certe peccaret contra justitiam, ut per se notum est; et præterea contra misericordiam, quia revera peccat contra particulare præceptum ejus, quod simpliciter obligat ad subveniendum, quacumque via id fiat; et saltem non est mihi dubium quin ille talis non satisfaceret, in confessione dicendo se non restituisse, quando tenebatur, sed debere explicate non subvenisse proximo in tali necessitate; idem autem est proportionaliter in proposito, quando obligatio ex officio est ad eum actum ad quem obligaret charitas, etiamsi officium non adesset.

6. *Tertia conclusio communis. — Primum dubium circa conclusionem enodatur. — Exceptiones Cajetan. et Sylvest. expenduntur.* — Dico tertio : non solum justi, sed etiam peccatores obligantur, per se loquendo, hoc præcepto. Est conclusio communis cum D. Thoma 2. 2, quæst. 33, articulo 5; Richard., 4, distinct. 19, articulo 2, quæst. 2; Palud., quæst. 3, artic. 3; Gabriel., in Cano, lect. 74; Sylvest., *Correctio*, ad finem; Sot., de Secreto, memb. 2, quæst. 3, conclusione 6, et aliorum. Unde juxta hanc conclusionem explicandus est articulus tertius ejusdem D. Thomæ, ubi dicit hoc præceptum obligare eos qui habent charitatem; affirmavit enim hoc, sed non negavit aliud. Ratio est, quia præcepta misericordiæ et charitatis omnes obligant. Item, interdum peccator est aptus ad corripiendum; ergo positis aliis circumstantiis obligabitur. An vero teneantur prius pœnitere quam corripere, dicendum per se non teneri, si peccatum sit occultum. Cajetanus tamen excipit correptionem publicam, quæ fit a concionatore, in tertia parte, quæstione 64, articulo sexto, et opusculo speciali de hac re; et Sylvest., verbo *Correptio*, § 16, qui etiam excipit correptionem prælati judicialem; sed utrumque falsum est, secluso scandalo [1], quia illæ actiones per se non sunt tales, ut requirant in operante gratiam; per accidens vero ratione scandali, si quis sit in peccato publico, vel certe noto ei qui corripiendus est, vitanda est correptio; interdum tamen poterit aliquis ad hoc obligari.

7. *Secundum dubium. — Quo pacto resolvatur a D. Thoma, Richardo et Paludano*, etc. — Sed tunc occurrit aliud dubium, an, si aliquis ratione peccati proprii sit ineptus ad corripiendum, teneatur agere pœnitentiam, ut fructuose possit corripere indigentem. Doctor Sanctus, in quarto, distinctione 19, insinuat teneri; Richardus, ibi, art. 2, quæst. 2, ad primum; Paludanus, quæstione tertia; quos etiam Soto supra adducit. Accedere videtur Navarr., cap. 29, n. 12, quatenus ait peccatorem non excusari a præcepto correctionis, cum possit divina gratia pœnitere. Fundamentum est, quia nemo debet excusari ab obligatione præcepti propter peccatum proprium, sicut etiam prodigalitas non excusat a transgressione præcepti in eleemosyna corporali. Contrarium tenet idem Soto, excipiendo eos qui ex officio tenentur corripere, qui tenentur pœnitere, quando alias idonei non sunt ad corrigendum. Fundamentum est, quia qui caret pecuniis, non tenetur illas quærere, ut faciat eleemosynam, etiamsi prius peccasset illas prodigendo, neque qui est ignorans tenetur addiscere, ut alios doceat. Censeo tamen, extra casum necessitatis extremæ, hoc secundum esse verum; tamen, si proximus sit in casu extremæ necessitatis, et periculo mortis perpetuæ, prior sententia sequenda est, quia in tali necessitate teneor quærere unde subveniam proximo. Instabis, quia sufficienter subvenio proponendo veritatem per scientiam, et rationem quam habeo, etsi non habeam gratiam; quod si ille non amplectitur correptionem, sibi imputet; nam in illo articulo non deberet considerare vitam loquentis, sed veritatem. Fateor quidem illum etiam peccare non admittendo correptionem, a quocumque fiat; tamen quia illa est naturalis fra-

[1] Concinit auctor, disp. 16 de Sacr., sect. 3, parag. *Hinc vero*.

gilitas, et conditio humana, et alias est periculum gravissimum et extremum, charitas obligat ad miserendum, præsertim quia quodammodo conjungitur tunc præceptum non scandalizandi, quatenus ille exemplo vitæ suæ facit, ut proximus summe indigens correptione eam non complectatur, quod est quoddam genus scandali; tenebitur ergo corrector seipsum prius emendare, quatenus opus fuerit ad correptionem alteri extreme necessariam fructuose impendendam, juxta illud Matth. 7: *Ejice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis*, etc.

SECTIO V.

Ad quos corrigendos obliget hoc præceptum.

1. *Prima conclusio.* — Tria genera personarum considerare possumus: subditos, superiores et æquales. Dico primo, hoc præceptum obligare ad corripiendas quaslibet ejusmodi personas, si egeant correptione. Probatur, quia præceptum hoc respicit miseriam spiritualem proximorum in universum; omnes autem prædictæ personæ proximi sunt proprie, et præterea sunt capaces miseriæ spiritualis, sive peccati; ergo respectu omnium illarum præceptum naturaliter obligat. Peculiariter autem respectu superiorum (quod difficilius videri posset) suadetur conclusio, quam etiam divus Thomas, quæstione illa 33, articulo 4, docet; suadetur (inquam) primo ex usu Scripturæ, Isaiæ primo : *Audite principes Sodomorum, percipite auribus legem Dei*, et ex aliis testimoniis non raro. Idem sumitur tum ex D. Augustino in regula, seu in epistola 109 ad monachas quasdam : *Non solum vestri, sed etiam prælati miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur :* et in epistola decima nona, capite secundo, ad finem, laudat Petrum, quod a Paulo sibi inferiore non dedignatus est corripi : *Atque ita*, inquit, *rarius et sanctius exemplum posteris præbuit, quo non dedignarentur, sicubi forte recti tramitem reliquissent, etiam a posterioribus corrigi*, etc.; tum etiam ex Gregorio statim citando, et in 4 part. Pastoral., cap. 1, admonitione quinta; ac tandem lib. 5 Moral., cap. 10. Ratio est, quia ad hunc actum correptionis non requiritur jurisdictio, sed fundatur in conjunctione charitatis, quæ cæteris paribus, debet esse major ad superiores quam ad alios. Item sæpe ipsi magis indigent, quia et in majoribus periculis versantur, et pauciores sunt qui audeant loqui; ergo non solum est hæc obligatio, sed major.

2. *Objectio solvitur.* — Objicies, nam sæpe Patres videntur reprehendere correctionem subditorum erga prælatos; et ratio est, quia talis actio videtur esse contra reverentiam prælatorum. Respondetur duo intendere Patres : primum, in hujusmodi actibus cavendam esse omnem irreverentiam et audaciam, atque adeo accedendum esse simplici et humili animo, admonendo potius quam reprehendendo. Unde Gregorius, ut habetur in cap. *Sicut*, 2, quæst. 7 : *Sicut laudabile est debitam reverentiam exhibere pastoribus, sic rectitudinis et Dei timoris est, ut si qui sint in eis qui indigeant correptione, nulla dissimulatione postponatur, ne totum corpus morbus invadat, si languor non fuerit curatus in capite;* quam sententiam repetit Nicolaus I, in sua epistola ad Michaelem imperatorem. Secundo intendunt correptionem judicialem non pertinere ad subditos; imo etiam Anacletus et Fabianus, uterque in epistola sua secunda, quæ habentur in tom. 1 Epistolarum Summorum Pontificum, volunt subditorum accusationem non facile esse admittendam in judicio contra prælatos, quia est res valde suspecta, in quo jam virtute multo ante damnarunt errorem Wiclephi, dicentis prælatos peccando desinere esse prælatos, de quo suo loco agitur. (Lib. 3 de Legibus, c. 10, et l. 4, c. 9). — De modo corripiendi Summum Pontificem videndus auctor, contra Jacob., l. 4, c. 6, n. 11.

SECTIO VI.

Utrum ordo correctionis fraternæ cadat in præceptum.

1. *Notatio prima, pro decisione quæstionis circa locum Matth.* 18. — *Notatio secunda, de triplici via delationis delicti.* — *Notatio tertia, quotupliciter dicatur publicum vel occultum.* — Quinque actus notandi sunt in hoc ordine, ex Matth. 18 Primus est admonitio secreta : *Corripe eum inter te, et ipsum solum.* Secundus, correptio *coram uno, vel duobus testibus adhibitis.* Tertius, denuntiatio : *Dic Ecclesiæ.* Quartus, correptio Prælati : *Si Ecclesiam non audierit.* Quintus, coactio per excommunicationem : *Sit tibi tanquam Ethnicus.* Qui omnes actus per se singuli cadunt sine dubio in præceptum, quia eodem tenore omnes propo-

nuntur, et omnes fundantur in charitate et misericordia. Quare, licet determinatio, et modus horum actuum, ut in Evangelio proponitur, aliquid contineat positivum, tamen substantia etiam fundatur in ratione naturali, quia obligatio charitatis et justitiæ suo modo naturalis esse potest. Secundo, quoniam præcipua difficultas consistit inter admonitionem et denuntiationem, sciendum est tres esse vias, quibus delicta subditorum innotescunt superioribus, scilicet, *Inquisitionis, accusationis* et *denuntiationis*, ex c. *Novit,* de Judiciis. Denuntiatio autem duplex est : una evangelica, quæ fit superiori, ut patri; alia judicialis, quæ fit illi, ut ex judicio procedat, de quarum differentia, et de differentia hujus denuntiationis ab accusatione multa dici possent; sed infra, q. 68, in materia de accusatione suum habent locum. Nunc hæc differentia sufficiat, quod denuntiatio judicialis tendat ad bonum aliorum, præcipue commune, vel ipsius denuntiantis; denuntiatio autem evangelica per se primo tendit ad bonum denuntiati. Et interdum, quod considerandum est, facile fit transitus ab una ad alteram, vel una cum altera miscetur. Tertio, advertendum est delictum posse esse publicum vel occultum; sed hoc multipliciter; quoddam enim est publicum, quod dicitur a juristis publicitate facti, quia ita percrebuit fama, ut nulla tergiversatione celari possit. Alterum est publicum juridice, quia per sententiam publicam est frater condemnatus de illo crimine. Tertio, est publicum, quia a multis scitur, et in judicio probari potest, tamen non est notorium, et hoc dicitur publicum in jure, sed occultum respective. Aliud est occultum, uno tantum sciente, præter eum qui potest denuntiare. Aliud est ita occultum, ut ab uno solum sciatur; nam si a solo delinquente scitur, non pertinet ad præsentem considerationem, et idem est quando multi sunt complices ejus delicti, et nullus alius scit.

2. *Prima conclusio certa et communis.* — Dico primo : ordo fraternæ correctionis assignatus loco citato Matthæi, simpliciter cadit in præceptum *per se loquendo,* ita ut non liceat aggredi secundum actum, nisi præmisso primo, quando ille non fuit efficax; et idem est de secundo respectu tertii; tertius enim respectu quarti est omnino necessarius. Conclusio est certa, et Theologorum omnium cum D. Thoma 2. 2, q. 33, artic. 7 et 8, et constat ex variis capitibus decreti citatis initio sectionis 4, et ex Patribus, Augustino, serm. 16; Hilario, Can. 19 in Matthæum; Gregorio, 4 Registri, epistola 36, in fine; et Chrysostomo, homilia 62 in Matthæum, cum Anselmo, Remigio, et aliis, qui eodem modo hoc præceptum explicant. Probatur primo ex textu evangelico, nam eodem modo præcipitur ordo, quo singuli actus recensentur; ergo sicut singuli cadunt in præceptum, quando occurrit necessitas illos exercendi, ita etiam cadit ordo non prætermittendi antecedentem, ut exerceatur consequens. Ratio vero est, quia correptio, quando procedit ad testium inductionem vel denuntiationem, incipit lædere proximum in fama; charitatis autem ratio postulat ut, si fieri potest, subveniamus proximo absque læsione famæ; quod certe observatum est in illo ordine a Christo Domino: ideo enim primo admonetur delinquens secreto, ut, si fieri possit, nullus alius sciat; quando vero oportet adhibere aliquem, prius adhibetur testis, quam denuntietur; propter eamdem causam prælatus quoque tenetur præmittere admonitionem ante excommunicationem, quia excommunicatio est acerbissima pœna; unde ratione etiam officii tenetur prius tentare, si potest corrigere subditum suavi medio, quæ omnia bene confirmat D. Thomas exemplo medicinæ corporalis; quare merito reprehenditur Bernardinus quidam de Arevalo, negans hanc conclusionem in suo tractatu de Correctione fraterna. Sed observandum est hoc præceptum esse affirmativum, et ideo non semper obligare, sed quando charitas et recta ratio illud dictat. Unde si interdum occurrant circumstantiæ, in quibus recta ratio dictet licere vel expedire mutare hunc ordinem, tunc non obligabit hoc præceptum, ut notat D. Thomas, Quodlibeto 1 [illegible], art. 13, ad finem; imo erit inutile, et aliquando perniciosum talem ordinem servare, ut etiam graves scriptores notarunt[1]. Difficultas ergo est, quando liceat mutare hunc ordinem.

3. *Secunda conclusio D. Thomæ et aliorum.* — Dico secundo : si delictum proximi sit publicum, publice statim corrigi potest sine secreta admonitione præmissa : ita divus Thomas et omnes Theologi in 4, distinct. 19, et Canonistæ agentes de correctione judic. ; patet prima ad Timoth. 5: *Peccantem coram omnibus argue, ut cæteri timorem habeant ;* quomodo intelligitur illud Levit. 10 : *Publice corripe fratrem tuum,* etc. ; ideo, ut Augustinus no-

[1] Salmer., t. 4 in Evangelio, p. 3, tract. 11. —Valent., t. 3, disp. 3, q. 10, punct. 3.

tat [1], Christus addidit illam particulam *in te*, ut significaret se loqui de occulto peccato. Ratio est, quia hæc correptio publici peccati non tam ad bonum ejus qui corripitur, quam aliorum refertur, ut Paulus indicavit, *ut cæteri timorem habeant;* præsertim quia, si peccatum est publicum, jam proximus diffamatus est, ut contra illum possit judicialiter procedi. Confirmatur a simili ex capitulo primo de Pœnitentiis et remissionibus, ubi publice peccantibus publica pœnitentia injungenda dicitur. Ex quo intelligitur ita debere esse publicam correptionem, ut peccatum est publicum. Unde si non sit notorium priori modo ex assignatis in num. 1, non licet illum omnino publice corripere; si autem sit ita publicum, licebit. Denique semper pro ratione scandali et necessitatis adhibenda est correptio.

4. *Quorumdam illatio ex conclusione. — Temperatur.* — Unde dicunt aliqui, quando peccatum est notum duobus, verbi gratia, non oportere servare illum primum actum, sed statim posse adhiberi illos duos testes, quod fortasse verum est, si necessitas instet ad vitandum eorum scandalum; tamen, seclusa hac necessitate, consultius erit servare ordinem Evangelii, quia licet tunc vere non corripiatur proximus mutando ordinem, tamen quoddam genus contumeliæ et maximi pudoris patitur, quando coram aliis reprehenditur, et ideo melius erit singulis occulte subvenire, et sub veniali saltem erit obligatio, raro tamen sub mortali; et eodem modo dicunt Paludanus, in 4, dist. 19, q. 4, et Adrianus, de Correptione fraterna, secunda parte, quæstione prima, in publicis peccatis, si posset subveniri et proximo, et scandalo publico, sine publica reprehensione, nimirum secrete corrigendo fratrem, et efficiendo ut ipse suo bono exemplo tollat scandalum, ita esse servandum ; quod verum est, sed raro accidit.

5. *Tertia conclusio D. Thomæ et aliorum bipartita.* — Dico tertio : si peccatum vertitur in damnum alterius, præcipue boni communis, etiamsi occultum sit, potest, moraliter loquendo, statim denuntiari, omittendo duos primos actus, nisi fortasse esset certa et firma spes per illos posse subveniri bono communi sufficienter. Ita divus Thomas, artic. 7, et Cajetanus; Richardus, in 4, dist. 19, art. 3, quæst. 1 ; Paludanus, quæst. 4; Durandus, 4 ; Adrianus, in 4, ante materiam de matrimonio, in posteriori parte, quæst. de Correctione; Castro, 2 de Justa hæreticorum punitione, capite 23; Navarr., in Manual., cap. 25, num. 33 ; Sotus, de Secreto tegen., memb. 1, quæst. 4 Ratio est, quia bonum commune est præferendum, et illi sufficienter providendum, etiam cum aliqua infamia proximi, præcipue quia ipse voluntarie lædit bonum commune, et ideo licitum est quasi via defensionis illud tueri, et cum damno ejus. Hujusmodi peccata sunt proditio patriæ, publica subornatio in officiis providendis, ut dentur indignis cum magno detrimento reipublicæ; peccatum hæresis, quod *ut cancer serpit*, secunda ad Timoth. secundo, et similia. Addidi vero ultimam partem conclusionis, cum D. Thoma et cæteris, in 4, dist. 19, ex illo fundamento, quod charitas obligat ad subveniendum communi bono cum minimo damno privati ; ergo si potest illud defendi, et hoc vitari, utrumque faciendum est.

6. *Objectio contra conclusionem. — Responsio una. — Instantiæ ex verbis Pauli occurritur.* — Dices : ergo nulla est differentia inter hæc peccata, quæ sunt contra commune bonum, et reliqua; patet, quia si in utrisque est spes fructus, præmittendi sunt primi actus; si vero non est talis spes, in omnibus possunt omitti. Neganda tamen est consequentia, et prima differentia sit, nam cum intercedit commune bonum, oportet ut spes fructus sit certissima, et præsentanea, et sufficienter providens, non solum in præsens, sed etiam in futurum. Ita explicat Richardus, distinctione 18, articulo tertio, quæstione prima; et ratio sumitur ex obligatione ad commune bonum, et ejus præstantia; in aliis vero sufficit spes probabilis, imo satis est non habere rationem ad desperandum. Hinc secundo fit, in prioribus peccatis talem spem esse rarissimam, et ideo moralem regulam esse, in illis posse sumi initium a denuntiatione, præcipue quia qui in hæc peccata incidunt, rarissime corriguntur; quod præcipue locum habet in peccato hæresis, maxime quando intercedit aperta contumacia; nam qui sic peccat, jam non audit Ecclesiam, unde jam transgreditur totum ordinem correptionis fraternæ, de quo Castro multa supra, et Simanc., in Institut., lib. octavo; et Cano, lib. duodecimo de Locis, capit. decimo nono. Neque obstat illud ad Titum 3 : *Hæreticum hominem post unam aut alteram admonitionem devita;* nam, ut quidam volunt, illud fuit tunc præceptum Apostolicum, et expediens eo tempore, quando

[1] Augustinus, serm. 16 de Verbis Domini.

non erat adhuc stabilita fides. Nunc autem potest aliud expedire, sicuti videmus in cohabitatione conjugis fidelis cum infideli, quæ nunc prohibetur, cum olim a Paulo permitteretur. Sed melius dicitur, si constet hæreticum esse vere hæreticum et pertinacem, jam illum esse semel et iterum admonitum a tota Ecclesia, et ideo statim esse devitandum et denuntiandum; si autem non constet illum ex pertinacia, sed tantum ex ignorantia etiam culpabili errare, tunc posse admoneri, ut ait Chrysostomus, eo loco Pauli; quamvis revera ibi sermo non sit, ut supra exposuimus, ad privatas personas, sed ad prælatos, neque de denuntiatione, sed de excommunicatione, quam præcedit admonitio. Tertio, notanda est alia differentia; nam cum delictum proximi non est contra commune bonum, semper persistitur in ordine correctionis fraternæ et denuntiationis evangelicæ; quando vero est contra commune bonum, quasi transgreditur hunc ordinem, et pertransimus ad denuntiationem judicialem, vel saltem miscemus illam, quia non emendationem fratris, sed commune bonum per se intendimus. Et ita tunc fit denuntiatio superiori ut judici, vel absolute simpliciter, ut ex modo quo juste potuerit, sive ut pater, sive ut judex provideat bono communi, et denique animadvertat et vigilet. Et hinc etiam est quarto, quod in prioribus delictis mere privatis denuntiatio non debet fieri sine aliquo teste; tamen in iis quæ sunt contra commune bonum, interdum expedit admonere superiorem, etiamsi nullus sciat præter me, quia est valde necessarium bono communi, ut superior sciat et possit vigilare.

7. *Dubium proponitur et resolvitur.* — Sed quid si peccatum proximi est in nocumentum privatæ personæ, ut si alteri paratur mors? Respondetur certum esse charitatem obligare etiam ad subveniendum privato proximo, quamvis non æque ac bono communi, et ideo hic magis providendum ut uni subveniatur cum minimo detrimento alterius; tentanda ergo est admonitio secreta, si est spes, quia et id facilius esse poterit, cum hæc peccata non semper proficiscantur ex magna corruptione morum, et pro ratione periculi et damni, magis, vel minus certa spes sufficiet. Quod si hæc via non habet locum, et infamandus est aliquando proximus, comparanda sunt detrimenta, et regulariter præferendum jus innocentis, et illi favendum; nam, cæteris paribus, imo cum aliqua inæqualitate defendere licet innocentem, etiam cum damno aggressoris, capit. *Qui cum*, de Furtis. Ratio est, quia, ut disputatione sequenti, sectione 4, num. 20, dicemus, innocens præferendus est in ordine charitatis. Infamia vero alterius quam minima sit, maxime est curandum; in aliquo autem casu, quando magna esset inæqualitas, ut si persona peccans esset æstimatione et dignitate, et ejus infamia esset illi gravissimum damnum, nocumentum autem alterius esset parvi momenti, tunc dissimulandum est; quod ex prudentia pendet. Inferes : ergo si Petrus est homicida occultissimus, et tamen Paulus, propter suspicionem vel falsos testes, propter idem homicidium morte damnandus est, tenebor, vel saltem licebit mihi revelare homicidam, ut liberem innocentem. Respondetur : si is homicida per calumniam esset causa periculi alterius, erit illatio concedenda; si vero in ea re Petrus est innocens, sed aliunde ortus est falsus rumor, erit neganda, quia non est subveniendum proximo cum tanto periculo vel damno alterius, qui revera in illo secundo periculo est innocens; unde neque ipse tenetur se prodere : secus vero esset, si crimen esset probabile in judicio, et aliquis vellet procedere via accusationis; posset enim tunc procedere, servato ordine juris.

8. *Quarta conclusio.— Peccatum occultum quid.* — Dico quarto : quando peccatum fratris est omnino occultum, et in nullius tertiæ personæ detrimentum vergit, tunc ex præcepto charitatis servandus est ordo, ut ante denuntiationem præcedat secreta admonitio, si sit spes fructus. Habetur ex Augustino, capite *Si peccaverit*, et cap. *Accusatio*, et cap. *Si quis*, secunda, quæst. 7. Ratio est, quia tunc mutando ordinem sine causa infamatur proximus. Item, quia ex prima conclusione hic ordo est in præcepto. Dicitur autem in proposito peccatum occultum, illud quod non est notorium, neque generat publicum scandalum, quamvis ab aliquibus sciatur, imo licet sit aliquis rumor. Ita exponunt auctores, qui recte concludunt hanc obligationem genere suo esse ad mortale, ut habetur ex D. Thoma 2. 2, quæst. 33, art. 7; Sylvestro, verbo *Correptio*, § 5, et verbo *Denuntiatio;* Angelo, eisdem verbis; Paludano, in 4, dist. 19, quæst. 4; et Soto supra, quæst. 4, conclus. 3.

9. *Objectio prima expeditur.* — Sed contra primo; nam Deuter. 5 dicitur : *Qui audierit vocem jurantis, nisi indicaverit, portabit ini-*

quitatem fratris. Respondetur ex Augustino ibi, et habetur c. *Hoc ut videtur*, 2, 2, quæst. 5, Scripturam sacram non explicuisse cui indicandum sit, quia nimirum illi est indicandum qui potest prodesse, et non obesse, et si solus ille scit, illi soli, qui peccat, per correctionem secretam indicandum est.

10. *Objectio secunda.* — *Solutio.* — Sed contra secundo : nam Episcopi et Inquisitores sæpe per edicta publica præcipiunt sibi denuntiari crimina, seu secreta, seu publica, quæ sæpe non sunt contra commune bonum; et quod hoc sit justum, patet ex usu, et quia expedit communi bono ut talia peccata non maneant impunita. Respondetur in hoc observandum, posse hic simul conjungi viam inquisitionis, et si tales superiores juridice interrogent, observandum an, scilicet, præcesserit publica infamia, vel sufficiens rumor, ut exponit D. Thomas, art. 7, ad 5 ; tunc enim tenetur quis denuntiare, et respondere, et non attendere ordinem correptionis fraternæ, quia non proceditur illa via, et superior utitur jure suo in ordine ad commune bonum. Solum interdum posset explicari intentio eorum. Nam si delictum, quamvis aliquando fuerit ita publicum, jam est omnino emendatum, et non est periculum, moraliter haberi potest tanquam non commissum, et credendum est non esse eorum intentionem de hoc delicto interrogare, nisi illud expresse dicant : nam si hoc faciant, obediendum esset, quia utuntur jure suo. Si vero delicta non sint talia, ut via inquisitionis possint de illis interrogare juridice, tunc credendum est eos procedere secundum ordinem correctionis fraternæ. Et hic est servandus, ut divus Thomas, in solutione ad 5, explicat, neque aliud expedit, aut necessarium est communi bono, cui sufficit ut publica delicta puniantur, et occulta convenienti ordine charitatis cohibeantur. Neque enim per se loquendo habent superiores jus ad punienda peccata occulta.

11. *Objectio tertia, de ordine correctionis fraternæ in religionibus.* — *De qua re quoad nostram societatem auctor in 4 tom. de Religione.* — *Responsio trimembris.* — *Primum membrum de delicto de quo inquiritur.* — *Secundum membrum, de delicto omnino occulto, sed contra commune bonum.* — Sed contra tertio, nam in religionibus non servatur hic ordo correctionis fraternæ, et (ut dicitur) in Constitut. Dominican. habetur immediate esse denuntianda delicta superiori; et idem habet Bonaventura, in Exposit. regulæ S. Francisci. Respondetur, etiam in religionibus servandum esse charitatis ordinem, tamen diverso modo, pro diversitate status, et circumstantiarum quæ in ea occurrunt ; itaque servandæ et applicandæ sunt regulæ generales ; nam vel denuntiatio fit, superiore ipso sic interrogante, vel quasi ex proprio officio denuntiandi, et propria sponte. Si priori modo, observandum est an in tali religione juxta institutum, et consuetudinem ejus, via inquisitionis juridice servetur, et tunc observandus est etiam in respondendo ordo judicum. Nam si juridice interroget, respondendum est ad superiorem et ad ejus mentem ; si vero non juridice interroget, quia scilicet est occultum crimen, ratio charitatis habenda est, sicuti etiam quando propria sponte fit denuntiatio, et tunc applicanda est secunda conclusio. Nam si delictum est contra commune bonum religionis, statim est denuntiandum. Ubi advertendum est, ut peccatum aliquod religiosi judicetur graviter perniciosum religioni, non oportere ut sit crimen hæresis, vel proditio, etc., sed satis est si ex illo grave scandalum oriatur ipsis religiosis; et grave voco, non solum quod ad mortalia peccata inclinat, sed quod in causa est, ut multi remisse et cum frequentibus defectibus vivant; nam hoc sine dubio pro ratione status est grave damnum, multo magis quam sit infamia unius religiosi circa suum superiorem ; ac simile est si sit morale periculum, ut ex tali peccato gravis oriatur infamia corpori religionis, et similia.

12. *Tertium membrum, de delicto privato.* — Tertio, si peccatum sit omnino privatum, regulariter loquendo, etiam censeo licere illud immediate dicere superiori, quia si leve est, levis est etiam infamia, et magna est utilitas ei qui denuntiatur. Item similis consuetudo est valde consentanea, et fere necessaria huic statui, ut possit proficere. Si vero est gravius delictum, vix fieri potest ut non noceat multis propter magnam familiaritatem, et communicationem inter religiosos ejusdem domus ; sæpe etiam est grave periculum infamiæ totius religionis, et deinde vix potest esse rationalis spes emendationis perfectæ sine superiore ; quia aut religiosus peccat ex malitia et consuetudine, et tunc per se patet difficultas ; aut ex fragilitate, et tunc oportet tollere occasiones : illis enim manentibus, non potest existimari firma emendatio ; illæ autem tolli vix possunt absque superiore. Accedit, quod cum religiosi profitentur religionem, vel tacite vel expresse renuntiant aliquo modo juri quod

habere possunt ad hujusmodi famam et ordinem. Tacite quidem, quia, hoc ipso quod profitentur perfectionem, et efficiuntur membra corporis quod ad illam tendit, volunt secum agi illis mediis, quæ illi fini sunt magis consentanea. Præterea, quia sicut se totos et omnia sua dedicant religioni, ita ipsa, potius quam illi, habet dominium famæ eorum. Explicite autem si fortasse in religionis instituto id expresse contineatur, quod non est contra charitatem, quia licet inepte et sine causa infamare se, aut permittere se infamari sit illicitum, tamen cedere alicui famæ propter majus spirituale bonum, et proprium, et communitatis, est valde rationi consentaneum, præcipue cum hujusmodi infamia fere nulla sit, ut in proposito : et hoc sensu habet verum sententia Richardi, in 4, distinctione 19, quæstione illa prima, dicentis in religionibus non servari necessario hunc ordinem. Idem habet Angelus, verbo *Denuntiatio,* numero decimo, et dicit esse communem, et est plane sententia D. Thomæ partim citato art. 7, clarius Quodlibeto 11, art. 13. Quæ tamen omnia regulariter intelligenda sunt ; non quia hoc præceptum non obliget omnes, etiam religiosos, sed quia affirmativum est, et in eo statu raro occurrunt omnes circumstantiæ cum quibus obligat ad illum ordinem. Si tamen in aliquo casu occurrerent, non est dubium quin obligaret, ut etiam D. Thomas ibi docet; et Basilius, in Quæstionibus longioribus, quæstione 46; et Augustinus, epist. 109. Ratio est, quia charitas omnes et ubique obligat, et nullus cedit juri charitatis ; quocirca notanda sunt verba D. Thomæ, in citato Quodlibet., in fine corporis : *Quia propter varias circumstantias* (inquit) *non potest certa regula assignari, ideo habendum pro regula est, quod in omnibus istis servanda est charitas, et quod melius et magis expedire videtur, et si hoc intendat, scilicet, emendam fratris, et servet, quantum potest, bonum charitatis, tunc denuntiando non peccat.*

13. *Primum corollarium ex quarta assertione.* — Ex hac conclusione colligitur primo : si primus actus correctionis non fuerit vel non speratur utilis, non statim tentandam esse denuntiationem, sed prius esse tentandum secundum actum, et adhibendos testes, si tamen sit spes. Hoc clare constat ex rationibus allatis. Unde ex rationibus una est, quod non potest quis legitime denuntiare, nisi posset aliquomodo probare, ut colligitur ex Evangelio, et habetur cap. *Inquisitionis,* de Accusationibus. Ratio est, quia sine ulla probatione prælatus non tenetur nec debet fidem adhibere, atque adeo nec suo officio fungi. In hoc tamen fere sufficit unus testis, quia ipse denuntians admittitur tanquam alius testis, ut habetur in capitulo *In omni negotio,* de Testibus, et colligitur ex Evangelio ibi : *Unum vel duos testes.* Ratio est, quia non tendit hoc negotium ad vindictam, sed solum ad commodum et emendationem.

14. *Observatio prima circa adhibendos testes inter corrigendum. — Circa id, Durandi et Altisiodor. opinio. — Verior opinio.* — Duo tamen observanda sunt. Primum, interdum esse peccatum notum alteri uni, vel multis, et tunc in corrigendo testis est adhibendus ex his qui noverunt delictum , ut vitetur nova infamia : interdum vero unus tantum delictum novit, et tunc quidam voluerunt, si privata correctio non sufficit, esse cessandum , neque esse adhibendos testes ; ita Altisiodor., lib. 3 Summæ, tract. 25, cap. 2 ; Durand., in 4, dist. 19. Quia non potest infamari frater in crimine omnino occulto, et quia talium testium inductio esset inutilis, quia illi non possunt postea coram prælato testificari, cum ex solo corrigente delictum noverint. Contraria tamen sententia certa est, et communis , colligiturque ex illo verbo Evangelii : *Adhibe tecum*, etc. Ratio est, quia hæc fama proximi postponenda est bono animæ ejus, ut jam dicam, et quia non est inutilis talis inductio : nam primum adhiberi possunt testes, ut observent et videant peccatum alterius, ut ex Evangelio colligitur. Nec hoc est (ut inquit Augustinus) *observare fratrem* , sed est medium necessarium et commodum saluti ejus adhibere ; deinde quando hoc fieri commode non posset, adhibentur saltem ut testes correctionis. Primo ut frater magis erubescat, et si neget opus suum esse peccatum, testibus convincatur, ut divus Thomas dicit, citata q. 33, art. 8, ad 3. Item , ut is qui corrigit, possit probare effecisse quod in se erat. Item, ut alter coram testibus cognoscat peccatum, nam tunc esse poterunt testes in denuntiatione ; sed in hoc cavendum est, ut, si unus testis sufficiat, non adhibeantur duo, propter eamdem rationem vel vitandæ, vel minuendæ infamiæ.

15. *Observatio altera ex D. Thoma.* — Secundo, observandum est, ex D. Thoma, citato art. 8, ad 4, eum testem, quem adhibeo, posse esse ipsum prælatum et superiorem, non ut superior est , sed ut privata persona, quia ipse potest existimari utilior ad effectum

secretæ admonitionis. Item quia pauci sunt qui servant secretum, et de superiore id facilius credi potest, nimirum non infamaturum subditos apud alios. Sed in hoc est prudentia servanda: nam in individuo fortasse magis irritaretur proximus. In eo tamen casu, si alter emendari nolit, superior procedere non potest, nec superioris actum exercere, nisi fortasse peccatum sit contra commune bonum; tunc enim recurrit tertia conclusio posita n. 5.

16. *Secundum corollarium commune D. Thomæ et aliorum.* — Ultimo principaliter colligitur in hoc genere delictorum, tunc demum licere immediate denuntiare peccatum fratris prælato, prætermissis duobus prioribus actibus, quando de eorum utilitate non est spes. Ita D. Thomas et omnes. Ratio est, quia, ut ex Evangelio constat, quando per priores duos actus non consequimur effectum, denuntiandum est; ergo si illi creduntur futuri otiosi, prætermitti possunt. Et confirmatur, quia utroque modo infamatur aliqualiter proximus circa prælatum; et illud postponitur propter bonum animæ in uno casu; ergo in altero. Sed contra. Non enim facienda sunt mala propter bona; sed infamare proximum est per se malum; ergo. Respondetur detractionem quidem esse per se malam, tamen manifestationem peccati proximi non esse per se detractionem, neque intrinsece malam; unde licet ea uti tanquam medio necessario ad majus bonum proximi, quam sit conservatio famæ ipsius apud superiorem; servatis tamen debitis circumstantiis, ut dictum est.

17. *Quæstiuncula. — Partem negativam sequitur Soto. — Affirmat Richardus, et indicat D. Thomas. — Auctoris judicium.* — Dubitari autem potest, si speretur emendatio fratris per priores actus, tamen per prælati emendationem speretur cum multo majori fructu, an tunc liceat statim denuntiare. Soto negat, quia non possum mutare ordinem charitatis, nec lædere proximum in fama propter utilitatem, sed propter solam necessitatem. Richardus, supra, art. 4, affirmat, et divus Thomas, in dict. Quodlib., indicat, quia illud majus spirituale bonum præferendum est; sicuti medicus corporalis prudenter utitur acerbiori medicina, quamvis non sit valde necessaria, si tamen esset valde utilis; nam religiosi instituti est ad perfectionem tendere; sancte igitur potest tale aliquod institutum ob majorem subditorum spiritualem profectum, cum illud suscipiunt, ab eis exigere ut sint contenti, ut eorum defectus, omissa fraterna monitione, ad prælatum paterne deferantur. Itaque hæc sententia secunda fere semper in religionibus est sequenda. In aliis vero, qui magis sunt sui juris, et magis pendent ex fama vel infamia, et minus tenentur ad majorem et spiritualem fructum, non est facile illa utendum, nisi in eo casu in quo timeatur probabiliter de perseveranti emendatione, vel certe ille major fructus sit notabilis.

18. *De duobus actibus ultimis ex propositis initio quæstionis.* — Circa duos actus ultimos, qui ad superiorem spectant, solum est advertendum, post factam denuntiationem, superiorem non posse juris ordine procedere, nec interrogare juridice, quia totum hoc forum est secretum. Item nunquam potest a secundo actu incipere omisso primo, quia non potest excommunicare, nisi supposita contumacia; igitur debet prius corripere, et si subditus emendatur, cessat ordo judicialis, nec potest punire delictum ut judex, imponendo videlicet pœnam a jure statutam. Potest tamen aliquam pœnitentiam arbitrariam injungere, ut putat Sotus, de Tegendo secreto, memb. 2, quæst. 4, conclusione 7. Si vero non consequitur intentum per primum actum, procedere potest ad excommunicationem, si est spes; si vero non sit, cessare debet, nisi velit tentare aliam viam inquisitionis, vel denuntiationis, etc., quando habet media, quibus juridice id fieri possit.

DISPUTATIO IX.

DE ORDINE CIRCA PERSONAS SERVANDO IN PRÆCEPTO CHARITATIS ET MISERICORDIÆ.

Consecutio hujus disputationis; recole initium sectionis 4, disp. 1. — De hac re disputat divus Thomas variis in locis, ut 2. 2, quæstion. 26, et 31, articul. 3, et 32, articul. 9, et 44, articul. 6. Sed commodius in hoc uno expedietur; explicata enim substantia horum præceptorum, facilius intelligetur ordo; et quia misericordia non habet locum erga Deum, et amor illi debitus essentialiter includit ordinem quem jam exposuimus, disputat. 2, section. 3, ostendendo Deum esse super omnia diligendum, ideo solum comparabimus et diligentem ad se, et ad alios proximos, et ipsos proximos inter se; et quia hic ordo positus est in appretiatione, qui a nobis fere explicari non potest nisi per actus et beneficia externa, ideo recte explicatur simul ordo in amore, et in

beneficentia seu misericordia, comparando nimirum hos actus ad varias necessitates hominum, tam in spiritualibus bonis quam in temporalibus.

SECTIO I.

Utrum in bonis spiritualibus teneatur homo magis sibi providere quam alteri.

1. *Ratio dubitandi pro alterutra parte.* — Ratio dubii est, quia interdum licet spirituale bonum proximi præferre bono proprio : multi enim spiritualia etiam detrimenta patiuntur, ut aliis prosint, et hoc ex charitate ; veluti cum religiosus a vacando divinæ contemplationi cessat, ut ignorantem instruat. In contrarium vero est, quia supra vidimus, disput. 1, sect. 4, num. 8, charitatem potius ad sui dilectionem quam aliorum inclinare. Pro resolutione, advertendum spiritualia mala, vel detrimenta quædam esse intrinsece contraria charitati; mortalia quidem peccata simpliciter, venialia vero secundum quid. Aliud est detrimentum magis accidentarium, sed quodammodo etiam intrinsecum, ut charitatem esse remissam, etc. Aliud denique est omnino extrinsecum, ut est carere spirituali dilectione, et dulcedine, retardari ab ingressu beatitudinis.

2. *Prima conclusio.* — Dico primo : simpliciter tenetur homo se magis in spiritualibus diligere, et propriis ejusmodi necessitatibus subvenire, quam aliorum. Ita divus Thomas 2. 2, q. 26, art. 4 et 13; et alii, cum Magist., in 3, dist. 18 et 19. Ratio est, quia præceptum charitatis fundatur in inclinatione charitatis; sed charitas magis inclinat ad se, ut disp. 1, in 4 et 5 sect. visum est; ergo maxime in spiritualibus bonis. Nam hæc etiam sunt magis necessaria, et magis propria, et intrinseca ipsi charitati. Secundo, in extrema necessitate spirituali potius debet homo sibi subvenire quam aliis ; ergo similiter in aliis ordinariis. Antecedens patet, quia potius debet homo sibi velle beatitudinem æternam, quam aliis; item quia potius debet velle se amare Deum, quam ut ament alii, quia hoc continetur quasi in intrinseca et primaria inclinatione charitatis.

3. *Objicitur primo contra conclusionem.* — *Responsio.* — *Objicitur secundo.* — *Diluitur ex D. Thoma.* — Oppones primo : nam bonum commune in eodem ordine præferendum est privato, quia se habent ut totum et pars ; ergo saltem bonum commune spirituale multorum est magis diligendum quam proprium, atque adeo similis necessitas præferenda propriæ, ut in simili casu patet in temporalibus. Neganda tamen est consequentia propter duplicem differentiam inter temporalia et spiritualia ; nam in temporalibus sæpe est medium necessarium ad tuendum bonum commune, pati malum proprium ; in spiritualibus vero minime, quia si quis ordinate subveniat communi necessitati, vel bono spirituali, hoc ipso se amat in spiritualibus. Secundo, quia spirituale bonum respicit Deum, et malum illi contrarium est quodammodo contra Deum, atque adeo non est committendum propter ullum bonum creaturæ. Oppones secundo : charitas magis diligit quod magis cedit in gloriam Dei; sed major Dei gloria est ut plures homines sint beati, vel etiam sanctiores sint quam ego ipse : ergo etc. Respondetur ex divo Thoma 2. 2, quæst. 26, art. 3, charitatem non magis diligere id quod objective est major gloria, sed id quod est quasi effective major gloria ; id est, id magis amat quo magis glorificat Deum ipse amans, non quicumque alius; item id magis amat charitas, quod Deus vult me magis amare; Deus autem vult me magis amare meam sanctitatem quam alienam, quantacumque illa sit, et ego ita amando magis glorifico Deum quam alio modo, quia hoc ipso ego magis amo ipsum ; quare, etc.

4. *Objicitur tertio.—Responsio prima quoad locum Pauli, de quo erudite Cornelius a Lapide et Benedictus Justinianus, ib.*—Oppones tertio ex Paulo, ad Roman. 9 : *Optabam ego esse anathema a Christo pro fratribus meis*, ubi Paulus desiderabat perpetuo carere beatitudine æterna propter bonum Judæorum ; præferebat ergo spirituale bonum aliorum proprio et maximo. Antecedens patet ex littera, cum communi explicatione Doctorum, Athanasii, Theodoreti, Theophilacti, et maxime Chrysostomi, homilia 2 et 3 de Laudibus Pauli, et aliis in locis ; idemque tradunt alii Patres : similis est locus Exodi 32 : *Dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro tuo, quem scripsisti*, scilicet, prædestinationis ad vitam æternam, ut exponit Ambrosius, libro tertio, de Spiritu Sancto, capite undecimo ; indicat Basilius in Quæstionibus longioribus, quæstione tertia ; et Cassian., collat. 17, capite vigesimo sexto. Ad primum locum, respondetur primo non loqui Paulum de desiderio ex charitate, sed potius ex errore et ignorantia, non quam tunc habebat, quando id scribebat, sed quam habuerat antequam Christum cognosce-

ret; intendit enim eo loco confirmare se non ex odio Judæorum, sed ex amore, contra eorum duritiem prædicare, et hoc confirmat jurans se valde dolere de eorum errore et statu perdito; et confirmat, quia similiter ex eodem amore antequam illuminaretur, prædicabat contra Christum, et volebat esse anathema ab illo. Ita Ambrosius et Hieronymus, Glossa interlinea. et ordinaria, Anselmus, Hugo Cardin., D. Thomas 2. 2, quæst. 27, art. 8, ad primum. Dices: si Paulus loqueretur de tempore suæ infidelitatis, non esset cur tanta exaggeratione loqueretur, nam id facile credi posset: item non est verisimile ex amore Judæorum fuisse ante persecutum Christum. Occurrendum tamen interponere Paulum exaggerationem istam, ad persuadendum præsentem affectum amoris erga Judæos, et quanto dolore afficeretur propter eorum malum; præteritum vero tempus commemorat, ut verisimilius faciat quod nunc jurat. Et confirmat hoc vis illius verbi *optabam*, et non, *opto*. Falsum est etiam Paulum, cum persequebatur Ecclesiam, id non fecisse ex amore suorum; nam Actor. 22, et ad Galat. 1, dicit se id fecisse, ut æmulatorem legis et religionis suæ.

5. *Altera loci Pauli expositio.—Non satisfacit.— Tertia expositio.— Non omnino placet. — Apud Ribadineiram, lib.* 3 *de Vita B. Ignatii.* — Secundo respondetur, admittendo loqui de præsenti desiderio, illud *anathema* non significare carentiam beatitudinis, neque aliquod spirituale malum, sed posse significare mortem corporalem, ut videre est in Pagnino, et in Thesauro linguæ sanctæ, verbo *Aram;* et hoc loco exponit Hieronymus, q. 9 ad Algasiam, et idem tradunt alii Patres. Solum obstat illa particula *a Christo*, ut notavit Adamus eo loco, nam nisi detorquendo litteram non potest conjungi cum morte corporali. Tertio ergo admittamus desiderasse Paulum carentiam beatitudinis, non perpetuam tamen, sed ad tempus, quantum Judæorum saluti esset necessaria. Ita divus Thomas 2. 2., quæst. 27, artic. 8, ad 1. Eamdem expositionem habent Magister et Bonaventura, in 3, distinction. 19; Lyranus, et Haymo in Paulum; Arboreus, lib. 14, cap. 17 Theosophiæ. Solum vero obstat, quia ad id asserendum, non erat necessaria tanta exaggeratio, nam erat res facilis, ut patet ex eodem ad Philip. 1: *Coarctor autem e duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos.* Alii quoque Sancti minus perfecti illam voluntatem habuerunt, ut legimus de sancto Martino, qui apud Sulpitium, cum jam evocandus esset ad cœlestem gloriam, testabatur: *Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem;* quod ipsum ad præsens institutum perpendit Bernardus, in sermone de Beati Martini laudibus. Neque absimile legimus de B. P. N. Ignatio.

6. *Quarta expositio. — Responsio ejusdem tertiæ objectionis quoad locum Exodi. — Capreolus redarguitur.* — Quarto ergo, demus esse sermonem de carentia perpetuæ beatitudinis; tamen si ita exponamus, non est putandum habuisse Paulum tale desiderium absolutum, quia revera non fuisset bonum; non enim talis carentia erat medium ad salutem aliorum. Item talis carentia non poterat esse sine carentia charitatis; ergo desiderare illam esset hanc virtutem non desiderare, quod est intrinsece malum. Dices, posse unum ab alio præscindi, quia de potentia absoluta possunt separari. Contra, nam, saltem de facto, non licebat id velle. Item de potentia absoluta potest Deus privare me charitate sine peccato: ideone licet id desiderare? Igitur exponendum est sermonem fuisse per exaggerationem quamdam, ita ut sensus sit, si oporteret, et esset necessarium, id optarem, ita ut verbum *optabam*, non significet desiderium præsens vel præteritum, sed quasi potentiale, seu quod posset haberi. Hic autem actus non potest dici inordinatus, quia revera non est affectus carendi beatitudine, sed modus loquendi ad explicandam vim charitatis, et potest deservire ad excitandam illam; considerat enim homo gratiam et gloriam, ut sunt bona propria, salutem vero proximorum, ut cedit in quamdam majorem gloriam Dei, et sic ait se optare carere his propriis bonis propter majorem gloriam Dei; et ad hunc effectum significandum utitur illo desiderio conditionato, sicut Augustinus, ut vulgo celebratur, vellet potius (id quod est) Deum ipsum quam se Deum esse, non e contrario, si hoc possibile fingeretur. Dices licere eodem modo habere hunc actum: *Si esset major gloria Dei, peccatum committerem pro salute mundi.* Negatur tamen consequentia, quia talis actus directe involvit injuriam in Deum, quia peccatum majus malum est respectu Dei, quam respectu peccatoris; unde ibi non comparatur malum proprium cum bono divino, sed cum malo Dei. Eisdem fere modis potest exponi alterum testimonium, quod multas etiam patitur expositiones, quia illud verbum, *de*

libro, est valde æquivocum ; utcumque autem sit, illa fuit petitio ex magna confidentia, quæ oriebatur ex charitate ; unde non desideravit Moyses deleri de libro illo, sed loquitur ad Deum, sicut loqui solet amicus confidentissimus : *Vel hoc fac, vel interfice me ;* ita Gregorius, 20 Moralium, c. 8 ; Hieronymus, ep. ad Gaudentiam ; vel aliter : *Fac hoc, aut dele me de numero hujusmodi privatorum et principum*, ut Cajetanus ibi ; vel *dele me de tua memoria*, quod inter amicos dici solet, *amplius ne recorderis mei*, ut Euthym., Ps. 68 et 79 exposuit. Atque ex hactenus traditis intelligi potest minus recte Capreol., in 3, d. 27, q. 1, art. 3, ad argumentum contra tertiam conclusionem, putasse licere nobis velle carere gratia, si id utile judicaretur ad bonum commune spirituale.

7. *Secunda conclusio.* — *Objectio multipliciter solvitur.* — Dico secundo : secundum ordinem charitatis nullus tenetur, neque potest subvenire aliis cum eo proprio spirituali detrimento, quod culpam includit. Est certa et communis, apud D. Thomam 2. 2, q. 43, art. 7 ; Soto, 5 de Just., q. 1, art. 6. Colligitur ex Rom. 3 : *Non sunt facienda mala*, etc. ; et Matth. 16 : *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur.* Ratio est, quia culpa includit Dei offensam, quæ vitanda est plusquam omnia mala creaturarum. Dices : fieri posset ut aliena majora peccata vitentur minimo quodam levi peccato proprio. Respondetur quemque teneri absolute, ac sine ullo respectu ad bona alia, vitare culpam. Deinde culpa non est medium per se ordinatum ad tollendas alias culpas, et si hoc interdum sequi per accidens possit, neque reddit actum honestum, ut ex 1. 2 liquet. Tandem implicat peccatum esse eligendum ordine charitatis quocumque fine : nam si est peccatum, est contra rectam rationem ; ergo non licet. Si autem est secundum ordinem charitatis eligendum, ergo licet. Fieri quidem interdum potest ut quod alias non liceret, in casu talis necessitatis liceat id vero solum potest evenire, quando res non est intrinsece mala.

8. *Corollarium ex præcedenti conclusione.* — Ex hac conclusione, sequitur contra Sotum, libro 5 de Justitia, q. 1, artic. 6, ante 6 conclusionem, nemini licere propter aliorum salutem exponere se morali periculo peccandi mortaliter, ex illa regula Ecclesiast., capit. 3 : *Qui amat periculum, peribit in illo.* Nam in moralibus idem est committere, et exponere se morali periculo committendi ; quod maxime verum est, quando periculum est in determinata materia, in qua aliquis fragilem se expertus est. Si vero in confuso, non potest certa regula tradi, sed pro ratione necessitatis et periculi pensanda res erit ; si vero sit periculum de veniali, non est admodum scrupulose agendum, quamvis semper oporteat cavere num, ratione periculi cui aliquis hic et nunc se exponit, censeatur peccare venialiter ; nam hoc nunquam licet.

9. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : illud etiam spirituale detrimentum, quod licet culpam non includat, minuit tamen substantiam ipsius charitatis, seu impedit potius augmentum ejus et meritorum, non est secundum ordinem charitatis eligibile propter aliorum salutem. Probatur, quia tale detrimentum non est per se ordinatum ad aliorum salutem, nec per se est amabile. Secundo, charitas maxime inclinat ad sui perfectionem ; ergo non inclinat ad id quod hanc perfectionem impedit. Objicies : nam sæpe tenetur quis ex charitate non assumere statum religionis, ut subveniat aliis, cum qua obligatione est necessario conjunctum illud detrimentum ; sed charitas magis inclinat ad id quod est præceptum, quam ad cætera, quia magis amat conservationem suam, quam suum augmentum : ergo, etc. Respondetur verum esse interdum charitatem magis inclinare ad actus, qui ex genere suo sunt minus perfecti, quando sunt magis necessarii ; tamen hanc obligationem per se non repugnare cum majori augmento et perfectione charitatis ; quia exercendo illos actus cum majori puritate, intensione, et affectu charitatis, potest quispiam magis mereri, si velit ; quod si quis id non faciat, non ex impedimento præcepti, sed ex sua fragilitate nascetur. Itaque hoc detrimentum permitti interdum potest, etiamsi moraliter sit certum fore eventurum.

10. *Quæstiuncula.* — *Expeditur.* — Sed quid, si necessitas proximi non sit tanta, ut homo ex præcepto obligetur ad subveniendum illi ? licebitne permittere illud detrimentum propter bonum alterius ? Respondendum, si quis sic faciat, per se loquendo non peccare, quia non obligamur ex præcepto ad vitandum ejusmodi detrimentum ; tamen si verum sit esse illud periculum proprii detrimenti, nunquam credo esse in consilio, sed potius contrarium. Ratio est, quia cum non sit præceptum, ut supponitur, cessat necessitas, et ita charitas

sine illa subventione potest bene conservari; supposita autem conservatione, maxime inclinat ad sui augmentum. Confirmatur, nam si illud esset consilium, procederet ex ordine charitatis; ergo illud eligere esset optimus charitatis actus; ergo illo actu maxime augeretur charitas; ergo falsum erat ex illa actione minus augendam forte charitatem. Quocirca ad ferendum judicium, an homo vere se exponat tali periculo, prudenter sunt omnes actus et circumstantiæ considerandæ; et quando quis vere ex intentione charitatis movetur, nec certo cognovit se exponere periculo, nihil est timendum.

11. *Quarta conclusio exemplis et ratione ostenditur.* — Dico quarto : illud detrimentum, quod est mere extrinsecum et accidentale, interdum eligi solet propter salutem aliorum. Hæc iis sententiis, seu exemplis Sanctorum, quæ n. 4 et seq. attulimus, confirmatur. Accedit, quia sæpe hoc est medium necessarium, vel certe necessario conjunctum cum tali medio ad salutem aliorum, nec alias pugnat cum ipsa charitate, neque cum illius augmento; ergo interdum licite, imo laudabiliter eligi potest.

SECTIO II.

An homo debeat proximo potius in spiritualibus subvenire quam sibi in corporalibus.

1. *Prima conclusio.* — Ex dictis sectione præcedenti, constat debere hominem sibi potius in spiritualibus subvenire, quam proximo in corporalibus; et ideo, omissa hac comparatione, sermo erit de aliis. Dico primo, simpliciter loquendo, teneri hominem magis diligere proximum in spiritualibus, quam se in corporalibus : ita D. Thomas 2. 2, quæst. 26, art. 5, et Theologi communiter in 3, dist. 27 aut 29; vel etiam citato artic. 5. Ratio est, quia charitas maxime inclinat ad id quod secundum se est maxime amabile; secundum rectam vero rationem, magis amabilis est anima proximi quam corpus proprium, in eaque magis glorificari poterit Deus quam in corpore proprio, et consortium ejus in beatitudine est majus bonum quam sit gloria corporis, et aliunde ex detrimento corporis nihil diminuitur spirituale bonum animæ; ergo hic ordo cadit in ordine charitatis; ergo sub præcepto : nam ordo actuum charitatis non minus est necessarius quam singularis actus.

2. *Secunda conclusio.—Objicitur ex Augustino.— Solvitur.*— Dico secundo : ratione hujus præcepti, tenetur homo subvenire proximo existenti in extrema necessitate spirituali, etiam cum evidenti periculo mortis. Ita divus Thomas, art. illo 5, ad 3; Gabriel, lectione 74 in Canon.; Navarr., capite 24, num. 9. Probatur ex Scriptura, 1 Joan. 3 : *Nos debemus pro fratribus animas ponere,* quem locum ad hoc institutum ponderat Augustinus, lib. de Mendacio, c. 6, dicens : *Temporalem vitam suam pro æterna proximi non dubitabit Christianus amittere;* et Joannis 24 : *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos;* ita vero nos dilexit, ut vitam corporalem dederit pro vita spirituali nostrorum omnium. Ratio est, quia hic ordo cadit sub præceptum, ut ostensum est; ergo maxime in extrema necessitate. Oppones : nam Augustinus, tract. 6 in Joan., ait, *perdere vitam pro fratribus, esse perfectæ charitatis, ad quam perfectionem proficit quis per alia opera charitatis;* ubi indicat hoc tantum esse consilium. Respondetur fortasse intelligi de perfectione essentiali charitatis, vel certe loqui de ea dispositione qua quis paratus est subvenire proximo, non solum in extrema, sed etiam in minori necessitate, non obstante periculo vitæ; hoc enim tantum in consilio est.

3. *Dubium ex conclusione diluitur exemplo triplici.* — At inquies, quæ potest hic esse extrema necessitas; videtur enim nulla esse posse, cum spiritualis vita pendeat ex voluntate. Respondetur primo, in parvulo moribundo ante usum rationis, quem ego jure possum baptizare, non tamen possum sine mortis periculo, ejusmodi necessitatem inveniri; quem casum negat Sotus, in relectione de secreto, membro secundo, quæstione secunda, post sextam conclusionem, sed non video qua ratione, quia nullus potest esse evidentior casus conclusionis positæ : unde Navarr. supra illum admittit. Dices, ut Sotus etiam indicat, illam non esse extremam necessitatem per se, sed per accidens, ex malitia alicujus tyranni. Hoc tamen parum refert, quia charitati impertinens est unde oriatur necessitas, solumque refert an sit necessitas; quin potius illa necessitas est per se ex natura hominis et fragilitate, periculum autem perdendi vitam propriam est per accidens ex malitia tyranni. Secundo potest esse necessitas hæc in adulto, ut si sciam existentem in peccato tali fore interficiendum, ipso dormiente vel nihil cogitante; tunc enim cum periculo vitæ corporalis illi subvenire teneor. Tertio,

idem censeo, si aliquis sit in periculo æternæ mortis, quod moraliter, si a me non juvetur, difficillime vitare potest, licet alias simpliciter possit ratione libertatis, et gratiæ quam Deus non denegat. Ratio est, quia in re gravissima, pro materiæ qualitate, hæc est extrema necessitas; ut si videam hominem, qui diu vixit in consuetudine peccandi, mori sine sacramento confessionis, debeo, si possum, illum audire, quamvis simpliciter possit per contritionem salvari; et similes alii casus ejusmodi necessitatis spiritualis adduci possunt. (Recensentur nonnulli a Valent., t. 3, disp. 4, punct. 3, post 5 assert., ver. *Sed illustrabitur.*)

4. *Tertia conclusio. — Prima exceptio conclusionis.— Secunda exceptio, de qua vide auctorem in tom. de Pœnit., disput.* 32, *sect.* 1, *et latius disp.* 44, *sect.* 3. — Dico tertio : extra casum extremæ necessitatis, non obligat charitas per se ad subveniendum privato proximo cum periculo morali mortis corporis. Est communis cum D. Thoma, pro prima conclusione citato, in responsione ad 3; Navarr., cap. 24, num. 12, et aliorum. Ratio est, quia extra casum periculi extremæ necessitatis spiritualis non est maxima necessitas; ergo neque obligamur ad perdendum summum corporale bonum, ut illi subveniamus. Et eadem ratione non teneor subvenire cum periculo mortis, ei qui sua sponte se exponit periculo damnationis; ut si aliquis peccando mortaliter velit me occidere, possum me defendere, etiam alterum interficiendo, licet sciam fore damnandum, quia ille ipse non est in necessitate, sed in voluntaria malitia. Similiter si periculum proximi tantum esset peccandi mortaliter, habiturus tamen esset postea tempus pœnitentiæ, non obligor cum periculo vitæ subvenire, ut vitet illud peccatum; quia absolute est voluntarium, et est damnum reparabile. Item etiam spes proficiendi non semper est certa, quæ tamen in hac materia maxime attendenda est, ut quis obligetur ad se exponendum tali periculo. Egi in conclusione de privatæ personæ necessitate, quia si loquamur de bono communi, probabile est sufficere gravem necessitatem spiritualem et communem, ut homo teneatur illi subvenire, etiam cum periculo vitæ, quamvis alii etiam oppositum judicent. Ratio est, quia moraliter non est necessitas talis in communitate, quin respectu personarum privatarum sit extrema, ita ut revera in illis habeat effectum. Item, quia in tali necessitate fere est semper in gravi periculo religio christiana et honor ejus; ut si sciam hæresim prædicandam esse in hoc populo ab hæreticis, teneor illis me opponere, etiam cum periculo, et sic de aliis. Dixi etiam per se, seu vi solius charitatis, nam si interveniat obligatio justitiæ, et ex officio, ut in episcopo et parocho, non solum in extrema, sed etiam in gravi obligabit, ut D. Thomas citato artic. 5, docet, et infra in eadem 2. 2, quæst. 185, artic. 5, et tradunt alii scholastici communiter, atque etiam Patres non raro. Ratio est, quia ratione officii et stipendii ad hoc obligatur, et intervenit quasi pactum inter oves et pastores, ut illæ alant pastorem, hic vero subveniat illis, quando maxime indigent; sicut etiam dux maxime tenetur adesse exercitui in periculo et conflictu, et magistratus sæcularis tenetur defendere civem innocentem in gravi necessitate, cum suo periculo, ratione officii.

5. *Quarta assertio bimembris.*—Dico quarto : in gravi necessitate proximi, obligat charitas, etiam postposita aliqua necessitate corporali propria, seu cum aliquo damno temporali proprio. Extra casum vero talis necessitatis, non est gravis obligatio. Utrumque patet, quia gravis necessitas in rebus spiritualibus est gravis momenti; ergo secundum ordinem charitatis præferenda est in proximo alicui gravi damno temporali proprio. Oportet autem ad talem obligationem comparare gravitatem necessitatis spiritualis, cum gravitate damni temporalis, quod certe non potest definiri in universali, sed in particulari prudenter judicandum est, servata rerum proportione. Secunda pars probatur ex illo principio, quia præcepta affirmativa solum obligant in articulo necessitatis. Esset autem laudabile interdum id facere, quia bonum spirituale proximi de se est majus quam temporale proprium; unde illud præferre erit consentaneum charitati; non tamen semper quicquid est consentaneum charitati, est in præcepto. Addo etiam hoc intelligi ex vi solius charitatis, nam si accedat obligatio justitiæ, quæ potest intercedere, etiam quando non est necessitas subditorum, est tamen magna utilitas; nam ad hanc procurandam obligat officium, etiam cum aliquo detrimento corporali, quamvis non vitæ, sed inferioris ordinis, quod totum in particulari per prudentiam ponderandum est.

SECTIO III.

Utrum in temporalibus teneatur homo sibi potius quam proximo subvenire.

1. *Prima conclusio communis cum D. Thoma probatur multipliciter.—Quæstiuncula resolvitur.*—Dico primo: communi bono tenetur homo in temporalibus potius quam sibi subvenire. Est communis cum D. Thoma 2. 2, q. 26, a. 4. Ratio est, quia commune bonum præferendum est privato, cum sit universalius. Item homo quivis privatus est pars boni communis; pars autem debet præferre bonum totius proprio bono; tandem tenetur civis vitam exponere evidenti periculo, ut defendat civitatem, vel principem, vel aliam similem personam, quando ab illa censetur pendere commune bonum : quare, etc. Quæres an ratione hujus ordinis teneatur homo, propter gravem necessitatem reipublicæ, constituere se in extremo periculo, an solum propter extremam. Respondetur vix posse in communi bono gravem necessitatem distingui ab extrema, saltem multorum; tamen si revera sit præcise gravis, et non extrema, non credo obligari sub præcepto, quamvis sit opus consilii : et ita intelligo Richardum in 4, distinct. decima quinta, art. 2, quæst. 5; et Sylvest., verbo *Eleemosyna,* numero secundo, ubi videntur contradicere conclusioni positæ, cum dicant exponere vitam pro bono communi non esse præceptum, sed consilium, quod non est probabile, nisi extra casum extremæ necessitatis. Ratio est, quia non est æqualis necessitas, et alias jus ad tuendam vitam propriam est maxime connaturale.

2. *Secunda conclusio ostenditur.* — Dico secundo : in quacumque corporali necessitate potest homo licite sibi potius subvenire quam alteri privato. Hæc conclusio clara est ex illo : *Diliges proximum tuum sicut teipsum ;* non ergo tenetur diligere plus quam se proximum. Solum notandum est hoc procedere in eodem genere bonorum, et necessitatum; secus vero est si varientur, uti si proximus sit in necessitate vitæ, ego vero in minori necessitate. Si vero comparentur necessitates inæquales, vel bona inæqualia, servandæ sunt regulæ supra datæ in materia de Eleemosyna, disput. 7, sect. 3 et 4.

3. *Conclusio tertia.* — Dico tertio : non tenetur homo in necessitate etiam extrema vitæ, sibi semper potius subvenire quam proximo alicui, verbi gratia, amico. Sententia est communis, Soti, lib. 5 de Just., quæst. 1; Victor., Relect. de Homicid., a num. 24, et aliorum, cum divo Thom. 2. 2, quæst. 26, art. 4 ad 2; et apud Magist., 3, distinct. 29. Item Cordub., l. 1, quæst. 38, ad 4. Confirmatur autem tum ex veteribus philosophis, qui non raro ita docent; ut videre est apud Ciceronem in Lælio; et in Partitionibus, apud Valerium Maximum, lib. 4, cap. 7, ubi plura congerit exempla eorum, qui vitam pro amicorum incolumitate, ponere non dubitarunt; tum etiam ex Patribus, Ambrosio, tertio Officiorum, cap. 22; Lactantio, lib. 3, c. 18; Augustino, 4 Confes., cap. 6, et in lib. de Amicitia, capit. 2; et Hieronymo in capit. 7 Michææ. Ratio est, quia licet homo nunquam possit se occidere, non tamen semper, et omni medio, et ratione tenetur servare vitam, etiam postponendo vitam proximi, præcipue amici, vel patris, etc. Quod de patre vix negabit quisquam; sed fere eadem est ratio de amico fideli, *cui nulla est comparatio,* et quem possum honeste æstimare sicut meipsum. Unde Proverb. 12 : *Qui negligit damnum propter amicum, justus est ;* et sequenti conclusione magis id constabit. Hinc vero.

4. *Quarta conclusio. — In quibus terminis sit indubitata.* — Dico quarto : potest quis sine peccato mortali in necessitate etiam extrema se postponere, ut simili necessitati cujusvis alterius proximi etiam extranei subveniat. Advertendum pro conclusione est, nos loqui considerata propria sola ratione charitatis; nam secus est si intercedat obligatio alterius virtutis, ut justitiæ, vel pietatis, ut si sit paterfamilias, qui ex officio tenetur providere, et se conservare pro filiis et familia; tenetur enim potius vitam suam conservare, quam hominis privati, quia non potest cedere juri suo. Præterea stando in obligatione charitatis, conclusio indubitata est, quando periculum et necessitas est bonorum fortunæ, quorum homo est dominus, quia hæc bona potest quis contemnere propter bonum finem, præcipue si non sequatur detrimentum in bonis altioris ordinis.

5. *In difficilioribus terminis etiam probatur.* — Difficultas ergo est præcipue in vita conservanda, cujus homo non est dominus, et de hoc probatur conclusio; quia potest homo se exponere periculo moraliter probabili corporalis mortis, ut subveniat proximo; ergo licitum erit illam velle, cum in moralibus pro eodem reputentur periculum et res ipsa. Se-

cundo, possum licite perdere membrum corporis, ne proximus occidatur; ergo et vitam. Patet consequentia, quia sicut non sum dominus vitæ, ita neque membrorum corporis, et quia mutilatio in membro principali quasi æquiparatur morti; unde non tenetur homo illam pati ut vitam servet. Tertio, ut præcedenti conclusione ostendimus, non teneor semper et ubique conservare vitam, sed propter bonum finem possum eam amittere; atqui servare vitam proximi, etiam æqualis extranei, est honestus finis, et ibi intercedit honestas fortitudinis et charitatis; ergo, etc. Unde confirmatur, nam charitas est amicitia ad omnes homines perfectior, quam sit omnis amicitia humana; sed in latitudine amicitiæ humanæ licet pati mortem ne amicus patiatur, ut superiori conclusione diximus; ergo etiam propter conjunctionem charitatis. Tandem vel in conservatione vitæ attenditur bonum proprium, et tali bono, ut sic, potest unusquisque cedere; vel bonum reipublicæ, vel Dei, cujus est vita, et in hoc etiam vita proximi est æquale bonum; ergo in casu quem tractamus, non pervertitur ordo charitatis. Hinc infert Victoria non teneri aliquem occidere alium ut se defendat, sed posse permittere ut se occidat, quod alii etiam Theologi probarunt. (In his est Molina tract. 3 de Just., disp. 14, concl. 3).

6. *Conclusionem non admittunt Durandus et Paludanus. — Eorum fundamentum. — Confirmatur secundo. — Ad prædictum fundamentum inepta responsio.* —Contra conclusionem hanc tenet Durandus in 4, distinct. 17, q. 6; et Paludanus, q. 1, art. 6, et melius distinct. 15, q. 3, n. 13, ubi divus Thomas, quæst. 2, art. 1, dicit esse contra ordinem charitatis dare alteri extreme indigenti, id quo ego etiam extreme indigeo; idem indicat 2. 2, quæst. 32, art. 6 et 9, quæst. 64, art. 7, atque nonnulli ex recentioribus [1]; tradideratque Augustinus, in libro de Mendacio, c. 6. Ratio est, quia ex ordine charitatis, cæteris paribus, magis inclinatur homo ad sui dilectionem quam alterius, et quia est sibi magis conjunctus, et quia inclinatio et lex charitatis est consentanea naturæ recte institutæ; secundum rectam autem rationem, *amicabilia ad alterum oriuntur ex amicabilibus ad se*, ut scripsit Aristoteles, 9 Ethic., cap. 4, initio. Confirmatur primo, quia magis est unicuique demandata cura tuendæ vitæ propriæ quam alienæ. Secundo, quia tunc moraliter aliquis se occideret, quia se privaret medio necessario ad vitam conservandam. Ad rationem hanc pro Durando et Paludano allatam, quidam respondent, in illo casu non tantum præferre aliquem vitam alterius vitæ propriæ, sed simul etiam exercere officium virtutis: nam exercet actum misericordiæ et fortitudinis; sed hæc solutio petit principium, nam de hoc est quæstio, an sit illud officium virtutis. Item quia sibi etiam subvenire est officium charitatis.

7. *Vera responsio. — Ad primam confirmationem. — Ad secundam confirmationem.* — Dicendum est ergo, cæteris paribus, non esse dubium quin secundum ordinem charitatis sit melius subvenire sibi, quam aliis. Unde si hac æqualitate existente, sine alia ratione, quis permitteret suam extremam necessitatem propter alienam, fortasse minus bene faceret, et forsan peccaret, non tamen, ut credo, mortaliter, quia ordo charitatis, quando non est magnus excessus, potest prætermitti sine mortali, et censetur res levis, et solum hoc sibi voluit Augustinus illo c. 6; et divus Thomas, in locis citatis. Si tamen non est æqualitas, et est aliqua ratio honesta ad præferendam vitam proximi, ut major aliqua utilitas, vel certe ratio gratitudinis, ac intimæ amicitiæ, nullum erit peccatum, et interdum fortasse erit opus virtutis excellentioris. Unde ad primam confirmationem, respondeo præceptum charitatis obligare etiam ad conservandam vitam propriam, et proximi; ad comparationem autem illam non obligat sub mortali; et cum sit affirmativum, etiam non pro semper obligat. Ad secundam negatur sequela, quia non satis est posse conservare vitam, sed oportet etiam teneri, ut censeatur se occidere, qui medium necessarium omittit. Ubi advertendum est cavendum esse, ne intercedat positiva actio, qua aliquis cooperetur directe suæ morti, ut revera censeretur moraliter cooperari, illamque velle, qui absque majori bono, sed tantum ad tuendam vitam æqualis vel inferioris personæ, extra periculum vitæ positus, certissimæ morti se dederet. Exemplum vulgare est de duobus naufragis, quorum alter posset tabulam accipere, in qua vitam tueretur; licite enim alteri tabulam relinqueret. Non ita vero si jam ipse tabulæ insedisset, quia eo pacto non solum sibi non prospiceret, sed directe se projiceret in mare, ac adeo positive cooperaretur suæ neci; quod

[1] Inter hos censetur Valent., t. 3, disp. 3, q. 4, punct. 3, post tertiam assertionem.

non satis animadvertunt aliqui nostræ conclusioni adhærentes, dum in allato exemplo utrumque casum æquiparant, cum longe aliud sit utrumque pariter periclitari, aut alterum tantum, altero jam beneficio tabulæ in tuto sufficienter posito. Unde exemplum aliud etiam vulgare de pane inter duos extreme illo indigentes, priori tantum casui de naufragis, non posteriori æquiparatur, ut consideranti patebit, cum in tali casu neuter eorum sit adhuc extra periculum, sed ambo, ut supponitur, extreme famescunt.

SECTIO IV.

Quomodo inter proximos sit servandus ordo charitatis.

1. *Quatuor suppositiones.* — Differunt de hoc puncto D. Thomas 2. 2, q. 26, et Theologi alii in 3, distinctione 29. Pro quo suppono primum, comparationem fieri inter privatas personas, nam de bono communi jam diximus esse præferendum proprio, et consequenter etiam bono cujusvis proximi privati. Secundo, suppono duas esse in proximis considerandas conditiones, quæ ad hunc ordinem spectant, scilicet, sanctitas et conjunctio, nam charitas primario inclinat ad sanctiores, ut Deo conjunctos, ratione secundi inclinat ad conjunctos; sibi diligenti. Suppono tertio hanc conjunctionem cum diligente esse variam. Alia est conjunctio naturalis, sub qua comprehendo omnem illam quæ est consanguinitatis, et ad illam reducitur. Alia est humana, sub qua includo omnem eam quæ fundatur in humana aliqua societate, vel amicitia, aut patria. Tertia est spiritualis, in qua distingui solent præcipue duo gradus. Primus est inter patrem et filium spiritualem : dicitur autem spiritualis pater, vel qui alium in Christo genuit per baptismum, vel prædicationem; aut qui ex officio est pastor animæ. Alius gradus est inter fratres, qui intercedit inter homines fideles rationes fidei, et specialius inter eos qui eodem religionis vinculo sunt conjuncti. Quarto, suppono accidere aliquando duos proximos sese mutuo excedere in his conjunctionibus, vel in genere, vel in gradu. Item interdum in uno sunt multæ rationes diligendi, in alio una æquivalens; interdum etiam conjunctio est major, sed necessitas minor. Quo fit ut ad intelligendam obligationem ordinis, non una aut altera tantum conditio, sed omnes, quæ occurrunt, sint pensandæ, et ideo vix potest generalis regula tradi, quæ in individuo sit semper servanda; quas ergo trademus, intelligendæ sunt ex suo genere et cæteris paribus.

2. *Prima conclusio communis, ejusque ratio.* — Dico primo præceptum charitatis et misericordiæ obligare ad servandum ordinem in dilectione, seu in subventione proximorum. Est communis cum D. Thom. 2. 2, quæst. 44, art. 8; et apud Magist., 3, dist. 27 et 29, eamque docent Patres, dum illud Cantic. 2 : *Ordinavit in me charitatem*, communiter exponunt de hoc charitatis ordine, aiuntque non solum esse convenientem, sed etiam debitum. Videri possunt Augustinus, 15 de Civitat., c. 22; Origenes, homilia 2 ex duabus in Cant. Nissen., hom. 4; Theodoret., Gloss., et divus Thom. in eumdem locum. Ratio est, quia hic ordo est consentaneus inclinationi charitatis; ergo cadit sub præceptum. Unde intelligitur hanc obligationem genere suo gravem esse, quia nascitur ex gravissimo præcepto, et quia materia semper est gravis, et valde necessaria ad bonam conservationem hominum. Dico autem *genere suo*, quia interdum potest esse veniale ex levitate materiæ; in quo est notandum levitatem materiæ non esse pensandam ex detrimento, vel ex quantitate eleemosynæ, verbi gratia, quæ uni adimitur ut detur alteri, sed etiam ex excessu in conjunctione, ratione ordinis; nam si differentia inter duos sit minima trangressio ordinis, erit venialis, quamvis fortasse ea de causa alius proximus grave damnum patiatur, quia licet illud in se sit grave, non tamen comparatum cum alio, et deinde, quia ratio culpæ ibi oritur ex inversione ordinis, et illa transgressio ordinis exigua est.

3. *Conclusionem quidam olim non admittebant.— Contra eamdem opponitur.—Diluitur.* — Contra hanc conclusionem tenuerunt aliqui ex antiquis, ut in 3 sent., dist. 29, refert Magister, et post illum divus Thomas 2. 2, quæst. 26, in corpori; dicebant enim debere nos omnes proximos in affectu æque diligere, quamvis in effectu non oporteat omnibus æque benefacere, sed neque loquebantur consequenter, neque cum fundamento. Argues tamen, nam si diligam proximum quantum debeam, etiamsi alterum diligam plus quam debeo, nulli eorum facio injuriam, nec alicui alteri; ergo pervertere ordinem non est malum. Argumentum est divi Thomæ 2. 2, quæstione 44, artic. 8, in quo multum laborat Cajetanus. Verum hoc argumentum proce-

dit de intensivo, aut etiam objectivo amore, non de appretiatione, de qua loquimur, nam implicat me diligere aliquem quantum debeo, et diligere alium appretiative, qui non est ita diligibilis secundum se, atque adeo peccaminose, pervertendo scilicet charitatis ordinem. Hoc patet ex effectu in ipsa misericordia, quæ non obligat ad hunc ordinem, nisi supposita obligatione subveniendi multis, siquidem ordo nonnisi inter multos visitur; et cum non possum omnibus subvenire, sed alteri solum, tunc sane non possum diligere, quantum debeo, alterum illorum, qui magis est diligibilis, nisi præferendo eum alteri; et ita in eo casu argumentum implicat contradictionem in antecedente; quamvis extra illum casum possit quis majora beneficia facere ei quem minus tenetur diligere, quia ille excessus non tam pertinet ad appretiationem quam ad objectivum amorem.

4. *Secunda conclusio.*—Dico secundo : cæteris paribus, tenemur præferre eos qui nobis sunt conjuncti, his qui sunt alieni. Ratio sumitur ex priori conclusione. Nam inter hos reperitur ratio ordinis; idem sumitur ex 1 Timoth. 5 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, est infideli deterior;* Augustinus, 1 de Doctrina Christiana, c. 28 : *His potissimum consulendum, qui strictius tibi junguntur.* Sed advertendum est hoc intelligi in eodem genere bonorum, vel necessitatum, nimirum comparando spirituale ad spirituale; si enim mutetur comparatio, magis teneor subvenire spirituali necessitati gravi exteri hominis, quam corporali gravi alicujus conjuncti, ut patet ex dictis ; ac similiter agendo de utraque extrema.

5. *Tertia conclusio per se aperta.*—*Primum dubium circa hanc conclusionem.*—*Pars posterior probatur a quibusdam tripliciter.*—Dico tertio : inter conjunctos eodem ordine conjunctionis, illi præferendi sunt qui sunt magis conjuncti, ut inter consanguineos, pater, inter amicos, fidelior et antiquior. Conclusio per se quidem patet, sed dubiis sequentibus fiet illustrior. Primum est, an in eodem genere debeat homo potius subvenire patri an filio. Divus Thomas, secunda secundæ, quæst. 26, art. 9, non respondet simpliciter, sed dicit ex parte objecti magis diligendum esse patrem, quia est filii principium; ex parte vero subjecti, magis esse filium diligendum. Et ex ratione divi Thomæ, videtur hoc secundum simpliciter affirmandum; nam filius est magis conjunctus, cum sit quasi pars patris. Item amor filii est diuturnior et antiquior. Item cura providendi magis convenit patri respectu filii, quam e contra. Et hanc partem sequi videntur Bonaventura et Gabriel, loco citato apud Magistrum ; et Altisiod., lib. 3 Sum., tract. 3, c. 5; Buridan., 8 Ethicorum, q. 16, et lib. 9, q. 3.

6. *Pars prior magis probatur quadruplici ratione.*—*Exponitur D. Thomas pro contraria parte adductus in num.* 5.—Contraria sententia est simpliciter verior, quam habet Magister in tertio, distinctione illa 29, divus Thomas, et alii ibi. Ratio est primo, quia beneficia a patre accepta sunt maxima. Secundo, amor ad patrem est similis amori Dei, amor ad filium est similis amori sui ipsius. Unde in Decalogo, post præcepta spectantia ad Deum, ponitur præceptum circa parentes. Tertio, gravior impietas est interficere patrem quam filium. Quarto, quia quoad conjunctionem etiam est quædam inæqualitas : nam si filius est veluti pars patris, pater est ut totum respectu filii; ergo inclinatio patris ad totum est major, et sicut bonum totius præfertur bono partis, ita bonum patris bono filii. Neque divus Thomas, in citato artic. 9, contrarium sentit, ut observanti patebit. Notandum tamen est in hoc, et multis articulis hujus quæst. 16, divum Thomam non solum explicare quid homo agere teneatur, sed etiam quid facilius agat. Nam sæpe hæc duo non conjunguntur; sic ergo ait filium magis debere amare patrem, quia excellentia objecti est simpliciter major, tamen ex aliis circumstantiis facilius patrem amare filium. Ex quo aliqui inferunt, ut refert divus Thomas, in 3, distinctione 29, quæst. unica, artic. 7, inclinationem naturæ hominum magis inclinare ad filium quam ad patrem; charitatem vero corrigere hunc defectum naturalem. Et fortasse ex appetitu sensitivo id potest procedere, quia hic appetitus fertur magis ad id quod est sensibilius, magisque apparet sensibus præsens, et delectabile. Tamen loquendo de suprema voluntatis inclinatione non est ita; nam hæc semper est major ad id quod est magis honestum et rationi consentaneum; et ordo positus, non solum fidei, sed rationi naturali consentaneus est. Ex quibus patet responsio ad fundamentum prioris sententiæ.

7. *Ad tertiam confirmationem in eodem, n.* 5.—Ad ultimam vero confirmationem, respondetur extra casum necessitatis teneri hominem ex officio magis providere filio quam patri; tamen urgente necessitate præ-

ferendum esse patrem ob rationes dictas, et quia providere in necessariis est maxima quædam pars honoris patri debiti, ut notat Hieronymus, Matth. 15. Quæres de qua necessitate sit hoc intelligendum. Respondetur primo in extrema semper id esse verum. Secundo, si filius sit jam emancipatus, et extra tutelam patris, esse quoque verum in quacumque æquali necessitate, quia jam quodammodo complevit munus suum thesaurizando filio, qua ablata, in cæteris pater est superior; tamen si filius est sub cura patris, extra extremam necessitatem, cæteris paribus, illi subveniendum esse ratione dictæ obligationis ex officio, et quia quicquid tunc pater acquirit, acquirit filio.

8. *Secundum dubium circa eamdem conclusionem utrimque discutitur et resolvitur.* — Secundum dubium est, in hoc ordine quis sit præferendus pater an mater. Mater quidem certius cognoscitur, magis amat filios, plus patitur in eorum educatione, et educatione ipsa familiarius tractatur et diuturnius. E contra, pater est præcipua causa generationis, et ad eum magis spectat providentia et cura filiorum, et suis laboribus illos alit, unde major honor et reverentia illi debetur. Quare, omnibus pensatis, pater est præferendus. Ita D. Thomas, art. 10, Magister supra ; fortasse tamen hic ordo non obligat ad mortale.

9. *Tertium dubium expeditur.* — Tertium est, an in hoc ordine præferendus sit noster benefactor, an beneficiatus, hoc est, cujus sumus benefactores. Respondetur cum div. Thoma, art. 12, in corp., et ad secundum, præferendum esse benefactorem. Ratio est, quia ille amor est magis debitus, et similior nostro amori erga Deum. Addit tamen amorem erga eum qui suscipit beneficium, esse majorem et excellentiorem, quia in illo quasi seipsum homo respicit, et suum bonum, et quia nobilius est dare quam accipere, juxta Paulum, Actor. 20; nam illud est amicitiæ honestæ, hoc quodammodo concupiscentiæ; propter quod benefacere jucundius est quam beneficium accipere. At enim licet sit facilius diligere beneficiatum, non inde tamen infertur major obligatio illum diligendi.

10. *Quarta conclusio bipartita.* — Dico quarto : inter eos qui diverso conjunctionis genere conjuncti sunt, in rebus pertinentibus, et propriis singularum conjunctionum, præferendi sunt illa conjunctione conjuncti; tamen simpliciter illi sunt præferendi in aliis bonis, quorum conjunctio est major. Prior pars sumitur ex divo Thoma, quæst. 26, art. 8. Et sensus ejus est, ex unaquaque conjunctione oriri peculiarem obligationem ad quædam officia, ut inter cives ad res civiles, inter milites ad res militares; nam in unaquaque conjunctione hujusmodi, præferendi sunt illi in his officiis qui hoc modo sunt conjuncti. Ratio est, quia omnis amicitia fundatur in conjunctione aliqua, et communicatione; ergo in bonis et rebus ad aliquam conjunctionem pertinentibus præferendi sunt conjuncti. Exempla etiam dicta facile id manifestant. Posterior pars in genere patet ex dictis, quia ***sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis***, et quia in eodem genere conjunctionis præferuntur magis conjuncti; ergo etiam in diverso. Sed obscurum est exponere quæ conjunctio alteri præferenda sit, quod planum faciam aliquot dubiis.

11. *Prima dubitatio circa præcedentem conclusionem. — Vera resolutio quoad necessitates corporales cum D. Thoma. — Item quoad spirituales, quæ colligitur etiam ex D. Thoma.* — Primum igitur est an conjunctio naturalis sit præferenda spirituali. Prius vero comparemus in eodem gradu, id est, an pater naturalis patri spirituali, filius filio, frater fratri. Et omissis opinionibus, mihi videtur naturalem conjunctionem esse præferendam, atque adeo in extrema necessitate potius providendum esse patri carnali quam spirituali, et quidem in his quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ. Conclusio est D. Thomæ, art. 8, et consentiunt omnes, quia in hoc genere conjunctio naturalis est major, et quoad hoc observatio hujus ordinis ad mortale obligat. Et idem est de comparatione filiorum, atque etiam de fratribus, licet non cum tanta obligatione. De rebus autem spiritualibus res est magis dubia, sed colligitur ex D. Thoma, art. 7. Ratio est, quia hæc naturalis conjunctio, quamvis in ordine videatur inferior spirituali, tamen in suo genere est maxima. Deinde est antiquissima et immutabilis, quia ab intrinseco provenit; spiritualis vero est valde extrinseca, facileque mutatur ; deinde beneficium a patre susceptum regulariter est majus, scilicet, vita, quæ est fundamentum bonorum omnium, et educatio usque ad usum rationis. Tandem quia naturalis obligatio, quæ est ad subveniendum parentibus, non solum est in bonis corporis, sed maxime in bonis animæ. Unde hæc officia non sunt extra latitudinem illius conjunctionis; ergo non potest superari hæc obligatio naturalis ab alia positiva, et quasi imposita ab hominibus.

12. *Exceptio Cajetani, nisi extra casum extremæ necessitatis intelligatur, multis modis excluditur.* — Atque hinc constat idem dicendum esse de comparatione facta ad filios, carnalem et spiritualem, licet Cajetanus illo articulo 8 oppositum sentiat. Fundatur, quia pater tenetur providere filio spirituali ex justitia, naturali vero tantum ex charitate; et videtur D. Thomas ibi ad secundum idem docere, citans Ambrosium, 1 Officior., c. 7. Respondetur loqui sanctum Doctorem extra casum extremæ necessitatis; tunc enim major est habenda cura filii spiritualis ratione officii, sicut dicebamus etiam in primo dubio præcedentis conclusionis; secus vero est in extrema necessitate, in qua omnia quodammodo efficiuntur communia. Et ideo cessat obligatio justitiæ, ut patet comparando in ea necessitate patrem cum creditore, cui ex justitia aliquid debeo; item obligatio pietatis major interdum est quam justitiæ, et nonnunquam etiam charitatis, ut patet de obligatione subveniendi sibiipsi. Et confirmatur, nam debet servari proportio; ergo si filius maxime obligatur ad patrem naturalem, ita etiam e contrario pater ad filium. Item quia providere filio in bonis animæ non est extra obligationem paterni muneris; et aliæ rationes facile afferri applicarique possunt.

13. *Temperatur proxima doctrina.* — Addo tamen, quando spiritualis conjunctio est valde perfecta, non esse peccatum saltem mortale illam præferre conjunctioni naturali, quia revera excessus et ordo est valde dubius, et utrinque sunt rationes. Hinc patet, si comparemus has conjunctiones in gradibus diversis (in quo vix potest dici aliquid generaliter certum), tamen regulariter quemdam superiorem gradum unius conjunctionis posse præferri gradui conjunctionis alterius. Tandem colligitur ex dictis, conjunctionem consanguinitatis ex suo genere esse majorem aliis conjunctionibus humanis, quia est magis intrinseca, immobilior, et antiquior, et in majoribus beneficiis fundata.

14. *Secunda dubitatio circa eamdem conclusionem, et rationes pro prima parte negativa. — Rationes pro parte affirmativa.* — Sed hinc oritur secundum dubium, an conjunctio amicitiæ interdum possit esse tanta, ut possit præferri naturali, etiam paternæ. Prima sententia negat, posse id unquam licere; ita D. Thomas, q. 26, art. 9, et q. 31, art. 3, ad 3; et cum Magistro, in tertio, distinct. 19, art. 1, favet Aristoteles, 8 Ethicorum, cap. 8, et lib. 9, cap. 2. Ratio est, quia nullum humanum beneficium comparari potest cum vita a parentibus donata. Dices : fieri potest ut moraliter eadem vita ab alio amico donata sit, qui se mortis periculo exposuit, ut me a simili periculo liberaret. Sed contra, quia pater est causa per se meæ vitæ, alter vero per accidens. Secundo, pater dedit initium primum vivendi, alter perseverantiam, quod est facilius. Unde fit tertio ut a patre habeam quasi vitam immortalem, in anima saltem, ab altero vero solum liberer a morte corporis. Tandem pater non solum dedit vitam, sed etiam educavit, instruxit, etc. Et confirmatur ex inclinatione naturæ, quæ ad patrem est maxima. Secunda sententia dicit interdum non solum licere, sed etiam esse in præcepto mutare hunc ordinem, præferre, scilicet, vitam alicujus vitæ patris. Patet primo in dicto casu, si aliquis suo periculo et labore me liberavit a morte corporis, ac præterea contulit multa beneficia, et maximum amorem. Ita sensisse quemdam Gerardum refert Buridanus, 9 Ethicorum, q. 3.

15. *Resolutio per tria pronuntiata.* — Tria in hoc dubio breviter pronuntio : primum, genere suo, et absolute loquendo, patrem esse præferendum omnibus aliis ; loquimur vero de privatis personis, non de communi bono. Patet ex fundamento, et auctoribus primæ sententiæ. Secundum, nunquam obligari me ad subveniendum alteri in extrema necessitate, prætermittendo patrem in simili positum, quia jus paternum est summum in humanis juribus. Unde infero, si pater vellet injuste occidere innocentem, non teneri me defendere innocentem, si non possum alias quam patrem necando; imo regulariter nec fratrem aut amicum, quia licet tenear defendere, non tamen cum tanta jactura. Quod idem suo modo est, si jactura etiam esset in pecuniis. Quin etiam Almaynus in 3, d. 29, q. 1, putat neminem obligari ad interficiendum aliquem pro tuenda vita alterius privatæ personæ, quod certe, intra legem charitatis stando, est probabile, quia hominis interfectio est actio valde repugnans inclinationi naturæ : unde non videtur ordo charitatis cum tanto rigore obligare. Tertium pronuntiatum, in aliquo casu posse filium præferri patri in extrema necessitate. Et primo, si pater aggrediatur innocentem filium, possum licite defendere illum, etiam interficiendo patrem, si aliter non possum, quia pater abutitur jure suo, neque tunc est in necessitate, sed in deordinatissima vo-

luntate. Secundo, fortasse etiam amicitia cum aliquo posset esse tanta, et beneficia adeo egregia mihi collata, ut possem eum præferre patri sine peccato, maxime si pater, postquam dedit vitam, vel nulla, vel pauca alia beneficia contulerit, vel si male functus est officio cum filio. Ita censuit probabile Victoria, in Manuscript. ad quæst. 26 D. Thomæ, in secunda secundæ. Ratio est, quia in omnibus virtutibus, licet una sit suo genere major altera, in individuo actus inferioris potest esse interdum melior quam superioris. Idem ergo potest accidere in pietate comparata cum amicitia, cum Ecclesiast. 6 dicatur : *Amico fideli nihil est comparabile ;* et Proverbiorum 18, præfertur fratri; et Ambrosius, lib. 3 de Officiis, c. 16, ait *in rebus humanis nihil esse pulchrius amicitia*. Idem etiam constat si comparemus amicum cum filio.

16. *Tertia dubitatio resolvitur communiter cum D. Thoma.* — Tertium dubium est, comparando parentem cum conjuge, quis præferendus sit. Divus Thomas 2. 2, quæst. 26, art. 11, simpliciter dicit præferendum esse parentem, quamvis sæpe conjux soleat diligi intensius : et ita sentiunt omnes communiter, propter summam obligationem quam quisque habet ad parentes. Sed videtur obstare illud Genes., 2 cap. : *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhærebit uxori suæ,* quod præceptum probavit Christus, Matth. 19. Quapropter Lipoma, Genes. 2, oppositum indicat, dum citat Rupertum dicentem, conjunctionem conjugis esse omnium maximam et fortissimam; et Hugonem, privilegium dilectionis fuisse ad uxorem translatum. Citare quoque poterat Procopium, eo loco Genes. : *Cum secundum nuptias genus humanum consistere oporteat, recte et necessario uxor antefertur parentibus ;* et libr. 3 Esdræ, cap. 4 dicitur : *Homo diliget uxorem suam magis quam patrem et matrem.* Verum neque liber canonicus est, neque dicitur in eo quid fieri debeat, sed quid frequentius fiat. Unde prior opinio est probabilior simpliciter propter dicta in præcedenti dubio. Et sensus loci Genesis est, quoad habitationem quidem et mutuam societatem, relinquendum esse patrem, etc. Ita exponunt Rupertus et divus Thomas, art. 11, ad primum, et lectione 10 ad Ephes. 5 ; eodemque modo accipiendus Procopius.

17. *Ultima dubitatio expeditur a Cajetano.* — Sed quærit Cajetanus, in articulo 12, an conjux sit præferendus filio; cui respondet simpliciter esse præferendum. Ratio ejus est, quia est nobilius objectum; est enim comprincipium generationis, filius tantum effectus. Sed magis urget pro Cajetan., quod vinculum matrimonii inducat magnam quamdam obligationem ; nam ex duobus facit quasi unum. Arbitror tamen in his omnibus tam parvam inæqualitatem esse in ordine diligendorum, ut vix unquam sit obligatio ad mortale. Addit Cajetanus, ex parte diligentis magis diligi sæpe filium, propter majorem conjunctionem ; sed experientia videtur docere oppositum; nam regulariter magis curat et amat conjux bonum alterius conjugis, quam filii; et revera conjunctio vel non est minor, et fortasse major, ideoque et amor est antiquior, et familiaritas.

18. *Quinta conclusio D. Thomæ et aliorum, in* 2. 2, *q.* 26, *art.* 7. — Dico quinto principaliter : inter non conjunctos, *per se loquendo,* præferendi sunt meliores, justi peccatoribus. Ita D. Thomas citandus, et omnes alii communiter de his comparationibus tractantes; nam ratione majoris sanctitatis homines sunt Deo similiores et conjunctiores; sunt etiam objecta nobiliora, et magis proportionata charitati; ergo, etc. Contrarium tamen sentit monachus quidam apud Almayn., tract. 1 Moral., cap. 8, ad finem, dicens in extrema necessitate potius subveniendum esse existenti in peccato quam justo, quia est in majori periculo, unde et magis indiget. Sed *per se loquendo,* ut ibidem Almayn. addit, non ita est; interdum tamen, si esset certum hunc justum fortasse salvandum, si moriatur; alium vero in peccato existentem esse condemnandum; si autem supervivat aliquam esse spem salutis, erit fortasse consultius illi providere, præcipue si hic et nunc jam minus sui compos non possit moraliter ad Deum converti. Si enim possit, certe non erit in necessitate spirituali.

19. *Quæstiuncula circa præcedentem conclusionem.—Quid primo dicat D. Thomas.—Quid dicat secundo.—Propria formalis resolutio.— Est juxta ipsum D. Thomam.* — Dubium tamen est, si comparemus sanctiores alienos cum conjunctioribus minus sanctis, quinam sint præferendi. Divus Thomas hanc comparationem facit in illo articulo 7, tam in ordine objectivi amoris, quam intensivi vel appretiativi, aitque objective meliores esse magis diligendos, quia habent in se majus bonum. Quod ego intelligo de amore absoluto secundum præsentem justitiam; nam si loquamur de de-

siderio in ordine ad futurum tempus, et futuram justitiam, aliud est sentiendum, ut statim explicabimus. Dicit præterea conjunctiores intensius amari quam sanctiores, ubi non tam explicat obligationem, quam id quod de facto accidit, et facilius fit. Absolute ergo loquendo de obligatione quæ, ut sæpe dixi, cadit in appretiationem tantum, simpliciter dicendum est conjunctiores esse præferendos, non solum in corporalibus, sed etiam in spiritualibus necessitatibus, et bonis. Prima pars de corporalibus bonis est certa sine controversia, quia isti sunt in magis propinqua conjunctione ad diligentem, et quasi ejusdem ordinis. Secunda vero probatur ex supra dictis : nam ita se habent sanctiores, sicut illi qui sunt spiritualiter conjuncti. Secundo, quia licet alius sit sanctior, possum, ac debeo magis desiderare et procurare ut meus pater perveniat ad illam sanctitatem, quam ut ille sanctior in ea sanctitate duret, ut indicat divus Thomas, art. 7. Atqui hoc est illum magis in spiritualibus diligere. Tertio, quia charitas perficit naturam : sed natura, etiam honesta inclinatione, magis inclinat in propinquos quam in meliores; ergo, etc. Atque ita sentit divus Thomas, quæst. 32, art. 9, ad 2.

20. *Contrarium opinatur Gabriel, et alii relati a Bonaventura, art. 1, q. 5. — Ejus fundamentum, et confirmatur decisio auctoris.*—Contrarium vero tenet Gabr. in 3, distinct. 29, art. 2, conclus. 7 ; et Magister ibi, ac divus Thomas et Bonaventura dubii videntur; favet Ambrosius, 1 de Officiis, cap. 30 : *Si omnibus debetur misericordia, tamen justo amplius.* Idemque interdum usurpant alii Patres. Ratio est, quia sanctiores sunt conjunctiores Deo, et objecta nobiliora. Confirmatur, nam magis diliguntur a Deo ; ergo et a nobis magis sunt diligendi. Respondetur per se loquendo priorem sententiam esse veram, atque adeo in casu extremæ necessitatis spiritualis potius subveniendum patri etiam peccatori, quam alicui justo extraneo, quia revera est major obligatio. Tamen fortasse in casu aliquo tantus posset esse excessus sanctitatis, tanta corruptio alterius conjuncti, et tam parva spes fructus et emendæ, ut posset merito præferri sanctior, et in hoc casu loquitur Prosper, libr. 3 de Vita contemplativa, cap. 15; et Ambrosius aliique Patres intelligendi sunt, cæteris paribus.

21. *Notationes circa fundamentum Gabrielis. — Satisfit jam dicto fundamento.* — Ratio vero facta a Gabriele petit ut explicemus difficultatem quamdam, communem iis omnibus quæ in hac quæstione diximus : cum charitas per se primo tendat in Deum, quid est quod ordo charitatis in dilectione proximorum magis pendet ex conjunctione cum diligente, quam ex conjunctione ad Deum, vel in participatione divinæ bonitatis? In quo advertendum est primo, variis modis amari proximum propter Deum ex charitate, ut supra dixi; sed unus, ex quo maxime pendet ordo, est quia amandi sunt proximi, quantum et quomodo vult Deus ut amentur. Unde illi magis diligendi sunt in hoc ordine, quos Deus vult magis a nobis diligi. Unde secundo est considerandum, quoniam gratia naturam perficit, illa, quæ secundum rectam rationem naturalem sunt magis diligibilia, simpliciter et secundum ordinem charitatis esse magis diligenda. Non loquimur autem de ratione naturali omnimoda, sed ut per fidem elevata. Hinc tertio advertendum, quod licet ratio diligendi sit Deus, tamen conjunctio ad diligentem est quasi mensura et regula ad cognoscendas personas, quibus et amari et procurari magis debent a nobis bona etiam supernaturalia. Unde, licet majus supernaturale secundum se sit magis diligibile, tamen persona mihi magis conjuncta magis est a me diligenda quam extranea, etiamsi hæc habeat actu illud bonum, illa vero sit tantum capax ejus, cum spe tamen obtinendi illud; nam si de conjunctioribus nulla esset spes, præferendi sine dubio essent sanctiores; sed in via nunquam deficit hæc spes. Ad rationem ergo respondetur, sanctiores secundum præsentem statum esse objecta digniora, et ideo quodam amore complacentiæ posse magis amari; nihilominus propinquioribus carentibus illo bono, posse nos illud practice magis desiderare et procurare, et quoad hoc non pendet major amor ex perfectione objecti secundum præsentem statum, sed ex conjunctione, et aliis circumstantiis, ut diximus.

22. *Ad confirmationem pro Gabriele. — Exponitur doctrina quædam D. Thomæ cui alii consentiunt.* — Unde ad confirmationem, respondetur Deum interdum velle, me magis diligere aliquem, quem ipse minus diligit, ut patet in dilectione mei. Et præterea, licet secundum præsentem justitiam extraneus justus magis diligatur a Deo, tamen secundum futuram ignoratur, et ideo in ordine ad illam possum, et debeo diligere magis propinquum. Atque hinc intelligitur solutio quædam divi Thomæ, secunda secundæ, quæst. 26, artic. 13; dicit enim hunc ordinem charitatis manere in patria; mutari tamen quoad hoc, quod ibi

simpliciter magis diliguntur sanctiores, quam illi qui fuerunt conjunctiores in via. Ratio est, quia tunc cessabit provisio in via necessaria, et subjectio, ratione cujus charitas in via inclinabat ad diligendum magis conjunctiores; quod etiam explicatur ex dictis. Nam si in via nulla esset spes de spirituali profectu propinquorum, simpliciter essent meliores præferendi, ut dictum est; sed jam ibi cessat omnis spes, et charitas est in termino; ergo. Confirmatur, quia etiam tunc vinculum charitatis est summe perfectum, et prorsus immobile; et cum divo Thoma in hoc sentiunt Albertus, in 3, distinct. 29, ubi Gabriel, dubio 1; Alensis, 3 part., q. 31, art. 2.

23. *Contra sentit Durandus.—Ad primum. — Ad secundum. — Ad tertium.* — Durandus vero, in tertio, distinct. 31, q. 6, contradicit, sed sine probatione. Pro quo arguitur in hunc modum : una virtus unum habet ordinem; est autem eadem charitas viæ et patriæ; ergo nulla est in proposito differentia. Secundo, quia obligatio ad fratrem manet in patria, quia non destruit, sed perficit naturam. Tandem ibi etiam diligit aliquis seipsum magis quam sanctiores, ut fatetur divus Thomas; ergo et sibi conjunctos. Ad primum respondetur, variato statu, posse variari ordinem in eadem virtute, quia variantur circumstantiæ, et consequenter honestas et dictamen rationis, atque adeo inclinatio virtutis, quæ tamen mutatio non est formalis proprie, sed materialis, et ex mutatione in ipsis objectis nascitur. Unde ad secundum dico illam obligationem vinci in eo statu a summa conjunctione charitatis, quæ non est contraria naturæ, sed superat illam, saltem quando est in statu summe perfecto. Ad ultimum, neganda est consequentia, nam dilectio sui immediate conjungitur cum dilectione Dei, non vero dilectio aliorum, etiamsi conjuncti sint. Unde comparando proximos inter se, illi diliguntur magis qui sunt Deo conjunctiores; comparando vero illos cum diligente, non ille magis diligitur qui est Deo conjunctior, sed ille cujus amor magis inseparabiliter conjungitur cum Dei amore, et hic est amor sui ipsius. A qua tamen regula excipitur solus Christus Dominus, qui licet proximus sit, quia est homo, tamen, quia non est purus proximus, sed Deus homo, ideo magis debet diligi quam cæteri; nam Christus simpliciter diligendus est æque ac Deus; Christus vero, ut homo (id est, vita hominis in Deo), minus quidem diligendus est quam ipse Deus secundum se, tamen magis quam nos ipsi; quia etiam illa vita et illud bonum est infinitæ excellentiæ et dignitatis, ratione unionis. Item quia jure redemptionis est quasi universale bonum, cui debet homo quidquid est, et a quo suo modo pendet, de qua re in materia de Incarnatione.

DISPUTATIO X.

DE SCANDALO.

Præceptum misericordiæ affirmativum est, quod directe obligat ad benefaciendum proximo, consequenter vero ad non lædendum; unde contra illud dupliciter peccari potest : vel omittendo, de quo nihil est quod dicamus; explicata enim obligatione hujus præcepti, et tempore, et circumstantiis quibus obligat, constat satis quomodo et quando peccetur omittendo. Alio modo peccatur per commissionem, inferendo malum proximo, qui modus eget explicatione. Secundo, est notanda differentia inter misericordiam spiritualem et temporalem, nam contra corporale bonum vix peccatur per commissionem, quin peccatum transeat in injustitiam; obligatio enim non nocendi proximo, præcipue invito, non solum ad misericordiam, sed ad justitiam spectat; non repugnat tamen hoc modo interdum peccari contra misericordiam et charitatem, ut si quis irrationabiliter constituat proximum etiam volentem in magna miseria; de quo modo peccandi divus Thomas nihil dixit, quia rarus est, et ex dictis de præcepto misericordiæ, et ex dicendis de scandalo, facile patere potest. Circa spirituale bonum proximi sæpe peccatur contra misericordiam sine injustitia, quia spirituale damnum nulli infertur, nisi volenti, et ideo sine injuria, non tamen sine læsione charitatis, et hoc genus peccati, scandalum dictum est a Theologis, quod græcum nomen est, offendiculum vel offensionem significans. De quo bene Divus Hieronymus, in caput decimum quintum Matth., ad illa verba : *Pharisæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt.*

SECTIO I.

Utrum scandalum sit peccatum ex suo genere mortale.

1. *Scandali divisio.— Scandalum apud vulgus. — De scandalo activo agitur, et definitur.* — Duplex est scandalum : activum et passi-

vum. Activum est offendiculum quod fratri ponitur, ut spiritualiter cadat; passivum est ipsa ruina proximi. Quod facile ex corporalibus explicari potest cum Davide, Psal. 139: *Iniqui cogitaverunt supplantare gressus meos; absconderunt superbi laqueum mihi, et funes extenderunt in laqueum, juxta iter sandalum posuerunt mihi;* et simili allusione sive metaphora usus est Isai., c. 8, et repetunt Paulus ad Roman. 9, et Petrus 1 epist., c. 2, dum Christum lapidem offensionis et petram scandali incredulis esse pronuntiat. Passivum scandalum nihil ad nos spectat, quia ut notat D. Thomas 2. 2, quæst. 43, art. 3, non est speciale peccatum habens propriam malitiam contra charitatem, sed potest fundi per omnia vitia; ubi est advertendum vulgo solere putari, et dici hoc scandalum passivum, non tam ruinam spiritualem, quæ consistit in peccato, quam veluti admirationem, et rumorem qui excitatur in proximis ex peccato alterius; sed nunquam illud habet propriam rationem scandali, nisi aliquam malitiam includat, quæ originem aliquo modo ducat ab illo qui dedit scandalum, ut colligitur ex Hieronymo, Matthæi 18, et divo Thoma 2. 2, quæst. 33, art. 1. Omisso ergo scandalo passivo, sermo est de activo, quod definit D. Thomas, q. 43, art. 1: *Opus minus rectum præbens proximo occasionem ruinæ;* quam definitionem et ipse bene declarat, et in sequentibus exponemus latius. Solum nunc est consideranda illa particula *præbens,* nam interdum aliquis sumit ex meo opere occasionem peccandi, quam ego non præbeo, quod scandalum dici solet pure passivum, estque peccatum tantum in sumente, non vero in eo a quo sumitur; oportet igitur ut occasio peccandi sit vere et moraliter a me data.

2. *Prima conclusio de fide. — Secunda conclusio communis probatur dupliciter. — Horum nonnulli afferuntur a Benedict. Justiniano, vers.* 11 *et* 12. — Dico primo scandalum esse peccatum. Est certa de fide; sæpe enim in Scriptura illud reprehenditur, Matth. 8: *Qui scandalizaverit unum de pusillis,* etc., ibidem copiose; et Roman. 14, *malum est homini, qui per offendiculum manducat,* et similia in eodem capite, et 1 Cor. 8, per totum. Ratio est, quia qui sic scandalizat est causa spiritualis mali proximi. Dico secundo: hoc peccatum est peculiaris speciei habens malitiam charitati contrariam. Est communis, primo, quia in Scriptura, ut jam allegavi, et Patribus etiam, ut in Basilio, regula 64 ex brevioribus, Chrysostomo, homil. 21 in 1 ad Corinth., ubi inter alia: *Est quovis vulnere gravius scandalizare, seu offensionem afferre,* et aliis, ad capit. 8 primæ ad Corinth., vitium hoc reprehenditur, ut habens propriam malitiam. Secundo, inferre voluntarie proximo spirituale damnum est charitati contrarium; sed hæc est specialis malitiæ ratio; ergo. Nec vero ea excusatur, eo quod proximus voluntarie damnum illud patiatur. Nam licet hoc satis sit ad tollendam injustitiam, non tamen ad vitandam læsionem charitatis. Et confirmatur, quia non subvenire proximo in spirituali necessitate, est peccatum speciale contra charitatem, ut disp. 8 dictum est; ergo multo magis erit, inclinare illum positive ad peccandum. Confirmatur secundo ex corporalibus; nam si essem in causa, ut Petrus seipsum occideret, etiam voluntarie, grave peccatum foret contra charitatem et misericordiam per modum commissionis; ergo a fortiori si causa essem spiritualis mortis, sive peccati, quantumvis ipsi voluntarii. Propter quod D. Thomas, citato art. 3, recte dixit hoc genus peccati esse contra præceptum correctionis fraternæ per modum commissionis.

3. *Objicitur primo contra conclusionem. — Respondetur.* — Sed contra, quia nullum est speciale vitium habituale, a quo eliciatur peccatum scandali; nam per actus omnium vitiorum possumus scandalizare proximum; ergo non est malitia specialis. D. Thomas, in 4, d. 38, q. 2, art. 2, respondet vitium hoc in ratione habitus non esse speciale, sed nihilominus ex intentione peccantis posse habere peccatum specialem malitiam; sed de hac speciali intentione, an sit necessaria, dicetur sectione sequenti. Ad argumentum vero respondendum, ad speciale peccatum impertinens esse quod actus peccandi ab uno vel multis vitiis eliciatur; nam commune fere est omnibus peccatis, quæ sunt unius speciei in esse peccati, ratione materialium actuum posse elici a diversis habitibus, et e contrario sæpe contingit ut peccata diversarum specierum, ratione actuum materialium eliciantur ab uno habitu. Exemplum primi sit, cum quis honores affectet ac divitias ex invidia proximi; affectus enim illi a diversis habitibus eliciuntur, cum tamen una specie malitia contra proximi charitatem vitientur; exemplum secundi, si quis divitias appetat, nunc ut vindictam sumat, nunc ut feminam pelliceat; illi namque affectus ab eodem eliciuntur habitu, et tamen malitias induunt longe diversas. Ratio est, quia tales actus sumunt suam speciem positivam

et realem a directivo motivo, malitiam autem non semper inde sumunt, sed ex intrinseca deformitate conjuncta materiæ in qua versantur actus. Quicquid ergo sit de antecedente, negatur consequentia, præterquam quod interdum accidere possit ut hoc peccatum proficiscatur ab habitu immediate charitati vel misericordiæ contrario, ut jam patebit.

4. *Tertia conclusio probatur ex locis pro prima allatis, et ratione.*—Dico tertio : peccatum hoc *genere suo* est mortale. Est certa ex citatis locis pro conclusionibus præcedentibus. Ratio est, quia ex genere suo est contrarium charitati. Item quia in eodem genere peccandi, commissio est gravior omissione; atqui, ut ostendimus, omissio misericordiæ genere suo est mortale; ergo a fortiori commissio scandali erit mortalis. Dixi *ex genere,* quia ex levitate materiæ potest esse veniale. Advertendum autem est primo, materiam hujus peccati esse posse ruinam gravem, seu peccatum mortale proximi, et hæc semper est gravis materia, sicut dictum est de correctione fraterna; esse quoque posse materiam veniale peccatum proximi, et hæc semper est levis materia, quia si in ipso proximo peccatum est veniale, etiam in alio *per se* non erit mortale. Item quia damnum proximi per se est leve; ergo qui illud infert, leviter peccat[1]. An tamen hæc materia interdum possit esse gravis, resolvendum est sicut in simili dubio de correctione fraterna. Nam quando non corrigere proximum de veniali esset mortale, tunc a fortiori inducere illum per scandalum esset mortale; in aliis vero casibus nunquam est gravis materia, propter rationes factas hic, et supra in dicta materia de correctione, disputat. 8, section. 2. Dixi autem *per se;* nam per accidens, si illud scandalum vel inductio oriretur ex gravi odio, vel fieret cum gravi injuria, vel per vim, tunc posset esse peccatum mortale, non præcise ratione scandali. Advertendum secundo posse ad materiam hujus peccati reduci, impedire proximum, ne quod perfectioris et majoris boni est, operetur; tunc enim proprie quidem non est scandalum, cum ibi non interveniat ruina proximi, quæ proprie est scandalum passivum ; tamen in eo actu potest esse aliqua malitia contra charitatem, quæ sine dubio ad hoc vitium revocatur, et gravis non est præcise considerata, tamen ex intentione, si intercedat fraus et dolus, aut aliqua vis cum gravi damno spirituali proximi, poterit esse peccatum mortale. Ultimo est advertendum, alio etiam modo posse esse peccatum hoc veniale ex inadvertentia, scilicet, occasionis quæ datur proximo peccandi; quæ ut excuset a mortali, oportet ut procedat ex levi negligentia, et ignorantia fere invincibili, excusanteque a perfecto voluntario; et tunc, licet peccatum, quod est scandalum activum, alias ex genere suo sit mortale, tamen malitia quæ illi additur propter scandalum, erit venialis tantum, quia quoad eam, primum non est perfecte voluntarium. In quo vero gradu malitiæ sit, dicetur melius sectione sequenti.

[1] Concinit auctor in l. 3 de Juram., c. 14, n. 5.

SECTIO II.

Quod genus voluntarii requiratur ad contrahendam malitiam scandali.

1. *Notatur triplex modus inducendi alterum ad peccatum.* — Tribus modis intelligi potest unum adducere aliquem ad peccandum; primo, hac intentione directe ut spiritualiter moriatur, sicut facit dæmon. Secundo directe etiam inducendo ad opus, non ut ruat, sed propter utilitatem, vel oblectationem aliquam meam. Tertio indirecte tantum, aliquid coram alio faciendo, unde ille excitatur ad peccandum.

2. *Prima conclusio circa primum modum inducendi, in qua conveniunt omnes post D. Thom.* — Dico primo : qui primo modo inducit ad peccandum incurrit malitiam scandali. Hoc fatentur omnes post D. Thomam, quia illud est scandalum maximum quod esse potest. Unde colligitur, si quis illo modo inducat ad furtum, verbi gratia, et incurrere malitiam furti, quia est causa ejus, et præterea scandali contra charitatem. Sed contra, nam potius videtur illa malitia ad odium pertinere. Respondetur primo id non semper oriri ex odio proximi, nam potest oriri ex ira, vel odio Dei. Et secundo, ex his oriri quidem posse imperative, tamen ex proprio objecto et materia suam habere malitiam in charitate proximi.

3. *Secunda conclusio circa secundum modum inducendi.*—Dico secundo : qui secundo modo inducit ad actum peccati, licet id faciat propter utilitatem, vel aliud simile, incurrit specialem malitiam scandali; sumitur assertio ex divo Thoma 2. 2, q. 43, articul. 1, ad 4, et est Adriani in 4, in materia de Confessione, quæst. 4; Majoris, in 4, d. 38, q. ult., § 3; principaliter Antonini, 2 p., tit. 7, § 4, c. 4; Navarr.,

in capit. *Consideret*, de Pœnit., dist. 5, § *Animadvertere*, n. 5 et seqq.; Alens., 2 p., q. ult., membr. 2, in fine; Sylvest. et aliorum, verbo *Scandalum;* Petri Soto, lect. 9, de Confessione, in fine. Probatur primo ex definitione scandali, quæ tota ibi habet locum. Secundo, quia Scriptura reprehendit scandalum, ut frequenter est in hominibus; non reperitur autem frequenter primo modo, sed secundo; ergo. Tertio, ad contrahendam malitiam aliquam, non oportet illam intendere, sed satis est id voluntarie efficere, cui illa malitia est conjuncta, ut patet in furto. Dices forsan id esse verum, quando malitia oritur ex speciali circumstantia, non vero si ex generali. Qua ratione proprium nocumentum spirituale non addit peccato specialem malitiam, nisi specialiter intendatur. At vero circumstantia hæc, quæ est spirituale damnum proximi, per se includitur in omni peccato contra proximum. Respondetur falsum esse hoc ultimum, nam spirituale damnum proximi per se non includitur in omnibus peccatis contra proximum, neque in omnibus peccatis furti, verbi gratia, vel similibus, quibus scandalizatur proximus. Et confirmatur primo, nam sæpe una malitia talis peccati est contra justitiam, ut si inducam ad furtum; et tamen malitia scandali est contra charitatem. Et confirmatur secundo, nam hæc circumstantia aggravat peccatum, et non tantum intra eamdem speciem, ut patet ex tertio argumento facto, et quia sine dubio est aperienda in confessione. Ultimo, quia si unus proximus induceret alium ad vivendum libere, non determinando vitium aliquod, illud esset peccatum scandali sine ulla dubitatione; et non in aliqua specie determinati vitii, præterquam contra charitatem; quare, etc.

4. *Contra conclusionem sentit Cajetanus et alii.—Hujus fundamentum.—Confirmatur.—Solvitur fundamentum Cajetani, tract.* 3, *disp.* 7, *sect.* 8.—*Disp.* 5, *sect.* 2.—*Ad confirmationem.*—Oppositum sentit Cajetanus quæst. illa 43, art. 3, et favet illi D. Thomas ibi; et Albert., in 4, distinct. 17, art. 48; Durand., 38, q. 3; Angelus, in Summa, verbo *Scandalum*; sed hi sicut et divus Thomas obscure loquuntur, et eamdem expositionem admittunt quam ille, ut videbimus numero sequenti, nam eisdem fere verbis loquuntur. Ratio autem est, quia nocumentum proximi, si non sit per se intentum, non dat speciem; sicut e contrario dare consilium bonum proximo non habet specialem bonitatem charitatis, nisi per se intendatur. Confirmatur, nam alias, qui induceret alium ad peccandum, dupliciter peccaret, contra charitatem et justitiam; quod si concedatur, sequitur illum gravius peccare quam homicidam, quia ille occidit animam, hic tantum corpus. Respondetur fundamentum esse falsum; ostensum est enim in prima secundæ peccatum aggravari etiam ex nova specie, ex nocumento præviso, cum obligatione vitandi illud, etiamsi non sit per se intentum; et est evidens, quia in moralibus voluntarium directum et indirectum ad eamdem speciem pertinent; neque est eadem ratio de bonitate, ut etiam illo tractatu ostendi, quia cum in perfectione consistat, requirit perfectam causam; malitia vero committitur ex quocumque defectu. Ad confirmationem negatur sequela, quia homicida est causa efficax mortis corporalis, scandalosus vero inefficax. Deinde spirituale damnum est reparabile; mors vero corporis est irreparabile damnum. Addo tamen scandalum hoc suo genere gravius esse quam homicidium, quia proximius et directe magis opponitur proximo, et per se est contra bona altioris ordinis; quare si damnum spirituale esset æterna mors, vel esset quodammodo per vim et injuriam, et præcipue si esset cum illa formali intentione, de qua in prima conclusione, posset hæc malitia superare pravitatem homicidii.

5. *Tertia conclusio communis contra Cajetanum et Durandum, et alios.—Exponitur D. Thomas.*—Dico tertio: quando aliquis tertio modo, hoc est, indirecte, inducit alium ad peccandum per actionem malam, vel habentem speciem mali, etiam incurrit specialem malitiam scandali. Oppositum tenet Cajetanus hic, et in Summa verbo *Scandalum;* Armilla, ibidem; Durandus, in 4, distinctione 38, q. 3; Paludanus, quæst. 6, articulo 2, conclus. 2, et alii qui dicunt, quando opus quo inducitur proximus ad peccandum, vere non est malum, sed apparet, tunc posse contrahere malitiam scandali; si vero sit malum, non contrahere malitiam scandali præter eam quam in se habet. Sed conclusio est communior: tenet Sylvester, verbo *Scandalum,* q. 2, § 3; Angel., eodem verbo, qui citat multos. Et est clara sententia D. Thomæ, hic, art. 3, ad 2, ubi obiter colligitur, in corpore non doceri contrarium secundæ conclusionis; sed vel loqui late de intentione, ut patet in exemplo furti, quo utitur, vel certe loqui stricte de specie primaria actus. Nam D. Thomas circumstantias aggravantes, quamvis aggravent in alia specie, non solet vocare

proprie dantes speciem, nisi accidentariam speciem addendo, ut patet ex prima secundæ, quæst. 18, articulo 3.

6. *Probatur jam conclusio.* — Probatur ergo conclusio primum, quia Scriptura et Patres non minus reprehendunt sic operantes tanquam scandalosos, quam consulentes, vel inducentes directe. Secundo, in hoc opere reperitur voluntarium indirectum; sed hoc satis est ad contrahendam dictam malitiam, ut dictum est. Tertio ad hominem, nam si actio non re, sed specie tantum mala contrahit malitiam scandali per hoc voluntarium indirectum, ergo multo magis actio revera mala. Patet consequentia, quia respectu utriusque proximi est circumstantia eodem modo voluntaria, et quod in actione supponatur alia malitia, est impertinens, quia non propterea actus fit incapax novæ malitiæ.

7. *Evasio adversariorum. — Improbatur primo. — Improbatur secundo.* — Dices malitiam illam quam contrahit actus specie malus ex ruina alterius, non esse specialissimam illam malitiam scandali contrariam charitati, sed pertinere ad aliud genus malitiæ, ad quod proximus inducitur. Sed imprimis hoc nihil refert ad utendum illa distinctione, quia sicut actus in apparentia tantum malus contrahit ex ruina proximi, cujus est causa, illam malitiam, ita actus de se malus contrahet augmentum malitiæ similis; nam si circumstantia illa potest actum de indifferenti facere malum, a fortiori poterit de eodem malo facere pejorem in eodem genere malitiæ. Deinde falso negatur in hoc genere istorum actuum esse propriam specificam malitiam contrariam charitati; nam ille, qui sic operatur, est causa moralis ruinæ proximi. Et illa est circumstantia voluntaria; ergo. Neque intelligi potest id quod Cajetanus ait, *aliquid posse esse causam scandali, et non esse scandalosum*; nam hæc duo convertuntur in moralibus, ut patet in cæteris vitiis.

8. *Arguitur contra conclusionem primo.— Confirmatur primo. — Confirmatur secundo.* — Sed contra conclusionem oppones, nam sequitur eum, qui exemplo suo inducit alium ad furandum, peccare contra justitiam respectu illius tertiæ personæ, a qua ille alius inductus furatur. Consequens est durissimum, imo et falsum; ergo, etc. Sequela patet, quia ille est causa moralis damni alterius proximi et furti; ergo est fur. Falsitas consequentis patet, nam teneretur ille restituere quicquid alius suo exemplo motus furatus est. Confirmatur: nam sequitur eum qui petit mutuum sub usuris ab usurario, peccare contra justitiam, quia est causa actus injusti. Consequens est falsum; nam injustitia est ad alterum; hic autem, si qua est injustitia, est contra seipsum petentem mutuum. Secundo sequitur eum qui præbet scandalum per actionem non malam, sed habentem speciem mali, contrahere duas malitias: unam scandali contra charitatem; aliam illius speciei peccati, ad quam proximus inducitur. Consequens est contra divum Thomam hic, et sumitur ex Paulo, primo ad Corinth. 8 et 12, ubi manducantem scandalose sacrificata idolis, non reprehendit ut idololatram, sed ut scandalosum. Sequela autem patet, quia ille est causa talis malitiæ; ergo incurret illam.

9. *Primus modus respondendi ad id quod hæc argumenta postulant.* — Hæc argumenta non tam impugnant nostram assertionem de malitia scandali, quam inquirunt an semper conjungatur illi alia illius speciei, in qua proximus peccat. Dupliciter ergo responderi potest: primo negative, et consequenter negando omnes sequelas. Et advertendum ex 1. 2, q. 6, tunc aliquem dici causam moralem alicujus peccati, quando potest teneturque illud vitare, et non facit [1]. Unde eo modo erit causa, quo tenetur; intelligi autem potest me teneri ad vitandum opus, ne proximus ad peccandum inducatur, ex obligatione charitatis, non justitiæ, vel alterius similis virtutis; quia charitas est universalior et excellentior virtus, unde magis obligat et in pluribus casibus; et ideo ille in eo casu censetur esse causa moralis ruinæ proximi, ut est contra charitatem, non vero ut est contra alias virtutes; neque est simile de illo qui per consilium directe inducit, nam hoc aperte est contra obligationem cujusvis virtutis: habe enim adjunctam voluntatem contrariam directe illi virtuti.

10. *Secundus modus respondendi. — Ad argumentum in num. 8 responsio in forma. — Ad primam confirmationem et secundam.* — Secundo modo possumus respondere affirmative, et admittere omnes sequelas, quia non facile intelligitur aliquem esse causam moralem aliqua ratione actus, verbi gratia, intemperantiæ in proximo, et non contrahere inde malitiam intemperantiæ. Et tunc ad primum, concessa prima sequela, negatur, moraliter loquendo, teneri illum ad restitutio-

[1] Vide in tract. de Voluntario, d. 1, s. 5.

nem. Primo, quia non potest moraliter constare, alterum in eo exemplo fuisse efficaciter motum ad furandum. Secundo, quia non quilibet modus contrahendi malitiam injustitiæ inducit obligationem restitutionis, sed oportet actum illum per se habere malitiam ex transgressione justitiæ, ut jam exponam. Et idem dico ad primam confirmationem. Ad secundam, concedo ibi esse duas malitias. Est tamen advertendum dupliciter contra aliquam virtutem peccari. Uno modo, per se primo, quia directe agitur contra objectum ejus, vel circumstantias illi ex se debitas, et hoc modo actio solum mala in apparentia nullam virtutem offendit. Alio modo peccari potest tantum ex consequenti connexione virtutum; nam, ut dictum est 1. 2, quia actus virtutum sunt undique boni, quando hic et nunc actus alicujus virtutis potest esse contrarius alteri virtuti (quamvis in suo objecto, vel circumstantiis quasi intrinsecis non habeat defectum), non potest prudenter fieri, atque adeo neque est actus virtutis simpliciter, et ideo participat malitiam contrariam utrique virtuti, sed alteram per se, alteram quasi per accidens, et consequenter. Sic etiam propria malitia scandali fere semper fundatur in alia malitia; tamen ex consequenti, et per accidens, semper habet aliquo modo illam conjunctam ex defectu circumstantiæ debitæ, saltem propter aliam virtutem, propter quam non lædendam prudenter cessandum esset ab opere hic et nunc habente speciem mali, quamvis ex se esset alias honestum.

SECTIO III.

Quæ aliæ conditiones requirantur ad peccandum indirecte peccato scandali.

1. *Prima conclusio bipartita.* — De priori modo scandali posito sectione præcedenti, num. 1, quod, scilicet, directissima intentione committitur, nihil est quod dicamus; per se enim patet; nam semper ille modus est malus, quia est intrinsece contra præceptum naturale negativum, et fere idem de secundo modo censendum. Tamen quia in illo est aliquid etiam indirecti, ut explicetur exactius, dico primo : petere a proximo, vel consulere opus quod nulla ratione potest ipse sine peccato præstare, est intrinsece malum malitia scandali; petere autem quod licite quidem fieri potest, moraliter tamen scio non sine peccato fore præstandum, interdum licet, interdum non licet. Prima pars constat, quia illud, moraliter loquendo, est directe inducere ad malum; neque enim fieri potest hæc inductio movendo ad malitiam ipsam, sed solum movendo ad actum, a quo non separatur malitia. Secunda etiam pars est certa et communis, ex Augustino, epist. 154, et D. Thoma, quæstion. 78, artic. 4; exemplisque patet; nam licet interdum juramentum petere ab idololatra, quem scio per idola juraturum; similiter licet petere mutuum ab eo quem scio petiturum usuras. Ratio est, quia ego utor jure meo petendo quod justum est, quo non semper teneor me privare; unde malitia tunc permissa est a me, non causata.

2. *Quoad paratum ad peccandum legatur auctor, lib.* 3 *de Juram., c.* 13, *et disput.* 18, *de Sacrament., sect.* 1. — *Instantia.* — *Diluitur.* — *Replica non obstat, de qua idem auctor, de Pœn., disp.* 22, *sect.* 1, *n.* 18, *qui huic loco non repugnat, cum ibi loquatur de actualiter parato, ubi nulla intercedit inductio.* — Sed circa hoc sunt aliqua observanda, ut vitetur malitia scandali. Primum est, an ille sit paratus ad peccandum, necne? Si paratus est, a multis communiter sine distinctione dicitur licere ab illo petere; sed ego credo esse addendum : Si sit aliqua rationabilis causa petendi, alioquin sine causa præberem proximo occasionem peccandi; nunquam enim aliquis est ita paratus, ut hic et nunc sit in actuali voluntate peccandi, sed solum in habituali, quæ præcise sumpta non est peccatum. Quocirca si ego non peterem et excitarem sic dispositum, hic et nunc revera non committeret hoc peccatum; ergo contra charitatem est sine rationabili causa id facere. Obligat enim misericordia ad vitanda singula peccata proximi, etiam paratissimi; imo magis hujus, quia est in majori miseria, quod plane sentit D. Thomas, illa quæst. 78, art. 4, illis verbis : *Propter aliquod bonum, quale est subjectio propriæ necessitatis, vel alienæ;* et idem significat ad secundum. Dices : ille est in voluntate promptus, et quamvis ego non petam, moraliter alius petet; vel certe ille habet desiderium ut ab illo petatur, ut patet in usurario avaro. Respondetur hæc esse per accidens et incerta, et fortasse interdum temere judicari; per se autem charitas postulat ut ego vitem omne peccatum proximi, quando facile possum. Sed contra : ergo qui invitat mulierem expositam ad peccandum, peccat speciali peccato scandali. Respondetur concedendo illationem; maxime quia tunc

procedit prima pars conclusionis, nam petit rem, quam illa non potest præstare sine peccato; quod autem sponte et facile sit consensura, non excusat peccatum.

3. *Quoad non paratum ad peccandum.* — Quod si non est paratus ad peccandum ille, a quo petimus, tunc distinguitur ab omnibus; nam vel ego habeo speciale jus justitiæ ad illud opus, ut fidelis habet jus petendi Sacramentum a parocho; vel nullum habet tale jus: si primo modo, communiter etiam dici solet sine distinctione, licitum esse petere, quia cuilibet licet uti jure suo. Sed eodem modo, quo præteritum dictum, limitandum censeo, nimirum considerandum esse ut bona aliqua causa intercedat, ut, scilicet, spiritualis utilitas vel temporalis alicujus momenti, ita ut secundum ordinem charitatis non tenear ego privare me meo jure et utilitate, ne permittam proximum cadere. Nam si alias id quod peto non est nunc mihi ita necessarium, vel valde utile, aut alia via possim facile illud obtinere, vel excusare, certe ratio et ordo charitatis postulat ut non petam, etiamsi illa duo conjungantur, me habere jus et alterum esse paratum. Quando vero neque habeo speciale jus, neque alter est paratus, dici etiam solet simpliciter non licere petere, quia esset moraliter inducere ad malum, præbendo occasionem peccandi illi qui revera nullam habet voluntatem. Sed imprimis raro accidit ut aliquis non sit paratus ad peccandum, et tamen quod ego sim moraliter certus, illum non facturum, sine peccato, id quod sine peccato facere posset, si ab alio petatur. Deinde quamvis hoc probabiliter teneatur, non credo intrinsece malum esse; nam peto rem licitam, et, ut suppono, mihi necessariam; vel eam peto ex aliqua valde rationabili causa; ergo non est cur moraliter censear inducere alterum ad malum.

4. *Auctoris judicium de petentibus aliquid a parato, vel non parato ad peccandum.—Diluitur objectio de suadente ad minus, paratum ad majus malum.* — Quapropter in his omnibus præcipue attendenda est causa petendi, et regulandum ex ordine charitatis an debeam illam præferre periculo proximi, necne. Et in his dictis casibus solam hanc differentiam invenio, quia ab hoc parato ex leviori et faciliori causa peti potest, propter ejus dispositionem, et quia fere nihil ea ratione peccat; a non parato vero gravior causa requiritur ad petendum; et similiter in habente jus minor requirenda est causa, quam in non habente, propter specialem titulum juris. Sed objicies: si quis sit in voluntate occidendi inimicum, licet inducere eum ad destruendum domum inimici, verbi gratia, dummodo non occidat. Respondetur hoc non esse inducere ad malum, sed revocare a majori malo, permittendo minus malum; quia vitari non potest utrumque; unde sensus illius inductionis est conditionatus: Quandoquidem vis malum facere, potius fac hoc quam illud.

5. *Secunda conclusio.—Objectio ex 4 Reg. 5.—Solvitur.* — Dico secundo: opus malum, vel habens mali speciem, quod de se inductivum est ad peccandum, vitandum est; alias incurritur malitia scandali, nisi ex circumstantiis hic et nunc moraliter constet, illud nullum damnum allaturum proximo. Hæc ultima pars, sive exceptio per se patet, quia opus, alio ex capite malum, non contrahit malitiam scandali quia potest inducere proximum, sed quia moraliter inducit. Quare si hic et nunc præveniatur et vitetur iste effectus, ita ut moraliter non timeatur, non incurritur illa malitia. Conclusio vero est certa. Nam illud est vere scandalum activum, ut patet ex definitione ejus; moraliter enim inducit hominem ad malum; quod vero non oporteat esse vere malum, sed satis sit apparere, patet ex illo 1 ad Corinth. 3: *Ab omni specie mali abstinete vos*, propter quod dicitur 1 Corint. 12: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt.* Unde est illud: *Si frater scandalizatur, non manducabo carnes in æternum.* Ratio est, quia tenemur recte operari non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus. Secundo, quia cum opus habet speciem mali, inducitur proximus ad malum opus, non solum sua malitia, sed etiam ex vi mei operis, et ex quadam fragilitate. Sed objicies factum Elisæi, 4 Reg. 5, qui permisit ut Naaman flecteret genua coram idolo, qui actus saltem habebat mali speciem, et non sine scandalo. Respondetur ex circumstantiis facile potuisse vitari ibi omne scandalum. Primum, quia Naaman se publice profitebatur cultorem unius veri Dei, cui, ut creditur, templum exædificavit, qua de causa terram adduxit ex Hierusalem. Deinde ex ipso opere constabat ipsum non idolo, sed regi præstare debitum obsequium, de quo diximus in materia de fide (Disp. 14, sect. 4. — Vid. etiam lib. 6, contra Jacob., c. 9).

6. *Consectarium ex conclusione. — Contra illud militare videtur factum Judith. — Responsio D. Thomæ non placet.— Auctoris responsio multiplex.* — Et ex hac conclusione a

fortiori infertur non licere opus aliquod etiam omnino indifferens facere animo inducendi alterum ad malum, quia hoc non solum esset scandalum indirectum, sed participaret etiam malitiam scandali directi. In quo tamen videtur difficile factum Judith, cap. 8. Nam se ornavit animo inducendi Holofernem ad libidinem. Unde cap. 9, orat : *Capiatur laqueo oculorum suorum*, etc. Respondet divus Thomas 2. 2, quæst. 110, articulo 3, ad tertium, in illo facto non excusari Judith ab alio genere peccati, nempe mendacio; unde dicit laudatam fuisse non propter malitiam, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi; similiter ergo posset quis dicere de malitia scandali, quod quidem illa præbuerit Holoferni, laudatam vero fuisse ob dictum affectum solummodo. Sed mihi hoc non placet, propter ea verba cap. 10 : *Cui etiam Dominus contulit splendorem, quia omnis ista compositio non ex libidine, sed ex virtute pendebat*, et plane totum illud opus in tota historia Deo tribuitur, et instinctui Spiritus Sancti. Dico igitur non illam peccasse peccato scandali, nam imprimis bona intentione procedebat, opus etiam non erat per se malum. Deinde non intendebat alium excitare ad inhonestam libidinem, sed simpliciter ad amorem et familiaritatem, quam honeste habere poterant, saltem inducendo etiam ad matrimonium, ut sentit Lyran., in cap. 9 Judith, quo mediante posset populum suum liberare, sicut fecit Esther. Addo etiam cum Abulens., Jud. 16, quæst. 41, a Spiritu Sancto fuisse edoctam, ut id faceret eo modo et intentione, qua licite posset fieri. Certum est autem potuisse fieri aliquo modo licito, quia non erat malum per se, et scandalum non erat directum, sed poterat esse tantum indirectum, non tamen causatum, sed permissum, quia propter urgentem majorem necessitatem excusabatur ab obligatione vitandi illud. Vide etiam Carthusianum in eum locum.

7. *Difficultas proponitur.* — *Resolutionis ratio.* — Sed superest difficultas, an opus quod neque in re, neque in specie malum est, si rationabiliter et prudenter pensetur, debeat interdum vitari propter scandalum, atque adeo an tale opus possit esse scandalum pusillorum, an potius dicendum sit pharisæorum : videtur enim hoc posterius dicendum, quod non obscure colligitur ex illo Matth. 15 : *Sinite illos, cæci sunt.* Propterea etiam Christus dicitur *lapis offensionis, et petra scandali*, Isa. 8; et Luc. 2, dicitur : *Positus in ruinam multorum*, ubi particula, *in*, non dicit finem, sed futurum eventum. Ratio denique est, quia si opus est undique bonum re et specie, nullo modo videtur dari scandalum, sed ab alio accipi.

8. *Tertia conclusio communis cum D. Thomæ, art.* 7. — Dico tamen tertio : quamvis hoc opus, de quo proxime, per se non habeat rationem scandali, tamen per accidens potest interdum habere malitiam scandali activi; unde nonnunquam vitandum est, ut vitetur passivum, seu ruina proximi. Conclusio est communis. Probatur et explicatur, quia in genere ordo charitatis potest interdum obligare ad omittendum aliquod opus propter bonum proximi; nam si cura de bono proximi potest obligare ad bonum faciendum, cur non etiam aliquando ad intermittendum ? præsertim quia nullo bono spirituali propterea privatur homo; tum quia ista omissio præcipue est necessaria in actu exteriori; in interiori autem desiderio potest retinere fructum et meritum ; tum etiam quia hoc ipsum quod est privare se merito illius operis propter bonum proximi, erit majus meritum quam ipsum opus. Unde in operibus consilii res est clara.

9. *Exceptio quorundam ab hac conclusione exponitur.* — *Ad objecta in n.* 7. — De operibus tamen quæ sunt sub præcepto, dici solet non esse omittenda propter tale scandalum vitandum, quod tamen intelligo durante obligatione præcepti, nam transgredi præceptum propter bonum alterius, nullo modo licet, ut supra diximus, et hoc modo loquitur Innocentius III, capit. *Cum ex injuncto*, de Novi operis nuntiatione ; Gregorius, homilia septima in Ezechielem ; sic etiam intelligitur dictum commune : *Utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur*, capit. tertio, de Regulis juris, scilicet, dicendo mendacium ; nam tacendo vel occultando veritatem, interdum relinqui potest et debet ; eademque ratione accidere potest ut opus, quod alias hic et nunc, si non timeretur scandalum proximi, esset præceptum, interveniente illo timore moraliter probabili, careat illa obligatione, ut multis casibus ex jure collectis ostendit Felin., c. 2 de Præscript., sub initium. Quod in præceptis positivis facilius potest accidere, quia non obligant cum tanto rigore, et quia præceptum de curanda vita spirituali proximi est naturale et divinum : at in naturalibus præceptis negativis nunquam habet locum, quia hæc semper et pro semper obligant,

et opera illis contraria sunt intrinsece mala; in affirmativis vero habere potest locum, ut dixi, quia non obligant pro semper, sed cum debitis circumstantiis. Sed tunc oportet in individuo prudenter judicare quid magis præponderet, an ruina proximi vitanda, an opus illud omittendum. Considerandum etiam est quam grave sit illud præceptum, quanta necessitas vel utilitas ejus, et omnibus consideratis ferendum judicium; ita enim diximus in 1. 2, tract. 3, disp. 12, sect. 5, n. 3, cum D. Thoma, q. 96, art. 6, et Covarr., reg. *Peccatum*, 1 p., n. 4, faciendum esse, quandocumque res occurrant ad diversa præcepta spectantes, quæ tamen simul fieri nequeunt, et colligitur cap. *Duo mala*, dist. 13. Ex quibus intelligitur, cum dicitur pharisæorum scandalum non esse vitandum omittendo spiritualia bona, intelligendum esse vel regulariter, vel certe in re nunquam esse omittendum, tamen necessarium esse interdum omittere bonum opus exterius.

10. *Ex doctrina proxime dota varii casus expediuntur. — Primus casus, de quo auctor, tomo tertio de Sacramentis, disputatione ultima, sect. ultima. — Secundus casus. —Rectius quam Navarrus et Cajetanus , Sylv. et Anton. in præsenti casu sentiunt. — Tertius casus.* — Atque hinc etiam sumuntur regulæ ad dissolvendos casus varios. Primus sit, an teneatur mulier omittere sacrum ad vitandum scandalum. Respondetur enim interdum posse hoc licere, imo et esse necessarium; raro tamen accidere hanc obligationem : in particulari vero circumstantiæ sunt pensandæ. Secundus est, an teneatur mulier non se ornare propter vitandum scandalum. Dicendum est enim, si ornatus sit moderatus et decens, per se non teneri, quia de se actus non est malus, neque habet rationem scandali activi, magis quam ipsa naturalis pulchritudo, et quia esset grave onus obligare ad hoc ; tamen si esset ornatus superfluus et maximus, vel si de se esset quasi provocativus ad malum, erit obligatio. Navar. tamen, in Summa, c. 13, n. 23, et Cajetanus 2. 2, q. 169, art. 1, tantum volunt esse sub veniali. Sed ex suo genere ego credo obligare ad mortale cum Sylvestro, verbo *Ornatus*, et verbo *Scandalum*, et Antonin., 2 p., tit. 7, c. 4, quia est ex suo genere occasio gravis ruinæ. Tertius est, an teneatur quis prætermittere temporalia bona ad vitandum scandalum. Respondetur cum D. Thoma, art. 8, Sylvestro, et Cajetano, verbo *Scandalum*, in his quorum homo est dominus, posse illa prætermittere ; teneri autem solum juxta regulas positas de ordine charitatis ; in his autem quorum non est dominus, sed curator, vel dispensator, ut est Episcopus, verbi gratia, in bonis Ecclesiæ, communiter tenetur quis non omittere suam curam, nec perdere bona temporalia propter scandalum aliorum, præcipue si damnum temporale sit grave. Interdum tamen licet; unde fit excusari a præcepto Pontificem qui simulat vel connivet, quando princeps sæcularis usurpat bona temporalia Ecclesiæ, si absque majori scandalo vel damno non potest id impedire. Quartus est, an interdum debeat quis potius fame perire, quam uti cibo aliis scandaloso; dico enim interdum posse hoc licere, quia, ut supra dixi, non est hoc se occidere, sed solum non se conservare; raro tamen aut nunquam cadit in obligationem, nisi interveniat necessitas honoris fidei, et confitendi illam, vel aliqua necessitas proximi, propter quam ex regulis charitatis sit vita exponenda ultimo periculo, ut palam sumitur ex 1 Cor. 8, in fine. Vide Victoriam, relectione de temperantia, n. 10; Gerson., in tract. de Temperant.; Majorem, in 4, dist. 38; Richard., q. 4; Adrian., Quodl. 1, q. 2, qui ita sentiunt; sicque intelligendus est D. Thomas, illo art. 8, ad 4.

SECTIO IV.

Quando sit peccatum scandali vendere vel dare alteri rem qua male est usurus.

1. *Prima sententia Antonini et Medinæ dura. — Secunda sententia Cajetani subobscura distinguit.* —Prima sententia dicit, si præsciatur malus usus alterius, semper esse malum, et peccatum scandali. Ita Antonin., 2 p., tit. 1, cap. 23; Medina, Cod. de Restitutione, quæst. 30. Sed est dura sententia. Secunda ergo sententia Cajetani 2. 2, quæst. 10, art. 4, distinguit. Nam vel res sunt natura deputatæ ad malum usum, et tunc semper est malum, vel sunt indifferentes , ego tamen intelligo alterum malitia sua esse usurum, et tunc dicit non esse scandalum. Sed est obscura distinctio, quia nullæ res videntur destinatæ ad malum usum: si enim de naturalibus rebus loquamur, omnis creatura Dei bona est; si vero de arte factis, nullum est etiam, quod non possit accommodari ad bonum usum, vel saltem indifferentem, ut patet in idolo, et pane azymo, quæ sunt exempla Cajetani; nam idolum potest deservire ad ornatum vel memo-

riam antiquitatis, vel ad exprimendam artem, ut videmus etiam usu venire; similiter in pane azymo facilius invenitur bonus usus. Præterea in singulis assertionibus est difficultas; nam si ego scio aliquem emere idolum ad bonum usum, non est malum vendere; e contra vero si sciam idololatram velle incensum ad idololatriam, poterit esse scandalum vendere, cum tamen illa res sit maxime indifferens.

2. *Enucleatur distinctio aliter.* — *Pro discernenda re scandalosa attenditur finis in quem datur.* — *Secundo scientia dantis.* — Ut ergo res hæc intelligatur amplius, explicanda est divisio. Sunt enim res quædam vel naturales, vel arte factæ, quibus homines vel ex consuetudine, vel propter legem prohibentem, raro aut nunquam hoc loco et tempore bene illis utuntur, ut veneno, verbi gratia, quod aliquando est talis generis, ut non deserviat nisi ad nocendum. In arte factis faciliora sunt exempla, in quibus primo attendendus est primarius finis propter quem inventa sunt, et retinentur in hac regione et tempore, nam ex illo fine judicandus est, qualis sit usus moralis talis rei. Similiter ex lege positiva potest esse malus usus aliquarum rerum, ut per se constat. Aliæ vero sunt res quibus homines communiter utuntur bene, quamvis aliqui male, in quibus etiam individuis actibus considerandæ sunt circumstantiæ particulares. Aliæ denique sunt res ad utrumlibet indifferentes, ex quibus tamen quædam magis in bonum usum quam in malum veniunt. Secundo, attendenda est scientia venditoris vel donantis; fieri enim potest ut existimet certo vel probabiliter alterum male usurum, vel bene, vel certe neutrum sciat.

3. *Prima conclusio communis.*—*De Gabrielis et Navar. sententia, judicium auctoris.* — *Item cautela.* — Dico primo, vendere res indifferentes, aut quæ de facili habent bonum usum, si venditor nihil sciat de intentione emptoris, non est scandalum, nec malum, per se loquendo, etiamsi in multis eveniat ut male illis rebus utantur. Conclusio est communis, D. Thomæ 2. 2, q. 78, art. 4, et 169, art. 2; Sylvest., verbo *Infidelitas*, et verb. *Ars*; Navarr., cap. 23, n. 90, c. 17, n. 195, c. 19, n. 16, c. 21, n. 26, qui alios adducit. Ratio est, quia venditor non intendit peccatum alterius, nec facit opus, ex quo per se sequatur, nec quod illud excitet, et alias ignorat, alterum id velle ad malum usum; unde tenetur præsumere velle ad bonum; nam, ut est regula juris, *in dubiis unusquisque præsumitur bonus.* Confirmatur exemplis, quæ facile occurrent ex dictis in num. præced., et passim apud scribentes. Unde infert Cajetanus illam ultimam partem conclusionis, scilicet, hoc esse licitum, etiamsi constet communiter plures homines male uti illis rebus, si in individuo hic et nunc de hoc homine hoc non constet; quod intelligo, quandiu res vere manet intra latitudinem indifferentiæ. Quod ideo dico, quia si usus talis rei per se esset prohibitus, per accidens vero posset esse licitum ex aliqua causa, ut usus carnium in quadragesima, etc., non deberet judicari omnino licitum indifferenter vendere tales res, totum negotium remittendo ad conscientias mentium. Ex quo Gabriel, in 4. d. 16, q. 3, art. 3, dub. 6, dicit, peccare eos mortaliter, qui parati sunt omnes admittere ad cœnam in die jejunii, nulla admonitione præmissa. Quod Navarr., c. 21, num. 36, probat; sed in hoc non est admodum scrupulose agendum, ut notavit bene Cajetan., q. 47, art. quarto, quia nullus tenetur conscientiam alterius aut privilegium examinare, et, ut dicebam, in publico omnis præsumitur bonus. Cavendum solum est ne ipsa facilitas det aliis occasionem peccandi. Item, in his actionibus quæ per se prohibitæ sunt, et tamen ex accidenti possunt esse licitæ, minora indicia vel suspiciones sufficere, ut teneatur quis non dare materiam malæ operationis.

4. *Secunda conclusio.* — Dico secundo, res hujusmodi indifferentes vendere vel donare, quando præscitur alterum male illis usurum, quamvis intrinsece malum non sit, tamen si quis facile sine magno incommodo possit non dare alteri homini materiam peccati, scandalum committit, si id faciat. Conclusio communis est, Sylvest., verbo *Infidelitas*, quæst. 4, verbo *Ars*, quæst. tertia; Antonini, 2 p., titulo primo, cap. 9; Adriani, Quodlib. 3, dub. 2, sumiturque ex auctoribus citatis. Ratio vero est, quia unusquisque tenetur ex charitate vitare peccatum proximi, si facile potest. Unde si tale peccatum est contra alios proximos, major erit obligatio vitandi talem materiam, et respectu illius tertii poterit esse obligatio non tantum ex charitate, sed etiam ex justitia, quæ obligat non dare alicui instrumentum ad inferendam injuriam alteri, quia hoc est moraliter cooperari injuriis.

5. *Corollarium de vendentibus arma ad bellandum.* — Ex quo resolvitur illa quæstio, an liceat vendere arma injuste bellantibus. Nam

si constet de injustitia, nullo modo licet; si vero causa sit dubia, resolvenda est quæstio ex regulis datis de conscientia, in 1. 2, quæ iterum applicabuntur infra in materia de bello. Oppones primo : si alter est in voluntate peccandi, non evitatur peccatum ex eo quod non dem materiam, seu instrumentum peccandi, unde ibi non intervenit scandalum, quia ruina fratris jam datur. Respondetur primum fieri posse ut ille non conceperit eam voluntatem ; offerendo autem vel donando, illam ego excitem, atque ita scandalum generem. Secundo, militare etiam contra charitatem offerre proximo materiam, seu instrumentum quo exequatur malam voluntatem ; nam ipsamet executio est quædam fratris exequentis ruina, eaque malitia amplius durat et augetur. Oppones secundo, quia quamvis non dem aut vendam, alius vendet. Respondetur id nihil referre, sicut peccat servus exequens injustum mandatum domini, quantumlibet sciat alium facturum, si ipse exequi nolit. Ratio est, quia ipsa actio est mala, et non tollitur ab ea deformitas, propterea quod multi sunt parati ad similes actiones. Argues tertio : ergo peccat ille qui domum suam locat meretrici, quoniam certus est velle ad malum usum. Item peccabit famulus qui in die jejunii ministrat cibum domino, cum certus sit violandum esse jejunium. In hujus generis casibus valde laborant auctores, quia videntur sequi evidenter, cum tamen eos admittere videatur durum : breviter dico ideo dixisse me in conclusione, hoc non esse intrinsece malum; item addidisse : *Si facile potest, et sine magno gravamine.* Unde in proposito, si quis sine ullo incommodo potest domum suam locari alteri, concedo male facere, sine ulla necessitate vel utilitate locando cum præscientia mali usus; et idem est in similibus actionibus. Si tamen non occurrerunt alii qui locarent, vel difficile possent inveniri, non teneretur quis privare se suo jure, quia revera non intendit peccatum alterius, nec per se excitat aut præbet materiam peccati, sed solum non impedit eo tempore quo moraliter non censetur posse, atque adeo non teneri. Eadem fere regula servanda est in posteriori casu de famulo, licet ibi sit major ratio dubitandi, quia videtur cooperatio positiva ministrare cibos. Respondet autem Cajetanus totam illam cooperationem de se esse ad actum indifferentem vel bonum, vel potius in eo eventu famulus aut locator proprie non cooperatur active, sed facit aliquid de se indifferens, quo alius postea male utitur. Denique in his quoque considerandæ sunt circumstantiæ particulares, ut monuimus. (V. Sanc., l. 1 Decal., c. 7.)

6. *Tertia conclusio bipartita, et communis.* — Dico tertio : quando res sunt tales, ut ex institutione sua, vel ex usu aut lege sint prohibitæ, vel destinatæ ad malum finem in hoc tempore et loco, ita ut moraliter semper probabiliter timeatur pravus usus, non licet eas tradere alteri, nisi in particulari constet cessare periculum pravi usus. Conclusio quoad utramque partem est communis, et prior patet, quia hæc tradere, est moraliter præbere occasionem peccati; est ergo, moraliter loquendo, scandalum etiam cooperationis : patet etiam exemplis, in eo qui materiam præbet ad sacrificandum idolo, etc. Posterior vero inde constat, quia hujusmodi actio non est mala, nisi prout moraliter et in re habet malitiam et deformitatem adjunctam; si autem constet alterum nolle rem ad pravum usum, tollitur jam deformitas ; ergo cum tali scientia jam non erit malum vendere hujusmodi rem; sed oportet advertere non satis esse nescire malum usum determinate, sed necesse est moraliter censere res ad eum finem non ordinari ab accipiente, ad quem, juxta conclusionem, communiter et quasi ex primaria institutione referuntur.

7. *Quæstiuncula.* — *Resolutio.* — Quæres : quid si res ipsa, prout a me fit, possit habere bonum usum, verbi gratia, ut remigatio contra Christianos, ædificatio templi, quod per se potest referri ad cultum veri Dei, tamen hic et nunc scis referri ad idolum, et alias cogit metus mortis ad adjuvandum, ferendum lateres, etc. ? Eritne hoc intrinsece malum ? Videtur enim non esse, quia quod ibi facio per se non est malum. Respondetur, in his cavendum omnino esse positivam cooperationem, quia hæc intrinsece mala est, cum sit contra præceptum negativum. Et hac de causa in illo exemplo, ut Cajetanus recte dixit, non licet, quia illud est moraliter cooperari; quando autem non est cooperatio positiva, sed solum non impedis, vel aliquid facis per se indifferens, non erit intrinsece malum ; pro ratione ergo circumstantiarum (servato semper ordine charitatis) quandone sit cooperari, aut quando sit tantum non impedire, in singulis materiis considerandum prudenter est. (Vide auctorem de Censur., disp. 21, sect. 2, n. 60).

8. *Quæstiones aliæ ex D. Thoma exponuntur.* — *Ultima quæstio : an dans scandalum*

damnificanti, teneatur de damno.—Alias quæstiones quas D. Thomas, citata quæst. 43, tractat, art. 5 et 6, in quibus personis posset inveniri scandalum, omitto, quia faciles sunt. Quod enim inquit, activum scandalum ad imperfectos pertinere, non ad perfectos, passivum etiam similiter, regulariter intelligendum est, quia virtus perfecta efficit ut neque homo facile moveatur ad ruinam exemplo aliorum, neque alios moveat. Non tamen repugnat interdum cadere in viros perfectos rationem scandali, sicut possunt etiam ruere per suggestionem dæmonis, quod tamen facilius accidit in venialibus, quam in mortalibus peccatis. Alia quæstio esse posset, an teneatur quis restituere damnum cujus formaliter causa fuit per scandalum. Dicendum enim est non teneri, nisi interveniat injustitia, quia sola illa obligat ad restitutionem, ut constat infra, quæst. 62. Unde etiam fit ut non teneatur ad restitutionem damni confessarius qui culpabiliter non obligat pœnitentem ad restituendum; quia in eo solum peccat contra religionem. Lege Sot., 4 de Justitia, quæst. 6, art. 3, conclus. 2 et sequent.; Sylvestrum, verbo *Restitutio*, 3, part. 1. Contrarium tenet Scot., in 4, distinct. 15, quæst. 3; Richard., quæst. 2, art. 5; Adrian., in materia de restitutione; sed nullum habent probabile fundamentum. (Vide auctorem, de Pœn., disp. 12, sect. 6, n. 8.)

DISPUTATIO XI.

DE PRÆCEPTO AD PACEM PERTINENTE.

Inter effectus charitatis numeravit divus Thomas pacem, et ideo agit de contrariis paci, 2. 2, a quæst. 37 ad 42; tamen multa, quæ dicuntur, magis ad materiam de justitia spectabant, quia vix læditur pax, nisi per injuriam; sed quoniam materia est gravis, tractabitur hoc loco.

SECTIO UNICA.

Utrum pax sit in præcepto cui repugnat discordia et contentio.

1. *Prima conclusio.*—Respondetur simpliciter pacem esse in præcepto : hoc enim intrinsece sequitur ex amore, ad quem spectat animos conjungere, ut constat ad Rom. 12, et 2 Cor. 13 : *Pacem habete, et Deus pacis*, etc. Sed advertendum est in pace duo considerari : unum est positivum, quod consistit in consensione voluntatum primario, consequenter etiam judiciorum, actionum et sermonum. Aliud est negativum, scilicet, non facere aliquid quod dissolvat istam consensionem. Illud prius revera spectat ad amorem, quatenus sub amore omnem bonum desiderium et benevolentiam comprehendimus; unde ad hoc non videtur necessarium speciale præceptum, præter commune dilectionis. Posterius privativum potest esse multiplex : nam in hoc consistit, ut homo se abstineat ab omni actione quæ possit dissolvere istam pacem; et huic proposito opponitur dissensio voluntatum, et quicquid ab ea procedat, quæ generali nomine potest dici discordia.

2. *Secunda conclusio. — Explicatur, et probatur conclusio ex duplici modo discordiæ.* — De qua dico secundo hanc discordiam irrationabilem esse quidem malam, et interdum contrariam charitati, interdum vero aliis virtutibus; loquimur autem de irrationabili, quia nonnunquam fieri potest ut hæc dissensio sit quasi materialis, et nihil derogans charitati. Explico et probo omnia : consistit enim hæc discordia ut ego velim contrarium ejus quod proximus vult, quod fieri potest, vel quia unusquisque rationabiliter movetur, ut ad volendum jus suum, neque infert in eo alteri injuriam, neque per se vult incommodum ejus, et hoc modo potest discordia nullum esse peccatum, si unusquisque vere per se intendat honestum, sine intentione inferendi malum alteri.

3. Alio modo potest quis voluntate sua discordare a voluntate alterius, quando tenetur consentire, et tunc discordia est mala; tamen sicut obligatio illa potest oriri ex variis virtutibus, ita hæc malitia potest ad diversa vitia pertinere. Tenetur enim subditus ex lege obedientiæ voluntatem suam conformare cum voluntate superioris. Unde si discordet, peccat; tamen illa discordia immediate est contra obedientiam. Similiter interdum tenetur debitor ex justitia concordare voluntatem suam cum voluntate creditoris, et tunc discordia contraria erit contra justitiam; ita D. Thomas 2. 2, quæst. 74; et Soto, in quinto de Justitia, quæst. 11. Contra charitatem autem erit specialiter, quando illa obligatio orta fuerit ex solo vinculo charitatis, ut si proximus velit aliquod bonum obtinere sibi necessarium aut valde utile, ego autem sine causa rationabili velim impedire. Nam etsi nullam inferam injuriam, ex se videtur hoc amicitiæ valde derogare, et regulariter talis discordia oritur aut

ex odio, aut ex invidia; quare horum vitiorum malitiam participat.

4. *Ex suo genere est mortale, juxta divum Thomam. — Aliquando excusatur.* — Propterea dixit divus Thomas, quæst. trigesima septima, genere suo esse peccatum mortale; et regulariter, si quis ita discordaret a voluntate proximi in re quæ ad illius bonum spectat, solum hoc intendens, ut ille non obtineat tantum aut tale bonum, vere ex genere suo habet gravem inordinationem de se sufficientem ad dissolvendas amicitias; unde merito ponitur contraria charitati. Posset tamen excusari a peccato saltem mortali, si quis discordaret hoc modo a voluntate alterius, non intendendo detrimentum ejus, sed consulendo suæ utilitati, vel voluptati; nam licet esset causa fortasse contra rationem, tamen si propterea proximus non constitueretur in aliqua necessitate, non esset ibi speciale peccatum contra charitatem, sed esset actio juxta qualitatem, et modum intentionis; nam immediatum objectum tantum indifferens est, quoniam, sicut non teneor subvenire neque benefacere proximo, ita neque consentire voluntati illius, aut non discordare, nisi quando inde constitueretur ipse in aliqua necessitate. Ex quibus multi casus possunt elici de consulente testatorem, ne eum relinquat hæredem quem volebat, licet sine fraude et dolo; de rogante electorem ne illi conferat beneficium cui volebat; et similes, in quibus si injuria separetur, et odium, et invidia, raro aut nunquam est peccatum mortale, et sæpe nullum, si rationabili fiat causa.

5. *Tertia conclusio. — In judiciis quousque et qualiter sit vel non sit mala contentio.* — Dico tertio : contentio quæ ex discordia nascitur, est etiam mala pro qualitate malitiæ ipsius discordiæ. Advertendum est generaliter posse dici contentionem, omnem contrarietatem ortam ex discordia, quasi idem sit contendere, quod in contraria tendere. Tamen specialiter accommodatum est hoc nomen ad significandam contrarietatem in judiciis, vel contrarietatem in verbis, quæ eatenus mala sunt, quatenus ex voluntatibus malis oriuntur. De dissensione ergo in judiciis, primo advertendum est non esse intrinsece malam, quia, cum hominibus non sæpe sit perspecta veritas, possunt ex rationibus probabilibus in contraria ferri judicia. Secundo erit hæc contentio mala, si sit in his rebus quas aliquis credere tenetur, et tunc malitia ejus ad hæresim præcipue spectat; præterea potest esse mala, quando temere et sine sufficienti ratione judicatur, et tunc hæc malitia ex objecto in speculativis rebus est contra virtutem studiositatis; in practicis vero est contra prudentiam, et potest esse contra justitiam vel aliam virtutem, si contra illam aliquid oriatur. Contra charitatem vero videtur esse specialis malitia, quando aliquis directe et quasi ex intentione vult aliud opinari vel judicare, ut alteri contradicat; nam sine dubio hoc ex objecto suo est irrationabile, et maxime contrarium illi conjunctioni quam charitas postulat; raro tamen hoc erit peccatum mortale, nisi ab extrinseco et ex accidenti, quia per se non est gravis læsio charitatis. Secus vero esset si quis ea ratione se exponat periculo docendi res falsas. Nam inde posset contrahi gravis malitia.

6. *Quid de contentione in verbo. — Exponitur D. Thomas, dicens hanc contentionem esse de se mortale.* — Ultimo advertendum circa intentionem in verbis, imprimis per se non esse malam, si gratia disputationis sumatur, et modus servetur, de quo nonnulla dixi in materia de fide; et videri possunt Basil., libro de Spiritu Sancto, initio; Nazianz., lib. 1 Theolog.; et Augustin., ep. 83, et in Enchirid., cap. 57 et 58. Secundo, si hæc contentio fiat serio, et animo docendi contrarium ejus quod alter dicit; si etiam fiat honesto ex joco, animo suo loco et tempore veritatem aperiendi, per se non est mala. Tertio, si quis impugnat exterius veritatem cognitam, illa est formalissime contentio, et primario est contra veritatem, tamen simul etiam est contra charitatem. Et D. Thomas, quæst. 38, dicit esse peccatum mortale ex genere. Verum, si consideretur solum repugnantia quam hoc habet cum charitate, nimirum illa disjunctio animorum quam potest per se efficere contentio, raro erit peccatum mortale, quia non frequenter lædit graviter charitatem; tamen quia ex se potest dissolvere amicitiam, et semper videtur habere aliquam admixtam rationem injuriæ, ideo interdum esse poterit peccatum mortale.

7. *Quæstiuncula de contentione non spectante ad fidem, et mores. — Cajetanus var. — Resolutio, de qua Sanch., l. 1. Decal., c. 9, n. 16, cum aliis.* — Quærit tamen Cajetanus an hoc etiam habeat locum in rebus pure speculativis, quæ neque ad fidem, neque ad mores spectant, et videtur affirmare, quamvis in Summa, verb. *Contentio,* oppositum sentiat; sed de hoc plura diximus in 1. 2, agentes de

conscientia. Nunc breviter dico non esse grave peccatum, nisi fiat cum aliqua gravi injuria proximi; erit autem talis injuria, si quis ea ratione voluntarie doceat ea quæ scit esse falsa, idque frequenter, et in rebus gravibus; nam hæc est injuriosa deceptio, et magnum incommodum proximorum. Unde tandem intelligitur quid dicendum sit, quando hæc contentio non procedit ex illa intentione formali, sed vel ex quadam temeritate, vel ex gravi negligentia, ut cum quis sine sufficienti inquisitione ac studio contrarium intendit in rebus gravibus; nam hoc poterit esse peccatum ejusdem rationis cum illa intentione formali pro ratione ignorantiæ et negligentiæ, solumque differt tanquam directe et indirecte voluntarium.

DISPUTATIO XII.

DE SCHISMATE.

Divus Thomas 2. 2, q. 37 et 38, explicuit dissensionem et læsionem pacis, quæ consistit in judiciis, et voluntatibus, et verbis; nunc cum eodem, in quæst. 39, explicandum est quomodo lædatur pax et conjunctio animorum per exteriora facta. Et quoniam pax consistat in conjunctione et unione, sciendum est duplicem externam conjunctionem posse inter homines considerari. Alia est spiritualis, quæ si perfecta sit, pertinet ad ordinem supernaturalem; alia est quasi temporalis et mere naturalis; prior esse debet inter membra Ecclesiæ, hæc posterior inter omnes homines; illi opponitur schisma, huic bellum, sub quo seditionem et rixam comprehendimus; de quibus tantum dicendum superest.

(Hac de re egit etiam Auctor contra Jacobum, Angliæ Regem, lib. 1, cap. 21, et tomo quinto in 3 partem, disp. 21, sectione 2, a num. 12; disp. 23, sect. 3, a num. 4; disput. 43, sect. 2, num. 7; Sanch., lib. 2 in Decalogum, cap. 36, qui plures adducit; Joannes Jovinianus integrum de schismate edidit Opusculum; novissime Farinacius, in tractatu de Hæresi, quæstione 187.)

SECTIO I.

Utrum schisma sit speciale peccatum contra charitatem.

1. *Notatio prima, de schismatis nomine.* — *Notatio secunda, de conjunctione quam schisma dissolvit.* — Schisma, ut notavit Isidor., 8 Etymologiarum, c. 3, divisionem significat, a græco verbo σχίζω ortum habens; unde nomen hoc generale est, potestque in bonam vel in malam partem sumi. Unde Joan. 9: *Schisma factum est inter eos;* tamen appropriatum est ad significandum peccatum illorum qui Ecclesiam, quæ unica esse debet, scindere conantur, de quo est in Decretalibus titulus de schismaticis extra; et in 6, et 24, quæst. 1. Secundo, ut propria hujus vitii ratio exponatur, supponendum est ex materia de fide, disput. nona, Christi Ecclesiam esse unicam tantum et visibilem, atque adeo ad sui perfectionem requirere non interiorem tantum, sed exteriorem etiam conjunctionem membrorum inter se, et cum suo capite visibili, et Vicario Christi in terris, quæ conjunctio exterior sine dubio fit per opera obedientiæ, religionis, et similia. Hæc igitur Ecclesia, quamvis revera non possit recipere divisionem in duas, ut recte docet Pelagius Papa, in cap. 1, et Cyprianus, cap. *Loquitur Dominus*, 24, quæst. 1, possunt tamen Ecclesiæ membra se ab illa dividere, et hoc est facere schisma.

2. *Schisma duplici modo contingit.* — *Schisma hoc potest in Papam cadere.* — Accidere vero potest schisma non tantum per hæresim, sed etiam sine illa, ut quando aliquis fidem retinendo non vult in suis actionibus et modo religionis unitatem Ecclesiæ tenere; et hoc dupliciter, primo separando se a capite Ecclesiæ, ut dicitur in cap. *Non vos*, 23, quæst. 5, ubi Glossa ait schisma esse non habere caput Romanum Pontificem, non quidem negando Romanum Pontificem esse caput Ecclesiæ, nam jam hoc esset schisma conjunctum hæresi, sed vel temere negando hunc in particulari, vel ita se gerendo cum illo, ac si caput non esset, ut si quis vellet sine ejus auctoritate Concilium generale congregare, aut Antipapam eligere; et hic est usitatior modus. Secundus modus est, si ita se separet quis a reliquo corpore Ecclesiæ, ut nolit cum illo communicare in sacramentorum participatione, cujus rei exemplum habemus ex Epiphanio, in secta Meletii, quæ est 68; ille enim dissentiens a Petro Alexandrino, suo patriarcha, se ab illo in omnibus sacrificiis separavit, et de schismate notatus est, cum tamen inter eos nulla dissensio in fidei doctrina intercederet, ut Epiphanius testatur. Et hoc secundo modo posset Papa esse schismaticus, si nollet tenere cum toto Ecclesiæ corpore unionem et conjunctionem quam

debet, ut si tentaret totam Ecclesiam excommunicare, aut si vellet omnes ecclesiasticas cæremonias apostolica traditione firmatas evertere, quod notavit Cajetanus, 2. 2, q. 39; et Turrecrem. latius, l. 4, c. 11. An vero schismatici non hæretici dicendi sint membra Ecclesiæ, suo loco dictum est. (Vide auctorem, tr. de Fide, disp. 9, sect. 1, a n. 13.)

3. *Arguitur pro parte negativa primo. — Contra D. Thomæ responsionem instatur. — Arguitur secundo. — Replicatur contra responsum Cajetani.* — Jam igitur sic explicato schismate, constat per se esse quid malum, et a Deo prohibitum; superest exponamus, quam malitiam habeat, et an specialem contra charitatem. Ratio dubitandi est, quia hoc peccatum, si sit per dissensionem a capite, fit per inobedientiam; si per divisionem a corpore, fit vel per injuriam, vel per superstitiosum cultum religionis; ergo hæc malitia semper erit contra obedientiam, vel alias virtutes, non specialiter contra charitatem. Nec satisfacit quod D. Thomas respondet, schisma non esse quamcumque inobedientiam, sed cum contumacia; nam hoc non variat in eadem malitia, sed fortasse auget in eadem speie, ut patet in eo qui formaliter non vult obedire. Item quia in excommunicato est inobedientia cum contumacia, et tamen non est schismaticus. Augetur secundo difficultas, quia potest quis non esse charitate conjunctus cum aliis Ecclesiæ membris, et non esse schismaticus; ergo schisma non opponitur conjunctioni quam efficit charitas; ergo non est peccatum speciale oppositum charitati. Respondet Cajetanus esse effectum charitatis illam conjunctionem; tamen posse esse informem aliquando; sed hoc habet locum in effectu imperato a charitate, ut est, verbi gratia, eleemosyna, in qua Cajetanus ponit exemplum, non vero in elicito; ergo hic effectus non est elicitus, nec formalis charitatis, sed alterius virtutis; atque adeo schisma immediate oritur contra illam, et non contra charitatem. Advertendum est dupliciter posse aliquem facere schisma. Uno modo directe intendendo divisionem Ecclesiæ; secundo, solum quasi indirecte, intendendo, verbi gratia, dominatum, potestatem, et similia.

4. *Prima conclusio de schismate directe intento.* — Dico primo : si schisma sit per se directe intentum, est peccatum specialiter charitati contrarium. Ita divus Thomas, quæst. 39, art. 1, et sumitur ex Paulo, ad Ephesios quarto : *Supportantes invicem ex charitate, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*, etc., et 1 Cor. 12 : *Non sit schisma in corpore*, etc., et ad Coloss. 2 : *Inflatus sensus carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et conjunctiones subministratum, et constructum, crescit in augmentum Dei*; et ex Augustino, libro de Fide et symbolo, capite decimo : *Schismatici*, inquit, *discissionibus iniquis a fraterna charitate dissiliunt*, etc. Ratio est, nam tale peccatum est directe contra honestatem charitatis. Nam licet illa voluntas possit ex variis motivis procedere, ut ex invidia, vel odio, tamen hoc est remote et extrinsece; proxime vero et intrinsece habet malitiam contrariam fini et effectui charitatis; quod ita confirmo et explico, nam unitas Ecclesiæ revera est quid supernaturale, non tantum ad credendum, sed etiam ad amandum, et efficaciter, quod in me est, faciendum; unde velle perfecte, et efficaciter tenere perfectam Ecclesiæ unitatem, et esse cum ea conjunctum, ut membrum cum corpore suo, actus est supernaturalis, si fit ut oportet, et charitatis; unde ad Ephes. 4 tribuitur Spiritui Sancto : *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*; ubi Glossa : *Id est, unitatem ecclesiasticam, quam causat Spiritus Sanctus.* Unde Paulus subdit : *Unum corpus, unus spiritus*; et idem colligitur ex 1 ad Corinth. 12. Verum est similem voluntatem posse alia ratione pertinere ad alias virtutes, ut velle tenere unitatem fidei cum omnibus Ecclesiæ membris, ad fidem spectat; velle esse conjunctum cum Summo Pontifice, tanquam subditum cum superiore, est virtutis obedientiæ; velle autem absolute et simpliciter servare ecclesiasticam pacem, et spiritualem membrorum conjunctionem, est intrinsece munus charitatis : quia virtutis amicitiæ est velle conservare communicationem et conjunctionem debitam cum amicis ; charitas autem est amicitia spiritualis. Ex quo tandem fit charitatem ipsam per se obligare ad eam voluntatem et conjunctionem, quia non solum est bona, sed maxime necessaria, cujus contrarium maxima incommoda affert Ecclesiæ ; ergo velle, præcipue directe, tollere ab Ecclesia istam conjunctionem et unitatem, est directe contra charitatem.

5. *Schisma, vel in affectu tantum, vel etiam in effectu.* — Sed advertendum est ulterius, dupliciter posse aliquem velle hanc ipsam divisionem, vel quasi affective, tantum illam desiderando, vel effective, reipsa exequendo. Hoc secundum sine dubio est quod constituit

proprie schismaticum; tamen de priori modo, Cajetanus supra vult non pertinere ad schisma, sed ad odium vel invidiam, quia ille non est schismaticus. Sed, quod ad rem attinet, malitia illorum actuum ejusdem est speciei, quia in omnibus est eadem deformitas, licet in modo appetendi sit diversitas. Sicut, in universum, in omni voluntate simplici in intentione et electione respectu ejusdem, est malitia ejusdem vitii, licet diversimode participata. Quod vero spectat ad modum loquendi, verum est non dici schismaticum, nisi qui actu se separat ab Ecclesia, quia hæc denominatio magis sumitur ab actu consummato exterius. Sicut non dicitur homicida, nisi qui actu interficit.

6. *Ad argumentum primum in n. 4. — Ad secundum. — Objiciuntur Ambrosius, et Augustinus, et Sylvester. — Explicantur.* — Et quoad hanc conclusionem facile patet solutio ad difficultatem positam, nam, ut demus hanc separationem ab Ecclesia non fieri sine mixtione alterius vitii, ut hæresis, superstitionis, vel injuriæ, tamen, sicut Aristoteles dixit, 5 Ethic., c. 2: *Qui furatur ut mœchetur, magis est mœchus quam fur*, ita in proposito, qui tale vitium committit propter efficiendum schisma, magis est schismaticus, quamvis utramque malitiam contrahat. Ad secundum, facile dicitur quod, quamvis existens in peccato mortali possit retinere conjunctionem membri cum Ecclesia, hinc tamen non fit illud non esse sub præceptum charitatis; neque etiam fit quod velle talem effectum voluntate absoluta et perfecta, non sit charitatis, quamvis similem actum imperfectum possit habere peccator ex auxilio Dei. Objici tamen potest, quod Ambrosius ait, cap. *Advocavi*, 24, quæstione 1, schisma esse contrarium fidei, unde negat in schismaticis esse fidem; idem Augustinus, 2 contra Crescon., capite 4. Unde Sylvest., in Summa, verbo *Schisma*, dicit esse speciem hæresis. Sed hæc sano modo intelligenda sunt. Videntur enim omnes loqui de schismate in famosiori significatu, vel ut frequentius accidit, quod videtur voluisse indicare Augustinus, hæresim, scilicet, fere semper initium sumere ab aliquo schismate vel dissensione; paulatim vero, si dissensio crescat et duret, pervenire ad hæresim.

7. *Quod schisma indirecte intentum nullum sit, arguitur ex D. Thoma. — Confirmatur primo. — Confirmatur secundo.* — Superest explicandum an hæc malitia contrahatur ex illo alio secundo modo, per indirectam voluntatem. Nam D. Thomas, quæst. illa 39, art. 1, in corp., et ad 1, videtur negare. Et confirmatur, quia alias omne peccatum contra proximum haberet specialem malitiam charitati contrariam. Nam omne tale peccatum de se dissolvit amicitiam. Item fieret ut qui perturbaret unitatem reipublicæ, vel cujusvis communitatis, excitando tumultus, vel qui discordias seminaret, committeret peccatum schismatis, quia illud etiam esset oppositum charitati; quod tamen non videtur dicendum.

8. *Secunda conclusio adstruens schisma indirectum. — Cajetanus assentit. — Hos refert et sequitur Sanchez supra, num.* 5. — Nihilominus dico secundo: ad contrahendam propriam malitiam schismatis, non oportet directe intendere divisionem ab Ecclesia, sed satis est velle id per quod separetur quis ab Ecclesia, vel efficit divisionem in illa, sive id sit directe prævidendo, sive culpabiliter ignorando. Ita sentit Cajetanus hic, in Summa, verbo *Schisma*, et alii non pauci. Colligiturque ex communi modo loquendi Patrum et canonum. Vocant enim schismaticos, omnes qui dicto modo dividunt Ecclesiam, quamvis non directe intendant, quod raro accidit. Et ratione patet a simili ex dictis de scandalo, disputation. 10, section. 2; nam ad committendam aliquam malitiam in moralibus, sufficit voluntarium indirectum, præcipue quando circumstantia aut effectus secutus non est quid generale omnibus peccatis, sed speciale quid, ut est in proposito. Ex quo fit, hæreticum, præter malitiam hæresis, incurrere malitiam schismatis, propter speciale detrimentum quod infert Ecclesiæ, contra charitatem illi debitam. Et idem est de aliis, qui per quodcumque vitium efficiunt schisma. Ex quo ulterius intelligitur, cum schisma communiter hoc secundo modo potius quam primo committatur, hanc malitiam frequentius esse veluti circumstantiam alterius vitii, quam peccatum per se distinctum. Quamvis, quia ipsa gravissima est, magis denominet actum et peccatorem, quam alia malitia quæ ex objecto per se intento sumitur.

9. *Ad D. Thomam in n.* 7. — *Ad primam conclusionem. — Ad secundam.* — Nec contrarium hujus conclusionis voluit D. Thomas; intelligendus est enim vel generaliter de intentione formali aut virtuali, vel certe loquitur de primaria, et quasi per se specie peccati, ut dixi in scandalo. Neque est simile de aliis peccatis contra proximum, quia hæc circumstantia schismatis non est communis omnibus

peccatis in proximum. Sed quæres (quod in secunda confirmatione tangebatur) an tale peccatum sit semper contra unitatem universalis Ecclesiæ, an vero possit esse contra unitatem specialem, verbi gratia, privatæ congregationis et religionis. Respondetur, dividere corpus, in quo debet esse specialis aliqua conjunctio, temere et irrationabiliter, sine dubio esse malum, et contra charitatem specialiter, quia charitas inclinat et obligat ad talem pacem et spiritualem unitatem servandam. Unde si quis directe tale damnum intenderet in proximis, sine dubio peccaret specialiter contra charitatem ; idem ergo est si indirecte id faciat, juxta dicta. Hæc autem malitia nonnisi ad schisma revocari potest, et consonat Pauli 1 ad Corinth. 1 : *Et non sint in vobis schismata.* Ubi D. Thomas ait schismata proprie esse, quando vel ob diversam fidei confessionem, vel ob diversas sententias de agendis, homines unius collegii in diversas separantur partes; tamen hoc peccatum est diminutum in ratione schismatis ; nam quia spiritualis conjunctio totius Ecclesiæ est primaria, ad quam omnes aliæ referuntur, ideo schisma, proprie dictum, est tantum quando aliquis facit divisionem universalem ab Ecclesia ; et de hoc loquuntur jura, cum de schismate faciunt mentionem.

10. *Tertia conclusio tripartita.* — Dico tertio : hæc malitia ex suo genere mortalis est, et gravissima, minor tamen quam malitia hæresis. Prior pars per se nota est ex dictis, eamque explicat D. Thomas 2. 2, q. 39, art. 2. Secundam ita explicat D. Thomas ibid., ad tertium, hanc malitiam esse gravissimam omnium, quæ sunt erga proximum, ratione gravissimi damni, quod infert Ecclesiæ in maximis bonis. Præterea hoc verificatur maxime, quando fit intentione directa ; sic enim includit odium, quod, ut supra dixi, disputatione sexta, sect. 2, n. 1, secundum se est maximum eorum quæ sunt contra proximum. Ultima pars intelligitur etiam ex genere, et præcise distinguendo et comparando malitias. Nam malitia hæresis ex suo genere est contra Deum directe, schisma vero contra proximum ; alioquin si comparemus peccatum hæresis, ut includit etiam malitiam schismatis, manifestum est esse majus, sicut totum est majus sua parte ; omnia vero intelliguntur ex genere, nam ex circumstantiis sæpe schisma potest superare hæresim, quia potest afferre majora damna ; quapropter hæc peccata sæpe æquiparantur a Patribus, et multa habentur in Decretis, 24, quæst. 2. Videri potest Turrecr., lib. 4, c. 5 et 6 ; Castro, de Justa punit., lib. 1, cap. 2 ; Joan. Jovinianus, in nupero Opusculo de schismate, c. 3.

11. *Grassante schismate, quid agendum.* — Quid vero faciendum sit tempore schismatis, agit late Turrecr., in c. 14. Et nonnihil Cajetanus hic, et in Summa, verbo *Schisma.* Sed breviter dico, si sit aliquis certus Papa de quo prudenter dubitari non possit, illi est adhærendum, et qui aliis favent, sunt schismatici. Si vero Papa sit dubius, ita ut non possit prudenter cognosci, nulli est adhærendum, quia revera nullus eorum habet jus verum in Ecclesia acquisitum. Quapropter si contrarium fiat, schisma fovetur, et hac etiam ex parte peccari potest hoc peccato. Addendum vero est, plebem satisfacere sequendo suos pastores, et doctores Catholicos, quando aliter non potest eis constare veritas.

SECTIO II.

Quæ sint pœnæ schismaticorum.

1. *Prima conclusio.*— Dico primo, schismaticos esse ipso facto excommunicatos, saltem in Bulla Cœnæ, quamvis de jure communi res non sit adeo clara ; nam in cap. *De Liguribus,* 23, quæst. 9, solum dicitur esse excommunicandos ; sed in cap. *Licet,* extra, de electione, excommunicantur ipso jure schismatici, specialiter in electione Pontificis. Et in cap. primo, extra, de Schismaticis, fertur etiam excommunicatio jure ; sed videtur loqui de schismaticis hæreticis ; tamen in cap. *Nulli,* distinct. 19, videtur fieri generaliter excommunicatio contra omnes. In cap. etiam *In nomine Domini,* 23 distinct., additur depositionis pœna, scilicet imponenda ; non enim incurritur ipso jure.

2. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : puniri possunt schismatici omnibus fere pœnis hæreticorum, atque adeo reges privari regnis, etc. Tamen de facto nullam pœnam incurrunt ante condemnationem ; neque principi schismatici, si hæretici non sint, privantur sua jurisdictione, donec condemnentur, quia nulla est talis pœna lata contra ipsos ; nam omnia jura continentia has pœnas loquuntur de hæreticis ; et hæc est communis sententia, etsi Panorm. et alii, in cap. *Cum non ab homine,* de Judiciis, senserint contrarium.

3. Dico tertio : schismatici ita sunt privati spirituali potestate sicut hæretici ; unde potestate ordinis non privantur, et stando in

jure divino, neque potestate jurisdictionis, aut beneficiis ecclesiasticis, ut a fortiori patet de pœnis hæreticorum; tamen ipso jure, de jure positivo, privantur dignitatibus, beneficiis, atque adeo bonis ecclesiasticis, in dicto cap. *Nulli*, distinct. 19; et hoc modo dicit Glossa, cap. 1 de Schismat.: *Ecclesiam, quæ habet Episcopum hæreticum aut schismaticum, vacare intelligitur;* quod dictum Turrecremata, libro 2, cap. 102, extendit ad Summum Pontificem; sed quicquid sit de Papa hæretico, de quo alias dixi [1], tamen de pure schismatico id omnino est falsum, quia extra casum hæresis nullus unquam dixit, ipso jure divino Papam privari sua dignitate; imo et in casu hæresis illud falsum est; jure autem humano privari non potest extra eum casum, ut ipsemet late docet, libro 2, cap. 93, et in materia de fide ostenditur; quare, certum sit Papam nullam ex dictis pœnis incurrere, quia neque ipse se potest excommunicare, neque Ecclesia potest illum punire, quamvis jure defensionis possit illius conatibus resistere, ut late Turrecr., cap. 102; et Cajetan., de auctoritate Papæ; et Cano, cap. 22; et Castro, lib. 2 de Punitione hæreticor., cap. 2.

DISPUTATIO XIII.

DE BELLO.

Bellum absolute dictum duplex. — Pugna exterior, quæ exteriori paci repugnat, tunc proprie bellum dicitur, quando est inter duos principes, vel duas respublicas; quando vero est inter principem et suam rempublicam, vel inter cives et rempublicam, dicitur seditio; quando inter privatas personas, vocatur rixa, vel duellum; inter quæ materialis magis quam formalis differentia esse videtur, atque de his omnibus dicemus, de quibus D. Thomas 2. 2, q. 40, 41 et 42, et alii infra referendi.

SECTIO I.

Utrum bellum sit intrinsece malum.

1. *Primus error, de quo et sequenti Bellar., de Laicis, l. 3, c. 14, et 16; Molina, de Just., disp. 99.— Secundus error. — Contra hos etiam hæreticos citantur alii a Cenedo, collect. 59, prim. part.*— Prima hæresis affirmat esse intrinsece malum et contra charitatem, bellare. Ita tribuit Manichæis Augustinus, 22, capite 74, quos secutus est Wicleph, teste Waldense, de Sacramentalibus, titul. ultim., capit. penultim. Secundus error, bellum peculiariter esse prohibitum Christianis, et præcipue contra Christianos; ita refert Echius, in Enchiridio, capit. 22; et idem alii hæretici nostri temporis contendunt, distinguendo tamen duplex bellum, defensivum et aggressivum, quæ membra num. 6 exponemus: sequentes conclusiones rem explicabunt.

2. *Prima conclusio negativa de fide. — Objectio prima ex 1 Paral., 28.—Objectio secunda ex Matt. 26; Isa. 2, et 11. —Tertia, e Concilio Nicæno, Leone Papa. — Quarta, ex ratione. — Confirmatur.* — Prima sit: bellum simpliciter nec est intrinsece malum, nec Christianis prohibitum. Est de fide, atque expressa in Scriptura; in veteri namque Testamento laudantur bella facta a sanctissimis viris, Genes. 14: *Benedictus Abraham, et benedictus Deus, quo protegente, hostes in manibus tuis sunt.* Idem legitur de Moyse, Josue, Samsone, Gedeone, Davide, Machabæis, et aliis, quibus sæpe jusserat Deus inferre bellum hostibus Hebræorum; et Paulus, ad Hebræos 11, dicit Sanctos in fide vicisse regna; idem confirmatur aliis testimoniis Patrum, apud Gratian., 23, q. 1 et 2; item Ambros., lib. de Off., per varia capita. Objicies vero primo Dominum dixisse Davidi: *Non ædificabis mihi templum, quia vir sanguinum es;* secundo, quia Christus Petro dixit, Joan. 18: *Mitte gladium tuum in vaginam.* etc.; Isaiæ 2: *Conflabunt gladios in vomeres, et non exercebuntur ultra ad prælium,* et cap. 11: *Non nocebunt, et non occident in monte sancto;* loquitur autem Propheta de tempore adventus Messiæ, quo maxime, quid licitum sit aut non sit, exploratum esset futurum. Tertio, in Concilio Nicæno, capit. 11, imponitur pœna Christianis, qui post acceptam fidem militiæ sese adscribunt; et Leo Papa, ep. 92, ait prohibitum esse bellum Christianis post solemnem pœnitentiam. Quarto, bellum moraliter affert secum infinita peccata: illud autem opus per se censetur malum et prohibitum, quod moraliter semper habet conjunctas indebitas circumstantias, et damna proximorum. Ad hæc, bellum est contra pacem, et dilectionem inimicorum, et injuriarum remissionem.

3. *Ad primam objectionem. — Ad secundam. — Ad tertiam. — Ad quartam objectionem. — Ad confirmationem.* — Respondetur

[1] Vid. in tract. de Fide, disp. 10, sect 6.

ad primum, id dici propter injustum homicidium Uriæ; item, propter majorem templi reverentiam. Ad 2 dices Christum Dominum loqui de illo, qui auctoritate privata vult digladiari, et præcipue contra principis voluntatem. Verba autem Isaiæ, præcipue in c. 11, referri solent ad statum gloriæ. Secundo dicitur fuisse significatam pacem futuram in adventu Messiæ, ut exponit ibi Hieron., et Euseb., l. 1 de Demonstr., c. 1, et alii Patres. Vel certe significatur ab Isaia spirituale bellum Apostolorum, et prædicatorum Evangelii, qui non materiali gladio, sed spirituali, mundum vicerunt: ita Justin., Apolog. 2 pro Christianis, et alii. Item Concilium Nicænum specialiter loquitur de iis Christianis, qui signum infidelium militum, quod deposuerant, iterum assumebant. Et Leo Papa, ut Glossa explicat, c. *Si qui*, et c. *Contrarium*, de Pœnitentia, dist. 5, de his agit, qui post publicam pœnitentiam injunctam revertebantur ab bellum, ante illam expletam. Dico etiam, initio Ecclesiæ expedire potuisse prohibere iis, qui convertebantur ad fidem, ne statim ad militiam irent cum infidelibus, et sub infidelibus ducibus. Ad rationem, respondet Augustinus, 19 de Civit., capit. ult., bene probare, bellum, quoad fieri possit, esse vitandum, et solum in necessitate extrema, quando nullum aliud medium superest, tentandum; non vero esse prorsus malum, quia quod ex eo sequantur mala per accidens est, et majora sequerentur, si nunquam liceret. Unde ad confirmationem, negatur bellum esse contrarium honestæ paci, sed iniquæ; est enim potius medium ad veram et tutam pacem obtinendam. Similiter non est contra inimicorum dilectionem; nam qui honeste bellum gerit, non odit personas, sed opera, quæ juste punit; et idem est de remissione injuriarum, præcipue quia hæc non est omnino in præcepto, nam vindicta, via legitima, potest interdum peti absque injuria.

4. *Secunda conclusio bipartita.* — Dico secundo: bellum defensivum non solum est licitum, sed interdum etiam præceptum. Prior pars sequitur ex prima conclusione, quam etiam citati Doctores admittunt, et habet locum non solum in publicis magistratibus, sed etiam in privatis personis; nam vim vi repellere omnia jura permittunt, cap. *Si vero*, extra, de sententia excommunicationis. Ratio est, quia jus propriæ defensionis est naturale et necessarium. Unde facile ostenditur pars secunda: nam propria defensio interdum esse potest in præcepto, saltem ex ordine charitatis, ut dictum est disputatione 9; item defensio reipublicæ, præcipue si ex officio incumbat. Vide Ambrosium, 1 de Off., c. 7. Oppones, nam ad Romanos 12 dicitur: *Non vos defendentes*, *charissimi;* cui consonat, illud Matth. 5: *Si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe et alteram.* Respondetur in priori loco sermonem esse de vindicta, unde alia lectio habet: *Non vos vindicantes;* et græcum verbum ἐκδικοῦντες, utrumque significat; patet tamen sensus ex sequentibus: *Scriptum est enim: Mihi vindicta,* etc. Idem est sensus secundi testimonii, si de præcepto intelligatur; quamvis etiam possit intelligi, ut Augustinus, tomo quarto, libro de Mendacio, c. 15, et alibi exponit, de animi præparatione, utique quando id fuerit necessarium; nam alias tantum est consilium.

5. *Tertia conclusio probatur.*—Dico tertio: bellum etiam aggressivum non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium. Constat ex testimoniis Scripturæ superius allatis, quæ indifferenter loquuntur. Idem constat ex usu Ecclesiæ, a Patribus et Pontificibus sæpius approbato, prout omnia late congerit Roffensis, art. 4, contra Lutherum. Viderique potest Turrecr., 23, quæstione 1, num. 1 et 2, et multa alia videri possunt 23, quæst. 8, a c. 7. Ratio est, quia tale bellum sæpe est reipublicæ necessarium ad propulsandas injurias, et coercendos hostes, neque aliter possent respublicæ in pace conservari. Est ergo hoc jure naturæ licitum, atque adeo etiam lege evangelica, quæ in nulla re derogat juri naturali, neque habet nova præcepta divina, præterquam fidei et sacramentorum. Quod vero Lutherus aiebat, non licere resistere castigationi Dei, ridiculum est: Deus enim non vult hæc mala, sed permittit, unde non prohibet quin juste possint propulsari.

6. *Quid bellum defensivum, quid aggressivum.* — *Notatio.* — Superest exponamus quod bellum sit aggressivum, quod vero defensivum: interdum enim in apparentia videri potest aggressio, quæ tantum est defensio. Nam si hostes, verbi gratia, occupent domos, vel res aliorum, alii vero eos invaserint, non aggressio est, sed defensio. Quomodo leges civiles dicentes, si quis velit me expellere a possessione, licere vim vi repellere, etiam in conscientia veræ sunt, ut in leg. 1, Cod. *Unde vi*, et lege 1 et 3, ff. de Vi, et vi armata. Quia illa non est aggressio, sed defensio, quam etiam licet aggredi propria auctoritate; atque ex-

tenduntur hæc jura ad eum qui, cum esset absens, dejectus est a possessione quam vocant naturalem, revertensque impeditur ne illam recuperet. Decernunt quippe spoliatum posse armis rem aggredi, etiam propria auctoritate, quia illa non est vere aggressio, sed defensio possessionis civilis; habetur in cap. *Solum*, extra, de Restitutione spoliatorum. Quocirca notandum est, an injuria sit in fieri moraliter, an facta jam sit et per bellum satisfactio intendatur. Quando se habet hoc secundo modo, bellum est aggressivum : primo modo habet rationem defensionis, dummodo fiat cum moderamine inculpatæ tutelæ. Existimatur autem injuria esse *in fieri*, quando vel revera ipsa actio injuriosa est in fieri, physice etiam loquendo, ut quando homo non est omnino dejectus a possessionis suæ jure; vel dejectus quidem est, tamen in continenti, id est, sine notabili mora, procurat se tueri ac restituere. Cujus ratio est, quia quando aliquis est moraliter in actuali resistentia, et conatur, quoad potest, suum jus tueri, non censetur simpliciter passus injuriam, nec dejectus a sua possessione. Ita exponunt communiter Doctores, Sylv., verbo *Bellum*, 2; Bartol. et Juristæ, in dicta lege 3, § *Cum igitur*, ff. de Vi, et vi armata.

7. *Conclusio quinta.* —Dico quarto : ut bellum honeste fiat, nonnullæ conditiones sunt observandæ, quæ ad tria capita revocantur. Primum, ut sit a legitima potestate. Secundum, ut justa causa, et titulus. Tertium, ut servetur debitus modus, et æqualitas in illius initio, prosecutione, et victoria, quæ omnia patebunt ex sequentibus sectionibus. Ratio vero conclusionis generalis est, quia licet bellum per se non sit malum, tamen propter multa incommoda quæ secum affert, ex iis negotiis est quæ sæpe male fiunt. Et ideo etiam multis indiget circumstantiis ut honestetur. (De quo Bellar., de Laicis, l. 3, cap. 15; Molin., disp. 10 et sequent.)

SECTIO II.

Apud quem sit legitima potestas indicendi bellum.

1. *Prima conclusio.* — Quæstio est de bello aggressivo : nam potestas se defendendi ab injusto invasore penes omnes datur. Dico primo : supremus princeps qui superiorem in temporalibus non habet, vel respublica quæ similem jurisdictionem apud se retinuit, habet jure naturæ potestatem legitimam indicendi bellum. Ita D. Thomas 2. 2, quæst. 40, art. 1, probaturque ab omnibus. Vide Covarr., regula *Peccatum*, 2 part., § 9, pleraque jura, et Doctores etiam Theologos adducit. Ratio est, primo, quia hoc bellum, ut ostendimus, interdum licet jure naturæ; ergo oportet potestatem illud indicendi esse apud aliquem; ergo maxime apud habentem supremam potestatem; nam ad eum maxime spectat tueri rempublicam, imperareque inferioribus principibus. Secundo, quia potestas indicendi bellum est quædam potestas jurisdictionis, cujus actus pertinet ad justitiam vindicativam, quæ maxime necessaria est in republica ad coercendum malefactores; unde sicut supremus princeps potest punire sibi subditos quando aliis nocent, ita potest se vindicare de alio principe, vel republica, quæ ratione delicti ei subditur; hæc autem vindicta non potest peti ab alio judice, quia princeps, de quo loquimur, non habet superiorem in temporalibus; ergo si alter non sit paratus ad satisfaciendum, compelli potest per bellum. Dixi in conclusione, *vel respublica*, ut comprehenderem omnem modum regiminis : in omnibus enim est eadem ratio. Solum est advertendum in monarchico regimine, postquam respublica transtulit suam potestatem in unum aliquem, non posse citra voluntatem illius bellum indicere, quia jam non est suprema. Nisi forte princeps esset ita negligens in vindicanda et defendenda republica, ut ea de causa, publica et gravissima incommoda pateretur; tunc enim posset tota respublica se vindicare, et privare ea auctoritate principem, quia semper censetur apud se retinere eam potestatem, si princeps officio suo desit.

2. *Secunda conclusio.* — *Prima limitatio conclusionis ex Victoria.* — *Secunda limitatio.* — *Non placet simpliciter.* — Dico secundo : princeps, et respublica imperfecta, et quicumque superiorem habet in temporalibus, non potest juste bellum indicere sine sui superioris auctoritate. Ratio est, quia hujusmodi princeps potest petere jus a superiore suo; ergo non habet jus indicendi bellum, quia quoad hoc se habet ut privata persona; ea enim de causa, privati indicere bellum non possunt. Secundo, quia talis belli indictio est contra jus supremi principis, cui hæc facultas præcipue commissa est, quia sine illa non posset pacifice et convenienter gubernare. Hæc vero limitat Victoria supra, et indicat etiam Cajetanus, et alii : primo, nisi antiquissima consuetudine aliud esset observatum. Quod verum

fortasse est, quando bellum est indictum contra non subditos ipsi regi : si namque esset contra membrum aliud ejusdem regni, videretur sane talis consuetudo contra legem naturalem ; nam quando est tribunal et potestas superior utrique parti, contra jus naturæ est quasi auctoritate propria per vim jus suum petere. Item in privatis personis hoc sine dubio contra jus naturæ militat : at vero tunc illa duo membra ejusdem reipublicæ, quamvis sint principaliora, attamen habent se ut privatæ personæ. Secundo limitat Victoria eamdem conclusionem, nisi rex supremus sit negligens in vindicanda injuria, nam tunc posset inferior princeps se vindicare. Quod tamen non placet, præcipue inter membra ejusdem reipublicæ : nam privata persona, quando non potest jus suum obtinere publico judicio, licet occulte et sine scandalo possit sese indemnem servare, non tamen per vim et bellum, et multo minus vindicare se potest, quando per judicem non potest. Nam vindicatio propria, auctoritate privata, intrinsece mala est, atque eo colore facile excitarentur tumultus et bella in republica ; sed jus vindictæ, quod habet pars reipublicæ, vel privata persona, tantum est imperfectum, et in illo habent hæc incommoda majorem locum ; ergo non est illi danda hæc licentia, nisi solum intra limites justæ defensionis.

3. *Prima notatio. — Secunda notatio. — Tertia notatio.* — Sed vero addendum primo sufficere interdum in his voluntatem interpretativam principis, quando negotium instat, neque statim potest fieri recursus, ac præcipue si bellum suscipiatur contra alienos, et maxime si alias sint declarati hostes principis. Addo secundo, si interdum hujusmodi inimici capiantur intra terminos alicujus reipublicæ imperfectæ, non solum tunc licere contra illos justam defensionem, sed etiam aggressionem, vindictam et punitionem, quia ratione criminis commissi in proprio territorio efficiuntur subditi. Tandem addendum est plura licere uni civitati vel reipublicæ in ordine ad propriam defensionem, quam uni privatæ personæ, quia bonum illud est commune et excellentius, et potestas etiam ejus est suo modo publica et communis ; non mirum ergo si plura ei liceant.

4. *Quæstiuncula in gratiam primæ et secundæ conclusionis. — Supremæ jurisdictionis signum.* — Quæres quæ sit respublica perfecta, quisve sit supremus princeps. Respondetur primum omnes reges hac in parte esse supremos. Ita Innocentius III, cap. *Per venerabilem*, Qui filii sint legitimi. Multi etiam duces han vendicant supremam potestatem. Quare falluntur Canonistarum nonnulli dicentes, solum imperium esse hoc modo supremum. Itaque hoc pendet ex modo jurisdictionis cujuscumque principis aut reipublicæ, et signum supremæ jurisdictionis est, quando apud talem principem, rempublicamve, est tribunal, in quo terminantur omnes causæ illius principatus, neque appellatur ad aliud tribunal superius. Quando vero locus est appellationi, est signum imperfecti principatus, cum appellatio actus sit inferioris ad superiorem. Unde advertendum est primo, non omnes respublicas subditas eidem regi, esse imperfectas secundum se, nam contingit illam conjunctionem factam esse per accidens, quod indicat diversitas legum et tributorum, etc. Et quamvis hæc differentia non multum referat ad potestatem de qua modo agimus, quæ jam est in rege, refert tamen multum ad potestatem, quam talis respublica potest habere contra suum regem, si in tyrannidem declinet. Nam si est perfecta, habet potestatem contra suum regem, etiamsi ipse habeat alia regna ; secus vero si sit imperfecta, et pars ejusdem regni, nam tunc nihil potest sine consensu totius ; quæ omnia, cum in lege naturali fundata sint, communia sunt Christianis et infidelibus.

5. *Ut christiani principes subdantur Papæ.* — Sed pro christianis principibus est secundo notandum, Summum Pontificem, quamvis non habeat directam potestatem in temporalibus extra suum dominium, habere tamen indirectam, ex c. *Venerabilem*, de Electione, et capit. *Novit*, de Judiciis. Hoc ergo titulo habet jus avocandi sibi causam belli, et potestatem ferendi sententiam, cui partes tenentur obedire, nisi manifestam faciat injustitiam ; nam id certe necessarium est ad bonum spirituale Ecclesiæ, et ad infinita prope mala devitanda ; quapropter Soto, ad Rom. 12, dixit raro inter principes christianos esse bellum justum, quia aliam viam expeditam habere possunt ad terminandas causas communes. Sed nihilominus interdum Pontifex non interponit auctoritatem, ne fortasse sequantur majora mala ; tunc vero principes supremi non tenentur facultatem a Pontifice extorquere, sed quandiu non prohibentur, possunt jus suum prosequi ; oportet tamen cavere, ne ipsi in causa sint ut Pontifex non audeat se interponere ; nam tunc non excusabuntur a culpa. (Vide in Defensione fidei, lib. 3, c. 22).

6. *Tertia conclusio, ejusque ratio.* — Dico tertio : bellum quod, juxta præcedentem conclusionem, sine legitima auctoritate indicitur, non solum est contra charitatem, sed etiam contra justitiam, etiamsi adsit legitima causa. Ratio est, quia actus ille tunc fit sine jurisdictione legitima; est ergo illegitimus. Et hinc provenit ut ex tali bello oriatur obligatio restituendi omnia damna. Verum quidem est quod, si quis per hujusmodi bellum recuperet tantum res suas, non teneatur restituere illas; tenebitur tamen ad damna omnia et expensas aliorum. Ratio est, quia in his fecit inæqualitatem, cum esset causa injusta omnium illorum ; in accipiendo autem res suas, proprie non fecit injuriam, nisi fortasse in modo, ex quo tamen præcise sumpto non oritur obligatio restituendi. Unde etiam infertur quod Sylvester, verbo *Bellum*, primo, quæst. 10, notavit, eum, qui sine hac auctoritate bellum facit, etsi alias habeat legitimum titulum, incurrere pœnas injuste bellantium, atque adeo, si incendiarius sit, incurrere excommunicationem latam contra incendiarios.

7. *Dubium subortum resolvitur.* — Sed quæri potest an, si rex christianus, aut princeps soli Pontifici subjectus, contra Pontificis ipsius prohibitionem, faciat nihilominus tale bellum justum, peccet contra justitiam, an solum contra obedientiam, nam hinc pendet judicium de obligatione restituendi. Respondeo : quandiu Pontifex non ita prohibet, ut causam ad se revocet, et se judicem constituat, princeps non peccat contra justitiam prosequendo jus suum, sive in eo bello non prohibendo male faciat Pontifex, sive non faciat. Ratio est, quia tunc nihilominus retinet suam jurisdictionem et potestatem. Si tamen Papa sua auctoritate et potestate juste impediat bellum, ut contrarium bono spirituali Ecclesiæ, ac proinde adimat principi jus omne bellandi, prout potest, in tali casu peccabit contra justitiam princeps, ac tenebitur ad restituendum. Ratio est, quia jam tunc in ea causa non habet titulum quo juste possit alteri principi inferre damna per bellum ; quæ igitur tunc intulerit, contra justitiam etiam commutativam inferet, atque adeo ex justitia erunt resarcienda. Nec refert quod per indirectam potestatem Pontifex dictum principem privet bellandi jure, dummodo ex vera causa communis boni, ut supponimus, illum privet.

SECTIO III.

Utrum indicere et exequi bellum liceat etiam clericis.

1. *Exponitur quæstio.*— Quoniam contingit supremam potestatem in temporalibus reperiri in principibus ecclesiasticis, oportet exponere an supradictum jus commune sit illis ; et simul etiam explicabimus quod quærit D. Thomas secunda secundæ, quæstione quadragesima, articulo secundo, an liceat clericis et episcopis pugnare ; et quæstio est de bello aggressivo, non de defensivo. Nam hoc, sicuti naturæ jure conceditur, ita positivo nulli prohibetur, sive defensio sit propriæ vitæ, sive propriorum bonorum, sive sit alterius, et maxime patris, et boni communis. Habet autem dicta quæstio locum in jure positivo divino atque humano; nam in jure naturali nulli est per se prohibitum militare, aut indicere bellum, nisi fortasse ei qui impotens est ad militandum, ut dicuntur moraliter esse feminæ ; sed tamen etiam in illis non est simpliciter prohibitum, et indicere sine dubio possunt, si essent supremi principes. Igitur solum dicendum est de positivo jure, quod tantum habet locum in personis ecclesiasticis.

2. *Prima conclusio certa et communis.* — *Confirmatio, de qua in tom. de Censur., disput. 47, sect. 1, a n. 5.* —Dico primo : Prælati Ecclesiæ, Episcopi, si qui sunt supremi in temporalibus, possunt licite, et sine metu etiam irregularitatis, indicere bellum, suppositis aliis conditionibus. Conclusio est certa, et communis. Ratio est, quia hoc jus pertinet ad illam supremam potestatem, quæ integra et perfecta est in hujusmodi principibus, et talis actus non est illis prohibitus, ut patet ex multis decretis, 23, quæstione octava. Rursus ipsi directe non persuadent homicidium aut mutilationem, sed actum fortitudinis. Et confirmatur, nam simili de causa licet his principibus constituere judices, qui juste judicent in causis criminalibus. Addit vero Sylvester, verbo *Bellum*, 3, numero secundo, hoc jus posse convenire Episcopis ex vi spiritualis potestatis, indirecte tamen, quod necessarium sit ad bonum spirituale. Quod de Summo Pontifice facile creditur, de aliis non supremis dominis temporalibus solum titulo defensionis ; nam ad aggrediendum non sunt ipsi supremi in spiritualibus, et facile possunt ad supremum caput habere recursum.

3. *Secunda conclusio bipartita.*—Dico secundo : etsi jure divino non sit prohibitum clericis per se exequi bellum, ecclesiastico tamen jure prohibitum est. Prior pars probatur, quia nullum extat tale præceptum divinum, neque ex Scriptura, neque ex traditione habetur, nec omnino in sacerdotali munere includitur, aut intrinsece continet repugnantiam cum recta ratione. Confirmatur a simili, quia non est jure divino prohibitum clerico esse judicem in causa sanguinis. Posterior certa est, habeturque ex capit. *Clericus*, distinctione quinquagesima, ubi Nicolaus Papa id prohibet sub pœna suspensionis, et 23, quæst. 4, habentur multi canones de hac re. Rationes et congruentiæ quare hoc sit præceptum, faciles sunt. Lege D. Thomam 2. 2, quæst. 40, art. 2.

4. *Consectarium ex conclusione.* — Ex prima conclusionis parte, sequitur Summum Pontificem posse dispensare in dicto præcepto, quia humanum est; cujus contrarium sensit Gratian., 23, quæst. 8, in principio, sed sine ullo fundamento. Patet etiam ex multis juris capitibus, et solet afferri casus magnæ necessitatis, si is pertineat ad commune bonum Ecclesiæ; nam tunc etiam clerici possunt jure naturali obligari ad hujusmodi bellum. Verum quidem est tale bellum potius pertinere tunc ad defensionem, nam in aggressivo bello moraliter non adest tanta necessitas. Lege Cajetanum, citato loco, D. Thom., Covarr., relectione in Clementinam *Si furiosus*, parte 2, § 3, num. 2.

5. *Tertia conclusio.—Sylvester refellitur.*—Dico tertio : præceptum hoc sub mortali obligat eos qui in sacris sunt constituti. Primo, quia materia est gravissima, et sub gravissimis pœnis ac censuris prohibetur. Quod vero obliget constitutos in sacris etiam subdiaconatus, sententia communis est D. Thomæ, art. illo 2; Cajet., ibidem; Sylvest., verb. *Bellum*, 3 p., q. 2; Anton., 3 p., tit. 28, c. 2, § 6; Covarr. citati, et aliorum, in cap. *Petitio*, de Homicidio. Est ratio facilis, quia proxime jam accedunt ad sacrum ministerium, et ad illud obligantur. De aliis vero existentibus in minoribus, quia imperfecte participant statum clericalem, probabile est vel nullo modo obligari, præsertim si jam omnino renuntiarunt statui, vel certe ad summum obligari sub veniali. Ita Soto, 5 de Justitia, q. 1, art. 4; Covarr., in Clement. *Si furiosus*, part. 2, § 3, num. 2; nisi forte habeant beneficium ecclesiasticum; quia tunc jam sunt ex officio ministri Ecclesiæ, et tenentur, ut multi credunt, aspirare ad altiores ordines, vel saltem non ponere impedimentum illis, dum in officio suo manere volunt, ideoque graviter obligantur [1]. Sed oportet advertere hoc peccatum clericorum præcise non esse contra justitiam, sed contra religionem vel obedientiam; et ideo si aliæ conditiones justi belli adsint, nihil tenentur restituere, quamvis contrarium sentiat Sylvester, verbo *Bellum*, 3, q. 4, quia *Princeps* (inquit) *sicut non potuit dare clerico auctoritatem bellandi, ita nec prædandi ;* sed hoc non urget, quia licet non potuerit dare facultatem licite bellandi, tamen dare potuit potestatem bellandi sine injuria, dum per Pontificem suo jure non privatur, ut in fine superioris sectionis dictum est, et hoc satis est ut non teneantur restituere ; sicut patet in clerico occidente alium tanquam ministro justitiæ; nam tunc non peccat contra justitiam, nec tenetur restituere.

6. *An clerici bellantes fiant irregulares, de quo auctor, de Censur., disp. 47, sect. 6.* — Sed quid de irregularitate? Respondetur, si bellum sit injustum, et in eo aliquis occiditur aut mutilatur, omnes milites fieri irregulares, sive sint sacerdotes, sive non, sive per se interficiant, sive per alios. Ita Sylvester, verbo *Bellum*, tertio, quæstione tertia, ubi citat nonnulla jura quæ certe me non satis convincunt. Tamen quia res est dubia, pars hæc est securior, ea ratione, quia sic bellantes censentur cooperari illi homicidio, quia injuste moraliter omnes influunt, sive proxime, sive remote. Si vero bellum sit justum, distinguendum ulterius est. Nam si clericus peccat militando, et per se occidit alium, manet irregularis, quia manifeste est voluntarius homicida : si vero ipse non occidat, quamvis occidant alii, non manet irregularis, ut indicatur in cap. *Petitio*, extra, de Homicidio, et c. *Præsentium*, et cap. *Continentia*, de Clerico percussore. Fundamentum est, quia cum bellum per se sit justum, et damna per accidens sequantur, non imputantur jam alicui moraliter; solum ergo ei, qui physice ea facit, imputari possunt. Si tamen clericus licite militans per se occidat, vel mutilet aliquem, idque faciat ex necessitate inevitabili defendendi vitam propriam, non evadit irregularis. Extra hunc vero casum Cajetanus, secunda secundæ, quæstione quadragesima, art. 2, censet semper fieri irregularem. Idem docet Navarr., cap. 27, num. 213. Ratio

[1] De hac obligatione ascendendi ad ordines, late Sancius, lib. 7 Matrim., disp. 45.

eorum est, quia solum in jure excipitur casus propriæ defensionis, in Clementina *Si furiosus*, de Homicidio. Et confirmatur, nam in capite illo *Petitio*, de Homicidio, in quodam bello justo defensionis proprii oppidi, respondet Pontifex consultius esse ut clerici in illo bello se abstineant ab altaris ministerio, et ita simpliciter hunc textum adducit D. Thomas 2. 2, quæst. 64, articul. 7, ad 3. Verum est id responderi potuisse, quia fortasse illi clerici excesserant limites propriæ defensionis. Unde alii censent, nec improbabiliter, quemcumque licite pugnantem non manere irregularem, etiamsi clericus sit et occidat. Alii id limitant, quando fit in defensionem boni communis, quod non solum æquiparatur, sed præfertur etiam propriæ vitæ, ac poterit interdum obligare ad pugnam. Tunc porro mihi fere certum est non contrahi irregularitatem [1], atque ita sentit Sylvester, verbo *Bellum*, 3, quæst. 2, tum quia non est rationi consentaneum, damnum reportari ex actione, ad quam ex charitate obligamur simpliciter; tum etiam quia hac ratione dixit Cajetanus 2. 2, quæst. 33, art. 7, non fieri irregularem, qui accusat in casu criminali, cum tenetur. Si vero bellum sit licitum, non tamen sub obligatione, res est valde dubia, eo quod tunc non urgeat inevitabilis necessitas; securius ergo est dispensationem obtinere in eo casu. Advertendum est autem, si interdum liceat clerico pugnare propriis manibus ex dispensatione Pontificis, illum non contrahere irregularitatem. Nam qui dispensat in principali, dispensare censetur in concomitante.

7. *Objectio duplex.—Ad objectiones, de quibus in tom. illo de Censur., disp.* 47, *sect.* 6, *num.* 8.—Sed contra : nam sequitur non licere clericis interesse bello, et animare milites ad pugnam, vel si id faciant, contrahere irregularitatem; idemque videtur sequi de clericis dantibus consilium aliis, ut eant ad bellum. Respondetur hoc posterius nullam habere difficultatem, quia nec per se malum est, nec prohibitum, imo consuetum in Ecclesia, ut patet, 23, q. 2 ; non enim consulitur homicidium, sed actus fortitudinis et justitiæ; sicut consilium judici recte damus ut juste judicet. Aliud autem prius Sylvester, verbo *Bellum*, 3, quæst. 2, sentit licere solum in bello defensivo, et adhuc in illo irregularitatem incurri, si in actuali conflictu clericus excitet milites, cum Hostiens., cap. *Cum in dubiis*, de Pœnis.

[1] Vide in tom. de Censur., disp. 46, sect. 3.

Sed imprimis dicendum neque illud per se malum esse, neque in jure prohiberi, consuetudinemque docere contrarium. Convenit tamen id non præstare sine licentia Episcopi, vel superioris. Quod indicatur in cap. *Si quis Episcopus*, et capit. *Quo ausu*, 23, quæst. 8. Similiter credo verius ibi non contrahi irregularitatem, nisi directe intendat et excitet ad homicidium clericus. Quod si tantum exhortetur ad fortiter agendum, nulla est irregularitas, quia neque in jure exprimitur, neque ipse cooperatur moraliter homicidio, ac denique quia eadem ratio est de consulendo. Ita Navar., cap. 27, num. 216; et Covarr., supra. Tandem quæri posset quisnam dispensare valeat in hac irregularitate, de quo vide Sylvestr., supra, et Cajetanum, verbo *Irregularitas*. Dico breviter solum Summum Pontificem dispensare posse, nisi res esset occulta, quæ expresse indulgetur Episcopis in Tridentino, sess. 24, cap. 5 Reform. Qui tamen casus raro accidit in materia belli, de qua tractamus (De hac dispensatione in tomo de Censur., disp. 41, sect. 2).

SECTIO IV.

Quis sit justus titulus belli, stando in ratione naturali.

Fuit error Gentilium, qui putarunt regnorum jura esse posita in armis, licereque bella indicere solum ad nomen ac divitias comparandas; quod etiam in ratione naturali est absurdissimum (De hac quæstione sequenti late Molina, de Just., disputat. 102, 104, 105, 106).

1. *Prima conclusio. — Prima ratio.* — Dico ergo primo : nullum potest esse justum bellum, nisi subsit causa legitima et necessaria. Est conclusio certa et evidens. Rursus, causa hæc justa et sufficiens, est gravis injuria illata, quæ alia ratione vindicari aut reparari nequit. Ita docent Theologi omnes, sumiturque ex capit. *Dominus*, 23, quæst. 2, multaque congerit Covarr. supra. Ratio est prima, quia ideo bellum licet, ut respublica possit se indemnem tueri, alias contra bonum generis humani vergit, propter cædes, ac damna fortunarum, etc.; ergo si ea causa cesset, cessabit quoque belli justitia. Secundo : in bello spoliantur homines propriis bonis, libertate et vita; at hæc facere sine justa causa est prorsus iniquum, alioquin possent homines sine causa se mutuo interficere. Tertio, bellum, de quo

agimus, præcipue aggressivum est, et sæpe inducitur contra non subditos; unde necesse est ut intercedat eorum culpa, ratione cujus efficiantur subditi; alioquin quo titulo essent digni pœna, aut subessent alienæ jurisdictioni? Tandem si illi tituli, seu fines ad quos gentilitas respiciebat (ambitio, videlicet, cupiditas, atque etiam inanis gloria, et ferociæ ostensio), essent liciti et sufficientes, unaquæque respublica posset ad illos aspirare; ergo esset bellum ex utraque parte justum per se, et sine ignorantia; quod est absurdissimum; duo enim contraria jura non possunt esse justa.

2. *Notatio prima.*—Sunt vero ad rem magis explicandam nonnulla notanda : primo, non quamcumque causam esse sufficientem ad bellum, sed gravem, et damnis belli proportionatam. Contra rationem enim esset ob levem injuriam gravissima inferre damna. Ad hæc judex non potest quævis delicta punire, sed quæ militant contra communem pacem, bonumque reipublicæ. In quo tamen considerandum est, non raro apparere injuriam levem, quæ revera gravis est, si omnia spectentur, vel si similes aliæ permittantur, quoniam paulatim inde evenire possunt magna incommoda. Sic occupare vel minimum oppidum, verbi gratia, aliquando gravis injuria erit, vel excursiones facere , etc. , præcipue quando princeps, qui injuriam fecerat, admonitus contemnit.

3. *Notatio secunda.*—Secundo advertendum est varia esse injuriarum genera pro justi belli causa, quæ ad tria capita revocantur. Unum, si princeps res alterius occupet ac nolit restituere. Alterum, si neget communia jura gentium sine rationabili causa, ut transitum viarum, commune commercium, etc. Tertium, gravis læsio in fama, vel honore. Addendumque sufficere hujusmodi aliquam injuriam fieri vel contra ipsum principem, vel contra sibi subditos. Nam princeps custos est reipublicæ et subditorum ; sufficere præterea fieri contra eum, qui protectioni principis se commisit, atque adeo contra fæderatos, sive amicos, ut videre est Genes. 14, in Abrahamo, 1 Reg. 28, in Davide. Namque *amicus est alter ipse*, nono Ethicorum, c. 4 et 9. Hoc vero intelligendum, dummodo amicus jus habeat ad tale bellum, adsitque ejus voluntas explicita vel implicita. Ratio est, quia injuria alteri facta non confert mihi jus ad vindicandum illum, nisi cum ipse se potest juste vindicare, idque de facto intendit ; hoc autem posito, auxilium meum cooperatio est actioni bonæ et justæ. At vero seclusa tali voluntate, quivis alius non potest se intromittere, cum is qui fecit injuriam, non cuicumque sit factus subditus, sed tantum offenso. Unde, quod quidam aiunt, supremos reges habere potestatem ad vindicandas injurias totius orbis, est omnino falsum, et confundit omnem ordinem, et distinctionem jurisdictionum : talis enim potestas, neque a Deo data est, neque ex ratione colligitur.

4. *Notatio* 3. — Tertio advertendum, circa injuriam illatam duo posse contendi. Primum est, ut restituantur personæ offensæ damna illata ; hac vero de causa nulla est difficultas, posse licite indici bellum ; si enim ratione injuriæ licet, maxime propter hunc finem, ut quisque se conservet indemnem, de quo habentur multa exempla in Scriptura, Genes. 14, cum similibus. Alterum est, ut qui offenderit, debita pœna puniatur, in quo sua est difficultas.

5. *Secunda conclusio communis.—Declaratur, et probatur, primo ex Scriptura, Num.* 25, *et* 2 *Reg.* 10 *et* 11. — *Secundo ex ratione.* — Dico ergo secundo : justa etiam causa belli est ut qui injuriam intulit juste puniatur, si recuset absque bello justam satisfactionem præbere. Est communis, in qua et in præcedenti est observanda illa conditio, ut non sit alter paratus restituere vel satisfacere; nam si paratus esset, injusta redderetur aggressio belli, ut in sequentibus dicemus. Probatur jam conclusio primo ex Scriptura, Num. 25, et 2 Reg. 10 et 11, quibus in locis ex Dei jussu pura punitio injuriarum executioni data est. Ratio est, quia sicut intra eamdem rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta, ita in orbe, ut diversæ respublicæ pacate vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Hæc autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent, ut ponimus; ergo necesse est, ut sit in supremo principe reipublicæ læsæ, cui alius subdatur ratione delicti. Unde hujusmodi bellum introductum est loco justi judicii vindicativi.

6. *Objectio prima ex Rom.* 12 *solvitur.* — *Objectio secunda.* — *Ejus confirmatio.* — *Confirmatur secundo.* —Sed contra objicitur primo, quia hoc militare videtur contra illud Roman. 12 : *Non malum pro malo reddentes, non vos vindicantes*, etc. Respondetur, illud intelligi de privata auctoritate, et animo inferendi alteri malum per se ; attamen si fiat potestate legitima et publica, atque animo continendi hostes in officio, et reducendi quod

inordinatum erat ad debitum ordinem, non solum non est prohibitum, sed necessarium. Unde c. 13 subditur : *Non sine causa gladium portat, minister Dei est ad vindictam malefactorum.* Objicitur secundo : nam sequitur in eadem causa eumdem esse auctorem et judicem, quod est contra jus naturæ : sequela patet, quoniam idem princeps offensus aggrediendo sumit officium judicis. Et confirmatur, tum quia hac ratione negatur privatis personis propria vindicta ; moraliter enim justitiæ terminos excederent : idem vero periculum est in principe se vindicante; tum quia pari ratione, si privata persona non possit per judicem se vindicare, posset jam usurpare jus, et sua auctoritate id præstare, cum non alio fundamento id concedatur principi, quam quia non est modus alius justæ vindictæ.

7. *Diluitur. — Ad primam confirmationem. — Ad secundam quorumdam responsio expenditur. — Plana responsio.* — Respondetur non posse negari, quin in hoc negotio eadem persona quodammodo subeat munus auctoris et judicis, sicut etiam in Deo conspicimus, cui potestas publica similis est; causa vero alia non est, quam quia actus hic justitiæ vindicativæ fuit necessarius humano generi, et naturaliter atque humano modo non potuit via ulla dari convenientior, præsertim quia expectanda est ante bellum contumacia personæ offendentis, satisfacere nolentis; nam tunc sibi imputet si ei subditur quem offendit. Neque est simile de persona privata, primo, quia cum privato regatur consilio, facile poterit vindictæ modum excedere ; at potestas publica publico ducitur consilio, idque auscultari tenetur, sicque facilius potest vitare incommoda proprii affectus. Secundo, quia vindicativa potestas per se non ad privatum, sed ad commune bonum refertur; et ideo non privatæ personæ, sed publicæ commissa est; quare si hæc vindicare nequeat aut nolit, illa damnum patienter tolerabit. Et per hæc patet responsio ad primam confirmationem. Ad secundam, quidam dixerunt in eo casu licere privatæ personæ occulte se vindicare, et in codice titulus habetur : *Quando liceat sine judice se vindicare ;* sed intelligendum hoc venit, quantum ad damnorum restitutionem; quoad delicti vero punitionem est intolerabilis error ; actus quippe vindicativæ justitiæ jurisdictionis est, quam privata persona non habet, neque per alterius delictum comparat, alioquin non oporteret uti publica potestate jurisdictionis; vel certe cum potestas jurisdictionis dimanet ab ipsis hominibus, potuissent singuli non transferre talem potestatem in magistratum, sed eam sibi conservare ; quod est aperte contra jus naturæ, et contra bonam gubernationem generis humani. Negatur ergo sequela, nam leges attendunt ea quæ sunt per se; at privatæ personæ, per se loquendo, habent expeditam vindictam delictorum propter publicam potestatem; quod vero interdum non possint, per accidens evenit, atque ideo necessario tolerandum, ut diximus. At vero necessitas inter duas respublicas supremas per se est; et ita sunt exponendæ quædam Glossæ civiles, quas supra Covarr. adducit. De quo etiam Victoria in relectione de Potestate civili, a numero sexto ; Soto, 4 de Justitia, quæst. 4, art. 1.

8. *Tertia conclusio manifesta. — Dubium subortum. — Quid quando ex bello sequitur damnum Ecclesiæ. — Quid quando sequitur contra hostilem partem. — Quid quando sequitur ipsi bellum inferenti.* — Dico tertio : qui sine causa justa bellum aggreditur, non solum contra charitatem, sed etiam contra justitiam peccat; unde tenetur omnia damna restituere. Conclusio est manifesta. Solum quæri posset an detur interdum causa belli excusans ab injustitia, non vero a peccato contra charitatem. Respondendumque raro hoc accidere, non tamen quidquam repugnare; sicut enim inter privatos contingit, ut alter ab altero rem sibi debitam accipiat, proindeque non sit contra justitiam, contra charitatem vero aliquando, nimirum si ea de causa debitor incurrat gravissima damna, et res illa creditori non sit valde necessaria, ita posset accidere inter principes et respublicas. In quo tamen advertendum, in hujusmodi bello posse considerari primo damnum reipublicæ contra quam bellatur; secundo illius quæ bellum infert; tertio denique damnum fortasse totius Ecclesiæ. In hoc tertio eventu, facile id, quod diximus, inveniri potest. Nam licet rex Christianus possit alio justo titulo bellum indicere, nihilominus poterit peccare contra charitatem Ecclesiæ debitam, tale jus prosequendo; ut si inde videat hostes fidei fieri potentiores, etc.; in eo ergo casu, licet sit peccatum bellare, non tamen insurgit restituendi obligatio, quoniam ille alius justus titulus illum deobligat. Quando vero damnum est primi generis, tunc non multum obligat, quia prava voluntas reipublicæ injuriam inferentis fuit causa illius; si tamen in casu aliquo non posset illa respublica, vel satisfacere, vel restituere sine magnis

incommodis, neque esset necessaria satisfactio alteri principi, illam urgendo faceret plane contra charitatem. In secundo tandem casu, si princeps cum majori damno et periculo suæ reipublicæ infert bellum alteri, etiam ex justa causa, peccabit non solum contra charitatem, sed etiam contra justitiam debitam propriæ reipublicæ. Ratio est, quia princeps tenetur ex justitia magis providere communi bono suæ reipublicæ, quam proprio; alias tyrannus evadet. Sic judex suspendens reum morte dignum, sed valde necessarium reipublicæ, contra debitum sui muneris feceret, atquo adeo contra justitiam. Sic medicus contra justitiam ex officio debitum peccaret, dando medicinam, quæ præsenti ægritudini mederetur, sed majores postea inferret.

9. *Temperatur proxima decisio.* — Sed in hoc considerandum est, si rex unus plura regna sub se contineat, sæpe posse cum alterius detrimento bellare pro altero; quia licet regna distincta sint, ut tamen sunt sub uno capite, mutuo se possunt ac debent juvare, cum defensio unius cedit in commodum alterius, servaturque æqualitas, siquidem alterum alterius auxilio suo tempore indigere possit; præterquam quod per se magnum bonum cujuscumque regni est, potentiorem principem habere, ac denique major fortasse pax obveniet tali regno, vel alia commoda, aliaque facile excogitari valent; multa igitur consideranda sunt, ut obligetur princeps ad relinquendum jus bellandi, ne regnum ejus damnum patiatur.

10. *Illatum Cajetani.* — *Quousque verum habeat.* — Est autem advertendum, ex hoc principio intulisse Cajetanum 2. 2, quæst. 96, art. 4, ut bellum sit justum, debere principem tantam in se cognoscere potestatem, ut moraliter certus sit de victoria : primo, quoniam alias exponit se manifesto periculo majora damna inferendi suæ reipublicæ, quam commodum ; sicut (inquit) male aget judex qui aggrediatur capturam rei absque satellitum numero, quo certus sit non posse superari. Secundo, qui bellum aggreditur, rationem subit agentis, agens autem potentius esse debet ad superandum passum. Sed hæc conditio non videtur mihi simpliciter necessaria; primo, quia humano modo est fere impossibilis. Secundo, quia sæpe interest ad commune bonum reipublicæ non expectare tantam certitudinem, sed tentare potius, etiam cum aliquo dubio, an coerceri hostes possint. Tertio, quoniam alias nunquam liceret regi minus potenti indicere bellum contra potentiorem, quia illam certitudinem, quam Cajetanus requirit, assequi non potest. Quapropter dicendum est, teneri quidem principem ad procurandam maximam certitudinem, quam possit, victoriæ; debere item conferre spem victoriæ cum periculo damnorum, atque si omnibus pensatis spes prævaleat. Si vero nequit tantam certitudinem assequi, oportet saltem ut habeat probabiliorem spem, aut æque dubiam, juxta necessitatem reipublicæ et boni communis. Quod si minor sit probabilitas de spe, et bellum sit aggressivum, fere semper est vitandum; si defensivum, tentandum ; quia hoc necessitatis, illud est voluntatis : quæ omnia ex principiis de conscientia et justitia satis constant.

SECTIO V.

Utrum principes christiani habeant aliquem justum titulum belli præter eum, quem ratio naturalis dictat.

1. *Prima sententia affirmans.* — *Primus titulus, qui afferri posset, impugnatur ab auctore, in tract. de Fide, disp.* 18. — *Secundus etiam titulus reprobatur.* — Prima sententia affirmat, quam Hostiensis, Panormitanus, et alii Canonistæ defendunt, in cap. *Super his*, de Voto, et Alvarus Pelagius, lib. 1, de Planctu Ecclesiæ, cap. 37; Gabriel, in 4, distinct. 15, quæst. 4, et alii, quos refert Covarr, regula *Peccatum*, § 10. At non eodem modo auctores hi loquuntur, assignant enim varios titulos. Primus est solius infidelitatis, quia scilicet nolunt veram religionem admittere. Sed hic est falsus titulus, de quo in materia de fide. Secundus est, ut Deus ab injuriis vindicetur, quæ contra ipsum fiunt per peccata contra naturam, et per idololatriam; et quoad ultimum, id tenet Castro, lib. 2 de Justa hæreticorum punitione, cap. 14. Sed falsa etiam sententia est, et primum quoque si de vindicta proprie loquamur. Deus enim non dedit omnibus hominibus potestatem vindicandi suas ipsius injurias, quia ipse facile id potest, si velit, nec expediebat generi humano : sequeretur enim inde turbatio maxima. Eademque ratio est de defensione, quia hac via potius multiplicarentur divinæ injuriæ, quam vitarentur. Deinde, hoc ipso titulo possent etiam christiani principes inter se bella movere, cum multi etiam sint Deo injurii. Item cum hic titulus non possit sufficienter ostendi, juste

possent invasi se defendere. Unde fieret bellum utrinque justum.

2. *Objectio ex Levit.* 18, *quo pacto solvatur ab August.*, *Epiphan.*, *Cassian.* — *Aliorum solutio probatur.* — Oppones, nam populo Israel licuit bellum hoc titulo contra idololatras, ut patet Levit. 18. Respondeo varios assignari titulos illius belli; Augustinus, sermone 115 de Tempore, Epiphanius, hæresi 66, et Cassian., collat. 5, cap. 24, volunt terram illam pertinuisse jure hæreditario ad Israelem, qui ex Sem descendebat, cui Noe partem illam dederat in hæreditatem, quam per vim frater Cham occupaverat. Hunc titulum nec probo nec improbo, quia neutrius partis ratio suppetit. Alii dicunt titulum fuisse Dei donationem, qui plane verus est; addit vero Augustinus, quæst. 20, in Josue, licet justus esset titulus, quia tamen non poterat demonstrari, semper fuisse quæsitos alios magis constantes et apertos; nimirum, quia vel hostes denegabant transitum per communes vias, vel aggressores erant, ac bellum inchoabant. Dici etiam potest eos non solum fuisse idololatras, sed homicidas, nam sacrificabant parvulos innocentes, quare eos titulo defensionis innocentium licuisse debellare.

3. *Enucleatur magis prædictus titulus, de quo in disp.* 18 *de Fide, sect.* 4. — Advertendum vero circa hunc titulum, a nonnullis quodammodo admitti, si forte aliqua respublica coleret unum Deum, principis autem nequitia ad idololatriam inclinaret. Tunc enim licet movere bellum contra principem. Quod verum est, si per vim princeps ipse cogeret subditos ad idololatriam; secus autem non esset sufficiens causa belli, nisi tota respublica peteret auxilium contra suum principem; quia ubi coactio non intervenit, locum non habet defensio. Et confirmatur primo, quia eadem ratione semper liceret indicere tale bellum propter tuendos innocuos parvulos; secundo, liceret similiter inter Christianos principes propria auctoritate suscipi. Denique, quacumque ratione titulus hic habere locum possit, non proprius Christianorum est, sed communis cum iis infidelibus, qui unum tantum Deum colerent, sicque possent jure defendere, quicumque vellent eumdem Deum colere, ab aliisque cogerentur ad idololatriam.

4. *Tertius titulus absolute improbatur.* — Tertius titulus est dominii supremi in temporalibus; astruunt nimirum dicti auctores, infideles, aut veros dominos non esse rerum quas possident, aut imperatorem christianum, aut certe Summum Pontificem habere directum dominium temporale totius orbis; sed hæc omnia sunt vana et conficta, ut in materia de dominio et de legibus tractatur [1]. Deinde, esto in re talis titulus existeret, attamen neque infidelibus sufficienter ostendi posset, neque possent cogi ad credendum subsistere tale dominium; ergo neque cogi ad obediendum. Tandem eo titulo jam posset Papa vel imperator agere bellum contra omnes principes christianos. Quocirca animadvertendum, quamvis Pontifex indirecte habeat potestatem supremam in temporalibus, eam tamen, *per se loquendo*, semper supponere potestatem directam in spiritualibus, ideoque illam potestatem indirectam, per se loquendo, non posse extendi ad infideles, in quos directa potestas in spiritualibus non datur in ipso Pontifice. Dico autem *per se*, quia per accidens contingere aliud potest, ut statim dicam.

5. *Quartus titulus expenditur.* — Quartus titulus affertur, quod infideles barbari sint et inepti, ut se convenienter regant. Ordo autem naturæ postulat ut prudentiores gubernent hujusmodi homines, quod docuit Aristoteles, primo Politicorum, cap. 1, ubi, cap. 5, docet bellum natura justum esse, quod contra homines suscipitur, qui ad parendum nati sunt, neque parere volunt. Atque hunc titulum probavit Major, in 2, distinct. 44, quæst. 3; et late Sepulveda, lib. 7, cap. 2. At enim hic titulus primum non potest esse generalis, nam evidens est multos esse infideles ingeniosiores fidelibus, et aptiores ad res politicas. Secundo, ut hic titulus habeat locum, non satis est existimare aliquam nationem esse ingenio inferiorem, sed esse ita inopem, ut regulariter potius ferarum more quam hominum vivat, quales dicuntur ii qui, cum nullam habeant humanam politiam, nudi prorsus incedunt, carnibus vescuntur humanis, etc. Et si qui tales sunt, debellari poterunt, non ut interficiantur, sed ut humano modo instituantur, et juste regantur. Raro tamen aut nunquam admittendus est talis titulus, nisi ubi intercedunt occisiones hominum innocentum, et similes injuriæ : quare potius titulus hic revocatur ab bellum defensivum, quam aggressivum. Tandem Aristoteles supra tunc solum ait licere hoc bellum, quando dicti homines, qui regendi debellantur, tam distant

[1] Vide lib. 2 de Legib., c. 7, et in Defensione fidei, lib. 3, c. 1, 4 et 5.

ab aliis, quam a corpore animus. Ex quo nihilominus intelligitur, hunc titulum, si quis est, non esse proprium Christianorum, sed eumdem pertinere ad omnem regem, qui velit servare legem naturæ, ex qua præcise considerata hic titulus oritur.

6. *Vera quæstionis resolutio per tres conclusiones.* — *Prima conclusio.* — Dicendum est ergo nullum esse titulum belli ita proprium christianorum principum, qui non habeat fundamentum aliquod, vel certe proportionem cum lege naturali, atque adeo qui suo modo non etiam conveniat principibus infidelibus; quod ut explicem, dico primo : christianus princeps non potest indicere bellum, nisi vel ratione injuriæ, vel ob defensionem innocentum. Probatur sufficienter ex eo, quia exclusi sunt omnes falsi tituli. Et rationes factæ hoc probant, nam lex gratiæ non destruit legem naturæ, sed illam perficit.

7. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : defensio innocentum peculiari modo potest habere locum in principibus fidelibus, et idem est suo modo in injuriarum vindicta. Nam si respublica subdita infideli principi velit suscipere legem Christi, et rex infidelis prohibeat, habent christiani principes jus defendendi illos innocentes. Quod si talis respublica vellet recipere legem infidelium, Mahometicam, verbi gratia, ac princeps nollet, non haberet infidelis princeps Turca simile jus contra illum regem. Ratio est, quia impedire legem Christi est revera gravis injuria, et damnum : prohibere vero aliam legem, nulla est. Item si audire velint, ratione possunt convinci hoc esse credibilius et credendum ; juste igitur eis hac in parte succurritur. Similia exempla sunt, quæ ad primam partem conclusionis spectant, si prædicatores Evangelii injuriis afficiantur, vel certe aliquid agant infideles principes in detrimentum fidelium; nam hæc est injuria Ecclesiæ, ad quam expellendam et vindicandam jus suum habet, quod aliqua ex parte supernaturale est, nimirum, facultas Dei ad prædicandum Evangelium, atque hoc modo certum est non spectare hoc jus ad infideles: quæ omnia satis patent ex materia fidei, disp. 18, sect. 1.

8. *Tertia conclusio.* — Dico tertio, hæc omnia ita habere fundamentum in ratione naturali, ut, proportione servata, possint quodammodo ad infideles applicari. Explicatur : nam si velit aliqua respublica colere unum Deum, et servare naturæ legem, vel audire prædicatores qui hoc doceant, et a suo principe per vim impediatur, orietur inde alteri principi justus titulus belli, etiamsi non sit fidelis, sed sola ratione naturali ducatur, quia illa erit justa defensio innocentum. Simili modo, si aliqua respublica coleret unum Deum, et servaret leges naturæ, alia vero idololatriam exerceret, ac contra rationem naturalem viveret, haberet illa jus ad mittendum qui hanc docerent, et erroribus liberarent. Quod si per vim impediretur, jure posset bellum prosequi, quia id jus est valde consentaneum naturæ ; tum etiam quia ibi admisceretur innocentum defensio, cum moraliter loquendo, non sint defuturi, qui velint edoceri veritatem naturalem necessariam ad bonum honestum, a qua voluntate inique impedirentur ; tum denique propter rationes alias adductas in materia de fide, disp. illa 18, quæ, servata proportione, hic procedunt.

SECTIO VI.

Qua certitudine constare debeat de justa causa belli, ut illud justum sit.

Distinguenda sunt tria genera personarum, scilicet, supremus rex et princeps ; primarii homines et duces ; communesque milites; et supponendum in omnibus requiri certitudinem practicam, quæ explicatur hoc judicio : *Mihi licitum est bellare.* Dubium totum vertitur de certitudine speculativa, quæ ita explicatur : *Hæc causa belli justa est in se;* vel : *Hæc res, quam prætendo per bellum, mea est.*

1. *Prima conclusio bipartita.* — *Suadetur pars prior.*—Dico primo : supremus rex tenetur ad diligentem causæ et justitiæ examinationem, qua facta, operare debet juxta scientiam inde comparatam. Fundamentum prioris partis est, quia negotium belli est gravissimum ; ratio autem postulat, ut in quovis negotio adhibeatur consultatio, et diligentia qualitati ejus accommodata. Item, ut judex sententiam ferat in privato negotio, debet diligentem adhibere examinationem ; ergo proportionaliter in publica belli causa. Tandem quia alias temeritate principum facile turbarentur omnia. Itaque in priori hac assertionis parte nulla est difficultas.

2. *Explicatur posterior.* — *Quid quando altera pars est probabilior.* — Posterior vero ita explicatur : ponamus enim titulum belli esse, quod rex hic contendat hanc urbem ad se pertinere, vel jure hæreditario sibi obvenire de

nuo; jam si facta diligentia illud certo constat, aperta est assertio. Quando vero res est pro utraque parte probabilis, tunc se debet rex gerere ut justus judex; quare si sententia sibi favens invenitur probabilior, potest etiam juste prosequi jus suum, quia, ut verum existimo, in sententiis ferendis sequenda est semper probabilior pars, quia ille est actus justitiæ distributivæ, in qua dignior est præferendus. Est autem dignior, cui probabilius jus favet, de quo latius infra. Eadem vero ratione si pars contraria habeat pro se sententiam probabiliorem, nullo modo poterit ille princeps movere bellum.

3. *Quid quando æqualiter dubitatur, et altera pars possidet.*—Si denique, facta diligentia, invenitur æqua probabilitas pro utraque parte, vel certe æquale dubium, undecumque aliud oriatur, tunc si alter possidet, præferendus est; quia in judicio etiam ille præfertur, cum majus jus habeat; quapropter, qui non possidet, movere bellum nequit contra possidentem; qui vero possidet, tutus est, ac se defendere juste valet. Quamvis Adrianus, in 4, materia de Restitutione, et Quodlib. 2, artic. 2, contrarium sentiat in hoc ultimo; *nam ille* (inquit) *dubitat, an retineat alienum, non est ergo tutus*. Sotus etiam, in 4, de Justitia, quæst. 5, argumento ultimo, dicit, eum qui dubitat, teneri ad dividendum cum altero, vel satisfaciendum alteri pro ratione dubii, quod esset verum, si a principio incepisset possidere cum dubia fide, nam talis possessio non confert jus; si vero a principio erat possessor bonæ fidei, et postea ortum est dubium, et diligentiam fecit ad inquirendam veritatem, non tamen potuit assequi, secure potest totum retinere; quia dubium manet pure speculativum, et talis possessio confert simpliciter jus ad rem totam, quod in genere latius ostendimus in materia de conscientia, in tractatu 3, disputatione 12, sectione 5 et 6; et in specie docet Covarr., regula *Possessor*, parte 2, § 7; et Victoria, dicta relectione. Et idem Sotus, relectione de Secreto, memb. 3, quæst. 2. Advertit tamen Victoria teneri hujusmodi possessorem, cum oritur dubium, diligenter inquirere veritatem, et ad hoc cogi posse ab alio, etiam per bellum, si alias nollet, quia revera id postulat ratio justitiæ et recti judicii.

4. *Quid quando neutra possidet.* — Aliud membrum est, si nullus possideat, et dubium vel probabilitas sint æqualia. Communior sententia esse videtur, unumquemque habere jus ad primo occupandum: unde fieret justum bellum ex utraque parte, quod non refert, cum interponitur ignorantia. Ratio vero affertur, quia in simili casu judex posset adjudicare rem suo arbitratu, cui vellet partium litigantium. Ego vero mihi suadere nequeo id licere judici in tali casu, in quo certe judex est tantum distributor rei, in quam ipse jus non habet. Ergo si jura partium semper sunt prorsus æqualia, non est cur possit ipse totam alteri attribuere; tenetur ergo dividere, vel, si res dividi utiliter non possit, oportebit ratione aliqua utrique parti satisfacere. Ergo ad hoc ipsum tenebuntur principes in casu belli, nam aut inter se rem divident, aut sortem mittent, vel aliqua alia ratione negotium component. Quod si unus tentaret rem totam occupare, aliumque excludere, hoc ipso injuriam alteri faceret, quam posset juste repellere, et eo titulo justi belli rem totam occupare.

5. *In dubio de justo bello, teneri principem committere judicium bono viro, probabilius.*— Sed quæres an in hujusmodi casibus teneantur supremi principes arbitrio bonorum virorum judicium relinquere. Est autem quæstio, stando in lege naturali tantum, ut omittamus Papæ auctoritatem, de qua jam diximus. Censeo vero probabilem valde esse partem quæ affirmat: etenim tenentur ii, quoad possunt, vitare bellum honestis mediis. Si ergo nullum periculum injustitiæ timeatur, illud plane est optimum medium; erit ergo amplectendum. Confirmatur, nam impossibile est auctorem naturæ in eo discrimine reliquisse res humanas, quæ frequentius conjecturis potius quam certa ratione reguntur, ut omnes lites inter principes supremos et respublicas, nonnisi per bellum terminari debeant; est enim id contra prudentiam ac bonum commune generis humani; ergo contra justitiam. Præterquam quod jam regulariter ii haberent majus jus, qui potentiores essent, atque adeo ex armis esset metiendum, quod barbarum et absurdum satis apparet.

6. *Notatio prima circa datam resolutionem.* — *Notatio secunda.* — Sed in hoc observandum primo erit, non teneri supremum principem stare judicio eorum, quos ipse non constituit ad judicandum; oporteret ergo ut utriusque partis consensu arbitri eligerentur; quod quidem medium, quia raro amplectuntur, ideo solet esse rarissimum. Nam sæpissime alter princeps suspectos habet judices externos. Deinde advertendum, posse supremum principem, si bona fide procedat, expen-

dere jus suum per prudentes et doctos viros : quorum judicium (si per illud sibi constat de jure suo) sequi potest, sicque non tenebitur stare aliorum judicio. Ratio est, quia ita est de hoc jure judicandum, sicut de justa lite; in justo autem judicio duo intenduntur. Unum est examen causæ, et cognitio juris utriusque partis, cui negotio necessaria non est juridictio, sed scientia potius et prudentia; quia, cum non intendatur per bellum, sed bello supponatur, non est cur arbitris sit committendum. Alterum est executio juris jam patefacti; ad hoc vero jurisdictio postulatur, quam per se habet supremus princeps, quando alias sibi constat satis de jure; tunc ergo non est cur expectare teneatur alterius arbitrium, quamvis debeat justa pacta acceptare, si offerantur.

7. *Secunda conclusio bipartita pro ducibus.* — Dico secundo : duces, et alii principes regni, quoties ad consilium vocantur, ut judicium ferant de bello inchoando, tenentur veritatem diligenter inquirere; non vocati autem, non magis obligantur quam alii communes milites. Prior pars liquet, quia vocati tenentur ex justitia justum consilium dare, alias illis imputabitur, si qua fuerit injustitia in bello. Posterior probatur, quia non vocati jam se gerunt in hoc negotio, ut privati milites, tantumque moventur, non vero movent; per accidensque est quod sint nobiles aut divites. Addit tamen Victoria supra, ex charitate teneri hos justitiam belli inquirere, ut admoneant quando oportuerit. Verum si obligatio est ex sola charitate, habebit locum solummodo tempore necessitatis. Unde alias, per se loquendo, non tenebuntur.

8. *Tertia conclusio pro communibus militibus.* — Dico tertio : communes milites subditi principum nullam diligentiam adhibere tenentur, sed vocati ad bellum ire possunt, dummodo illis non constet esse injustum. Probatur, tum quia quando iis militibus non constat de injustitia belli, consilium commune principis et regni satis illis est ad eundum; tum etiam quia subditi, in dubio (speculativo, scilicet), tenentur obedire superiori, capite *Quid culpatur*, 23, q. 1, ex Augustino, 22 contra Faustum, capit. 75; idque optima ratione. Nam in dubiis tutior pars est eligenda; cum autem princeps possideat jus suum, tutius est illi obedire. Confirmatur assertio : nam minister judicis potest exequi sententiam nullo præmisso examine, dummodo non constet esse injustam Atque hæc est communis sententia, Cajetani, in Summa, verbo *Bellum;* Sot., in 4, de Justitia, quæst. 7, art. 2; Victor. supra; Sylvest., verbo *Bellum*, 1, q. 9. (Vide in simili de executore, tom. de Censur., disp. 3, sect. 15, n. 9.)

9. *Limitat Sylvester conclusionem. — Item aliter Adrianus, vel potius negat. — Satisfit Adriano. — Satisfit Sylvestro.* — Videtur tamen Sylvester hoc limitare : nam si dubitent (inquit) tenentur inquirere, ut expellant dubium; quod si non potuerint, tunc licebit militare. Adrianus vero, in Quodlib. 2, omnino negat licere cum his dubiis ire ad bellum, tum quia nunquam licet operari cum dubia conscientia; tum quia jam milites illi eligerent partem minus tutam, cum se exponerent periculo injuste occidendi et prædandi; non eundo autem, solum peccarent non obediendo : justitia autem rigorosius obligat quam obedientia. Sed occurrendum, dubium hoc non practicum esse, sed speculativum, ideoque non reddere conscientiam dubiam; sed neque pars esset tutior non obedire; nam ex simili inobedientia ordinarie sequeretur non posse principes defendere jura sua, quod grande esset ac commune incommodum. Quod vero attinet ad limitationem Sylvestri, advertendum, dubium aut posse esse pure negativum, quia, videlicet, milites omnino ignorant in eo negotio rationem justitiæ vel injustitiæ, ac tunc nihil tenentur inquirere, sed sufficienter niti valent auctoritate sui principis; aut est dubium positivum, ortum ex rationibus pro utraque parte occurrentibus, et quidem si rationes ostendentes bellum esse injustum, tales essent, quibus ipsi nescirent satisfacere, tenerentur tunc aliquo modo inquirere veritatem, quamvis nec hoc onus erit facile imponendum, nisi rationes illæ valde suspectam redderent justitiam belli; nam tunc jam viderentur milites declinare in quoddam judicium morale, quod bellum sit injustum; alioquin vero si rationes habent probabiles pro justitia belli, licite possunt se illis conformare.

10. *De militibus stipendiariis non subditis communior sententia. — Fundamentum dictæ sententiæ. — Confirmatur primo ex regula juris, et Ambrosio. — Confirmatur secundo.* — Major difficultas est de militibus non subditis, qui vocantur stipendiarii. Communis sententia esse videtur, teneri hos ad examinandam justitiam belli, antequam dent nomina. Ita sentit Sylvester supra, qui etiam definit, eos cum dubio non posse licite ire ad bellum; et fere idem sentit Cajetanus, in Summa, verbo *Bel-*

lum; limitat tamen : *Nisi hi accipiant stipendium etiam tempore pacis, obstrictique sint ad eundum quoties vocantur;* tales enim possunt se gerere ut subditi, quia revera subditi sunt ratione stipendii. Fundamentum est, quia in eo casu tutius est non militare non subditum, cum non militando nulli periculo se exponat, militando autem se exponit iis omnibus quæ numeravit Adrianus, in dubiis autem tutior pars sit eligenda. Confirmatur, primo ex regula juris 19, in 6, et 38, in ff., qua dicitur, non esse sine culpa, qui rebus, quæ ad ipsum non spectant, se immiscet cum periculo alterius. Unde Ambrosius, lib. 3 Officiorum, cap. nono, et habetur in 14, quæstione 5, cap. *Denique,* generaliter dicit neminem debere cum discrimine alterius alterum juvare. Confirmatur secundo, quia ob hanc rationem, in simili dubio, docent jura, conjugem qui dubitat, posse debitum reddere, sed non petere, et ob eamdem rursus dici potest, cognatos et amicos principes non posse se invicem juvare, nisi probe examinata causa.

11. *Arguitur primo contra eamdem sententiam.* — Nihilominus contra hanc sententiam occurrunt hæ difficultates. Primum, quia jam oporteret singulos milites stipendiarios examinare causam belli ; hoc autem est contra omnem consuetudinem, et humano modo impossibile; quia, ut supra dicebam, neque omnibus potest reddi ratio, neque omnes sunt illius capaces. Secundo, quia etiam milites subditi non possent ire ad bellum dubium sine examine causæ, nisi quando stricte præciperentur, ita ut non eundo inobedientes fierent, siquidem tunc solum excusat illos obedientia : quandiu vero non imponeretur præceptum, tutius non militarent. Consequens autem est contra omnem morem, aliaque obligatio perniciosa esset reipublicæ. Tertio, si stipendiarii perpetui ante tempus belli potuerunt se obligare ad militandum, etiam in casu dubio, transferendo suam conscientiam in conscientiam principis, cur non poterunt id facere, qui accipiunt stipendium in belli initio? Nam moraliter ejusdem rationis est exercere actum, et obligare se ad exercendum. Et confirmatur, quia, sicut non licet ire ad bellum injustum, ita nec obligare se ad militandum in bello illo; neque etiam ad militandum indifferenter in omni bello, sive justo, sive injusto ; et hoc ideo, quia militare in injusto bello est injustum; ergo, a contrario, si licet se obligare in bello dubio, iniqua non est talis obligatio; ergo sine ulla præcedenti obligatione licebit propter stipendium hic et nunc id facere; neque vero multum referre videtur quod jam antea censebatur quispiam subditus ratione stipendii. Namque idem dici poterit, si contractus fiat cum jam instat bellum, cum tunc etiam milites se obligant ad obediendum in omnibus, in quibus licite possunt, et quod hæc obligatio antecesserit, vel quod nunc fiat, nihil interest ad justitiam. Quarto, in simili dubio, licet quibuslibet vendere arma his principibus atque militibus; in quo tamen idem periculum vertitur, ne cedat, scilicet, in injuriam innocentum, si forte re ipsa bellum est injustum. Antecedens commune est. Consequentia probatur, quia uterque concursus est valde moralis ad actum belli, et licet milites quodammodo immediate videantur concurrere, attamen ordinarie magis nocere possunt, qui præbent arma. Quinto, licitum est cuilibet servire mercatori propter stipendium, animo cooperandi contractibus illius, de quibus illi non constat esse injustos, neque tenetur illos examinare ; ergo similiter censendum erit in præsenti casu. Ultimo ratio communis his eventis est eadem, quia in omnibus primo ac per se, qui non est subditus, se subdit alteri propter stipendium, in quo nulli irrogat injuriam, neque per se loquendo se exponit periculo alicujus mali, et alias utitur jure suo vendendo res suas, aut suam operam, quo certe non tenetur se privare in suum damnum. Atque de his militibus accedit specialis ratio : pro se quippe habent auctoritatem principis et totius reipublicæ, quæ inducit magnam probabilitatem. Unde, omnibus perpensis, minime videntur tunc eligere partem minus tutam.

12. *Auctoris decisio bipartita. — Quoad dubium negativum.—Quoad dubium positivum.*— Hæc argumenta plane convincunt, neque in re ipsa ullam differentiam invenio inter subditos atque non subditos. Et ita Victoria supra, in sua relectione, a num. 24, indifferenter loquitur de militibus. Sed quia res est moralis, ut securius procedatur, statuo, si dubium sit pure negativum, probabilius posse hos ire ad bellum, nullo examine facto, totoque in principem, cui subduntur, onere rejecto; quem tamen suppono esse bonæ apud omnes existimationis, atque hoc aperte docet Victoria, et consentiunt alii Thomistæ : si vero dubium sit positivum, et rationes sint utrinque probabiles, credo fore obligandos ad inquirendam veritatem ; quam si non possint assequi, sequi debebunt quod probabilius erit, ac juvare il-

lum qui jus habet probabilius; quia cum dubium sit in facto, et de damno proximi, vel defensione innocentis, sequendum est quod probabilius apparuerit, juxta regulas datas de conscientia, sect. 6 citata. Ad hoc autem satis erit militibus, si ipsi consulant viros prudentes et timoratos, an possint simpliciter ire ad tale bellum, necne. Quod si dicti milites unum corpus politicum conficiunt, habentque sua capita, satisfacient profecto inferiores, si per suum quisque caput, aut principem, examinent justitiam belli, eorumque sequantur judicium. Quod si tandem pro utraque parte habeant rationes æque probabiles, tunc gerere se possunt, ac si dubium esset mere negativum, quia tunc utrobique est æqualitas, et præponderat auctoritas principis, quod etiam clare insinuavit Sylvester, verbo *Bellum*, 1. Et de hac quæstione hæc sufficiant.

SECTIO VII.

Quis sit debitus modus gerendi bellum.

1. *Notationes pro resolutione. — Quadruplex comparatio proponitur.* — Distinguenda sunt tria tempora: initium belli, prosecutio belli ante partam victoriam, et tempus post victoriam partam. Distinguenda etiam sunt illa tria genera personarum: princeps supremus, duces medii, infimi milites, qui omnes possunt comparari, primo ad hostes, quid nimirum possint cum illis juste agere. Secundo, inter se, quid rex debeat agere cum militibus. Tertio, quid milites cum regibus. Quarto, quid cum cæteris, verbi gratia, hospitibus, apud quos in itineribus diversantur. Hic potissimum agimus de primo; tamen breviter circa alios aliquid dicemus.

2. *De quarta comparatione.—De tertia comparatione.* — Circa quartum igitur breviter possumus dicere, quod Joannes Baptista, Luc. 3, docuit: *Neminem concutiatis, et contenti estote stipendiis vestris.* Unde hi omnes nihil possunt ab hospitibus accipere, præter id quod a rege constitutum est; alias peccant contra justitiam, et tenentur restituere; atque idem est si faciant alia damna per domos, agros, etc.; duces vero et principes tenentur ex officio hæc omnia, quoad possunt, impedire, alias totum onus restitutionis, post milites, ad illos pertinet. Circa tertium caput, sicut reges tenentur stipendia dare militibus, ita ipsi tenentur, quidquid sui muneris est, præstare. Unde ex justitia tenentur ad actum fortitudinis, atque adeo ad non fugiendum, nec deserendum locum suum, aut arcem, de qua re habentur multæ leges, ff. *De re militari.* Et videndus est Cajetanus, in Opusculo de hac re, quod est 4, quæst. penultim., qui obligat duces arcium nullo metu mortis aut famis eas tradere, quia tale contrahunt pactum cum principe, indeque recipiunt stipendium, ex quo obligatio ex justitia nascitur. Denique comparando inter se privatos milites, præter communes leges justitiæ, specialiter tenentur parta victoria servare justam distributionem in partitione prædæ. Quæ autem illa sit, non potest a nobis definiri; sed in unoquoque regno servandum est vel quod reges statuunt, vel quod duces, vel certe quod fuerit in more et consuetudine. De primo igitur capite dicendum restat solummodo.

3. *De prima comparatione. — Prima conclusio bimembris et communis.* — Dico primo: ante bellum inchoatum tenetur princeps proponere justam causam belli reipublicæ contrariæ, ac petere restitutionem condignam, quam si altera offerat, tenetur acceptare, et a bello desistere: quod si non faciat, bellum erit injustum; si alter vero neget satisfactionem, tunc poterit juste bellum inchoare. Tota conclusio est communis, et ultima pars est clara; quia, supposita pertinacia alterius principis, seu reipublicæ, aliisque conditionibus, nihil est quod spectetur. Prior sumitur ex Augustino, cap. *Noli*, 23, quæst. 1, et cap. *Dominus*, quæst. 2; et consentiunt omnes Doctores: Major, in 4, q. 20; Driedo, lib. 2 de Libertate Christiana, cap. 6; Cajet., verbo *Bellum*; Sylvester, ibid., quæst. 4, conclus. 2. Videturque recte colligi ex illo loco Deuteron. 20: *Si quando accesseris ad expugnandam*, etc. Ratio est, quia alius belli modus esset injustus, et inde fieret causa ipsa injusta. Nam ubi offertur plena et sufficiens satisfactio voluntaria, non est locus violentiæ, præsertim quia ratio dictat, ut vindicativa justitia fiat cum minimo damno communi, servata tamen æqualitate. Præterea princeps non habet vim coactivam in alium principem, nisi quando is injuste agit, atque adeo quando non vult satisfacere.

4. *Limitat Cajetanus conclusionem. — Expenditur limitatio.* — At vero Cajetanus, limitat hanc conclusionem, scilicet, dummodo hæc satisfactio offeratur ante actualem congressum belli: nam post inchoatum bellum non tenetur is, qui debellat, eam acceptare, quia in béllo est veluti judex, quo jam cepto, fit dominus causæ, jusque acquisivit proce-

dendi usque ad finem, unde sibi imputet debellatus, quod non debito tempore obtulerit satisfactionem. Sed inquiro quid intelligat Cajetanus per *actualem congressionem belli*. Si pugnam actualem ultimam qua totum bellum est jam terminandum, non est dubium, si jam res sit inchoata, et victoria incipiat declinare ad eam partem, a qua juste bellatur, non teneri tunc acceptare satisfactionem, præter victoriam integram, quia hæc jam moraliter non videtur distare, imo vix potest moraliter in eo articulo tractari de pace. Si vero per *actualem congressum*, intelligat bellum illud in quo aliquoties pugnatum est, non video quo firmo fundamento asseratur, magis esse tunc dominum causæ, quam ante bellum inchoatum, quia idem jus antea habebat ad inchoandum bellum, quod nunc habet ad prosequendum. Solum interest quod injuria crevit, et consequenter crevit jus ad majorem satisfactionem. Præterea rationes factæ æque procedunt in utroque ex dictis eventis, quia sicut initium, ita continuatio belli debet esse necessitatis. Ad hæc, quia similiter sequuntur damna contra bonum commune, quæ vitari debent salvo integro jure proprio, quod quidem est salvum, quando offertur satisfactio, quia nihil magis peti potest post partam victoriam, ut dicemus. Denique jus belli est odiosum, et pœna ejus gravissima; ergo restringenda est, quoad fieri potest.

5. *Resolvitur simpliciter contra limitationem Cajetani, explicaturque magis.* — Itaque contrarium videtur simpliciter verius : solum est addendum, in integra satisfactione contineri primum, ut restituantur res omnes quæ injuste detinebantur. Secundo, ut omnes expensæ quæ propter injuriam alterius sunt factæ, reparentur. Unde si bellum fuit semel inchoatum, poterunt juste peti omnes expensæ eo usque factæ. Tertio, postulari potest aliquid in pœnam pro injuria illata, quia non solum in bello habetur ratio commutativæ justitiæ, sed etiam vindicativæ ; denique potest peti juste quidquid in futurum necessarium videbitur ad conservandam pacem, atque etiam tuendam, quia hic est finis præcipuus belli, pacem statuere in futurum. Præterea addendum, cum hæc conditio belli ex justitia oriatur, si contra illam fiat bellum, oriri ex illo obligationem restituendi.

6. *Secunda conclusio.* — Dico secundo : post inchoatum bellum, toto tempore ante partam victoriam, justum est inferre hostibus omnia damna, quæ vel ad satisfactionem, vel ad comparandam victoriam necessaria videbuntur, dummodo non contineant intrinsecam injuriam innocentum intrinsece malam, de qua infra, conclus. 6. Ratio est, quia si finis licet, et media necessaria licent; et hinc habetur fere in hoc toto discursu, seu tempore belli nihil fieri contra hostes, quod injustitiam contineat, præter innocentum mortes; nam reliqua omnia damna judicantur ordinarie necessaria ad finem belli.

7. *Tertia conclusio communis, et certa. — Observatio prima. — Limitatur non male a Sylvest. et Victor. — Observatio secunda. — Tertia observatio duplicis corollarii ex conclusione. — Quarta observatio, qua patescunt varia jura circa hanc conclusionem.* — Dico tertio : post partam victoriam, licitum est principi ea damna inferre reipublicæ victæ, quæ sufficiant ad justam vindictam, et satisfactionem, et restitutionem omnium damnorum. Conclusio est communis, et certa, tum quia hic est finis belli, tum quia in justo judicio hoc ipsum licet. Observandum tamen, in hac satisfactione computanda esse omnia damna, quæ talis respublica in discursu belli passa est, id est, mortes hominum, incendia, etc. Non displicet tamen primo quod Sylvester, verbo *Bellum*, 1, q. 9, et Victoria, in dicta relectione, num. 20, addunt, bona mobilia capta a militibus in discursu belli non esse computanda a principe in partem restitutionis; nam jus gentium communi consuetudine introductum ita habet. Et ratio est, quia cum milites exponant vitam tot ac tantis periculis, aliquid est illis concedendum, atque idem est de eorum principe. Secundo, est tam in hac, quam in præcedenti conclusione observandum, non licere militibus propria auctoritate, vel post, vel etiam ante partam victoriam capere, quia non per se habent ullam potestatem, sed solum a principe, tanquam ejus ministro ; et ideo absque illius vel expressa, vel præsumpta auctoritate, nihil possunt juste accipere. Tertio, ex hac conclusione habetur, si omnia præcedentia damna non videantur sufficientia pro delicti gravitate, posse etiam juste post omnino finitum bellum aliquos occidi hostes nocentes, quamvis magna hominum multitudo non esset sine urgentissima causa interficienda; interdum quoque licere potest ad terrorem aliorum, ut habetur etiam ex Deuter. 20 : *Cum tradiderit Dominus Deus tuus civitatem in manu tua, percuties omne, quod in ea est, generis masculini, in ore gladii, absque mulieribus et infantibus*, etc. Unde con-

sequenter habetur, ut multo magis possint debellati nocentes in captivitatem redigi, et res eorum universæ occupari. Quarto advertendum, juxta hanc conclusionem intelligenda esse jura civilia, quæ pronuntiant jure gentium introductum esse, omnia bona hostium, tam mobilia quam immobilia, fieri victorum. Ita habetur in lege *Hostes,* et in lege *Si quis in bello,* ff. de Captivis, et lege *Si quis pro redemptione,* Cod. de Donationibus, et cap. *Jus gentium,* et cap. *Jus militare,* dist. 1; idem docet Ambrosius, libro primo de Abraham, cap. 3, et divus Thomas, libro 3 de Regimine principum; ac plura refert Covarr., regula *Peccatum,* part. 2, § 13, similesque leges videntur tradi Deut. 11 et 20, ut ibi Abulens. advertit, q. 3; sed hæc omnia sunt accipienda juxta regulam datam, servata æqualitate justitiæ, et habito respectu pacis futuræ, ut infra docebimus. Nam in bello servanda est æqualitas, quæ in justo judicio; in hoc autem puniri nequit reus omni pœna, nec privari omnibus bonis sine mensura, sed pro qualitate delicti.

8. *Primum dubium, de bonis quæ non erant hostium. — Deciditur primo de immobilibus. — Deciditur secundo de mobilibus, stando in jure naturæ.* — Occurrit vero dubium; nam contingit inter bona hostium reperiri plura, quorum ipsi non sunt domini; an ergo possint occupari, si necessaria sint ad satisfactionem? Respondendum, si bona sint immobilia, non esse dubium quin non possint retinere, quia ii, a quibus acceperunt, non erant domini; ergo neque ipsi victores acquirunt dominium; ergo tenentur dare veris dominis, et ita habetur in lege *Si captivus,* § *Expulsus hostibus,* ff. de Captivis, et leg. *Pomponius,* ff. de Acquirendo rerum dominio. De rebus autem mobilibus, civiles leges videntur definire contrarium, ut Covarr. supra late disputat. Verum, secludendo positivum jus, si res tales sint per furtum acceptæ, ita ut earum dominium non sit apud eos, in quorum potestate reperiuntur, sed apud priores dominos, ratio supra facta convincit illis esse restituendas, quamvis possint milites victores justam mercedem sui laboris postulare et exigere a veris dominis. Vel princeps victor exiget, si forte ipse jam satisfecit militibus, et hoc quidem est jus naturale.

9. *Deinde attento jure positivo.* — Potuerunt tamen jura, in favorem bellantium contra hostes reipublicæ, militibus ipsis concedere dominium talium rerum, quas apud hostes invenerunt, qui jam pacifice illas possidebant, et consequenter potuerunt privare priores dominos suis dominiis propter bonum reipublicæ, cui sæpe potest hoc expedire, maxime in rebus mobilibus, quarum difficile est cognoscere veros dominos, cum tamen expediat alias dominia esse certa, et hoc maxime procedit quando res illæ deveniunt ad subditos, ut Covarruvias refert factum esse in legibus Hispaniæ; nam generaliter res esset creditu difficilior, cum leges unius regni non possint obligare alios, neque privare non subditos suis dominiis. Unde leges civiles ex hac parte videntur processisse ex injusto modo, quo tunc bella gerebantur. Nam credebant Romani, bella quæ gerebant contra hostes reipublicæ, justa esse ex utraque parte; etenim quasi ex tacito pacto volebant mutuo pugnare, ut qui vinceret, dominus evaderet. Inde ergo putabant omnia bona hostium fieri capientium, undecumque illa haberent, ut patet in lege 5, § *In pace,* ff. de Captivis; quapropter existimabant non esse restituenda ea bona prioribus dominis, quia jam hostes illi cum acceperant, vere facti fuerant domini. Et propterea etiam e contrario leges negant hoc jus piratis et latronibus, ut patet ex lege *Postliminium,* ff. de Captivis. An vero, illo supposito, id esset tutum in conscientia, explicabitur melius infra in numero vigesimo secundo.

10. *Secundum dubium, quinam hostili ex parte sint obnoxii.* — Sed superest dubium aliud, an æque liceat hujusmodi damna inferre omnibus hominibus, qui inter hostes connumerantur? Ut respondeam, notandum est quosdam dici nocentes, alios innocentes: innocentes sunt quasi naturali jure pueri, mulieres, et quicumque non valent arma sumere; jure gentium legati; jure positivo inter Christianos religiosi, sacerdotes, etc., in cap. *Novimus,* de Treuga et pace; et in cap. *Illi qui,* 23, q. 4; Cajetanus vero, verbo *Bellum,* putat hoc esse derogatum consuetudine, cui standum est. Nocentes reputantur reliqui omnes: nam qui possunt arma sumere, præsumuntur in humano judicio ac si vere sumant. Ex utroque autem genere constat respublica contraria, et ideo omnes hi censentur hostes, lege *Hostes,* ff. de Captivis. In quo differunt ab his peregrini et hospites; nam isti non sunt partes reipublicæ, et ideo non numerantur inter hostes, nisi sint socii belli: hoc posito.

11. *Quarta Conclusio.* — Dico quarto: si ad restitutionem et satisfactionem sufficiant dam-

na nocentibus illata, non possunt juste ad innocentes extendi. Hoc per se notum est ex dictis, quia non potest major satisfactio quam justa exigi. Solum posset quæri, utrum milites victores teneantur semper hunc ordinem servare, ut potius de nocentibus et bonis eorum vindictam sumant, quam de innocentibus. Respondetur breviter, cæteris paribus, et in eodem genere bonorum, teneri. Nam id manifeste postulat ratio æquitatis, quod ex sequentibus magis constabit.

12. *Quinta conclusio ejusque ratio. — Exponitur dictum Sylvestri.* — Dico quinto : si necessarium sit ad plenam satisfactionem, licet privare innocentes suis bonis, etiam libertate. Ratio est, quia illi sunt partes unius reipublicæ iniquæ; propter delictum autem totius potest pars puniri, quæ per se non concurrit ad delictum. Confirmatur primo, nam hoc titulo efficiuntur servi a Christianis parvuli Saracenorum. Secundo, quia interdum punitur filius propter delictum patris, ut in tractat. de Fide, disp. 22, sect. 5, et disp. 24, sect. 3, a num. 3, dictum est de hæresi. Propterea in regula 23, de Regulis juris, in sexto, dicitur, *neminem puniri nisi vel ob causam justam, vel ob culpam.* Ex quo intelligitur falsum esse quod Sylvester, verbo *Bellum*, primo, quæstione decima, sentit, parta victoria, restituenda esse bona innocentibus; nisi intelligat, quando illa videntur excedere quantitatem debitæ satisfactionis. Nam tunc, si aliqua sunt restituenda, ratio postulat, ut sumatur initium ab innocentibus; si vero non excedant dictam quantitatem, sicut auferre illa licuit, ita etiam retinere, ut notavit Victoria.

13. *Observatio prima.* — Circa hoc tamen, inter Christianos advertenda sunt nonnulla. Primo, jure gentium inter illos introductum esse, ut capti bello non efficiantur mancipia, quamvis possint juste detineri donec puniantur, vel justo pretio redimantur, quod confirmatur lege Regia, 1, titulo 29, parte secunda. Quia vero hoc privilegium introductum est in favorem fidelium, non semper extenditur ad apostatas. Quare si bellum geratur contra eos baptizatos, qui prorsus apostatarunt a fide, ut sunt hi qui ad paganismum transeunt, possunt fieri mancipia, et ita habet consuetudo : quia cum ipsi omnino negent Christum, non est quod fruantur privilegio Christianorum; in hæreticis vero usus obtinuit ut gaudeant illo privilegio, quia saltem aliquo modo Christum fatentur. Nam cum introductum sit consuetudine, eadem consuetudine explicatur. Quod vero Covarr., regula *Peccatum*, § 9, num. 4, ex Innocentio et aliis habet, quando bellum est contra subditos apostatas, non posse illos fieri mancipia, *quia non est* (inquit) *proprie bellum, sed quasi executio ordinariæ jurisdictionis,* non videtur verum, et in bello Granatensi videmus contrarium factum fuisse, omnibus viris doctissimis, et timoratis approbantibus; docetque Ayala, lib. 1, cap. 2, num. 15. Ratio est, quia illi sunt subditi; ergo possunt juste puniri. Item, si licet contra extraneos, in quos est minor jurisdictio, cur non in subditos? Denique falso dicitur illud non esse bellum, quia quando subditi sunt rebelles, ordinarium medium est bello illos iterum subjugare.

14. *Observatio secunda. — Additamentum Sylvest. quousque verum.* — Secundo est advertendum, inter Christianos etiam introductum esse, ut bona ecclesiastica et personæ immunes sint, tum ob reverentiam, tum quia illa videtur quasi respublica spiritualis distincta a temporali, quæ exempta est a jurisdictione temporali. Addit præterea Sylvester, verbo *Bellum*, in fine, omnia bona, quorumcumque sint, si in Ecclesia reponantur, gaudere hoc privilegio, quia loca sacra non possunt expugnari. Sed hoc ultimum verum est per se loquendo. Unde si in illis locis homines se recipiant, solum ut se tueantur, gaudere debent immunitate ecclesiastica; si tamen hostes uterentur Ecclesia, tanquam arce, vel castro ad defensionem, posset expugnari et comburi, quamvis sequantur aliqua incommoda, quia hæc sunt per accidens. De aliis autem bonis temporalibus nihil est certi, sed servanda est in hoc consuetudo.

15. *Sexta conclusio bipartita.* — Dico sexto : innocentes nulla ratione possunt per se occidi, etiamsi alias reipublicæ pœna non censeretur condigna ; per accidens autem possunt, quando necessarium est ad victoriam consequendam. Ratio hujus conclusionis est, quia occidere innocentem est intrinsece malum. Dices id esse verum auctoritate privata, et sine justa causa, hic autem esse publicam et causam justam : negandum tamen, quando id non est necessarium ad victoriam, ut loquimur, ac discerni queunt innocentes. Confirmatur conclusio ex differentia inter vitam et alia bona ; nam alia cadunt sub humanum dominium, et in illis habet majus jus respublica tota, quam singulæ personæ, ideoque illis bonis possunt privari propter culpam totius. At vita non cadit sub humanum domi-

nium, unde nullus potest illa privari, nisi propter culpam propriam; qua certe de causa nunquam occiditur filius propter peccatum patris, Deuteron. 24, et Exod. 23: *Innocentem non occidas.* Confirmatur, quia si innocentes possent se defendere, juste id facerent; ergo injuste invaduntur. Tandem confirmatur ex facto Ambrosii; graviter enim excommunicavit Theodosium, propter similes innocentum cædes. Habetur cap. *Apud Thessalonicam,* 11, q. 5. Quæres vero qui sint innocentes quoad hunc effectum. Respondeo non tantum esse supra enumeratos, sed etiam illos, qui possunt arma capere, si alias de illis constet non fuisse participes criminis, neque belli injusti, quia naturale jus postulat ut nullus per se occidatur, quem revera constat non esse in culpa. Quid si neutrum constet, sed tantum sit illa præsumptio, quod potuerint arma capere? Sed de hoc statim dicam.

16. *Arguitur contra conclusionem ex Scriptura. — Ad duo priora loca. — Ad tertium locum. — Ad quartum quid respondeat divus Thomas. — Communior sensus illius loci. — Abulensis ratio pro illa facultate, Deut.* 20, *refellitur. — Accommodatior responsio quoad primam partem prædictæ facultatis. — Quid quoad partem alteram.* — Arguitur tamen in hunc modum: Josue 6, et I Regum 15, populus Dei jussus est interficere omnes hostes, etiam parvulos; et Judicum 20, filii Israel occiderunt ex tribu Benjamin, quotquot potuerunt sine discrimine, etiam citra victoriam. Et Deuteronom. vigesimo, capta civitate, datur facultas occidendi cunctos hostes, etiam parvulos ac mulieres. Ad duo priora testimonia dicito, solum Deum potuisse id præcipere, atque adeo fuisse speciale judicium Dei ad terrorem illarum gentium, et propter earum iniquitatem, ut colligitur ex Deuteron. 9. In tertio loco, male fecerunt Israelitæ, de quo vide Abulens. ibi, q. 37. In quarto, Thomas 1. 2, q. 105, art. 3, ad 4, exponit datam esse facultatem occidendi omnes qui noluerunt consentire paci; unde videtur existimare licentiam illam solum fuisse extensam ad nocentes. Tamen expositores communiter videntur sentire extendi etiam ad omnes viros adultos, qui possent arma capere, quia omnes ii præsumuntur nocentes, et ideo licite occiduntur, nisi contrarium constet. Abulensis addit aliam causam, quia forte hostes illi iterum moverent bellum contra Dei populum; sed hæc ratio per se sola non sufficit: unde ipse Abulensis, citata q. 37, illam confutat, quia propter peccatum futurum nemo potest puniri, si alias non sit dignus morte; maxime quia præsumptio illa per se non videtur sufficiens ad interficiendos homines, cum in judicio præcipue criminali probationes debeant esse sufficientes, et potius, qui non probatur nocens, innocens præsumatur. Denique, moraliter loquendo, evidens est in tota multitudine inveniri, qui nec consenserint bello, nec sint cooperati, sed potius consilium dederint de pace acceptanda: non possunt ergo indifferenter occidi omnes. Quæ rationes convincunt post partam jam victoriam non licere interficere, nisi quos constat esse nocentes; et ad citatam legem, dici potest fuisse positivam, specialique voluntate Dei datam. De posteriori vero parte illiusmet legis, vel dicatur id factum fuisse tempore actualis congressus, atque in eo casu quo civitas rebellis juste traditur ferro et sanguini (ut dicunt). Nam hoc interdum licet sive ob nimiam criminis gravitatem, sive ad emendationem aliorum; quia vero tunc vix possunt distingui innocentes a nocentibus, nisi per sexum vel ætatem, ideo quoad reliquos generaliter datur illa facultas, quandiu durat actualis pugna: secus vero erit illa finita et parta victoria.

17. *Ratio posterioris partis conclusionis.* — Ultima etiam pars conclusionis est communis, et patet in quibusdam mediis necessariis ad victoriam, cum quibus tamen necessario est conjuncta innocentum mors, ut sunt incendia civitatum, eversiones arcium, etc. Nam qui habet jus ad finem belli, per se loquendo, habet jus ad hæc media: mors autem innocentum non est tunc per se intenta, sed per accidens sequitur, et ideo non censetur voluntaria, sed permissa ab illo, qui utitur jure suo tempore necessitatis. Et confirmatur; nam alia ratione impossibile esset perficere bellum. Item mulier habens in utero filium potest uti medicina necessaria ad vitam suam, etiamsi sciat inde consequendam mortem filii. Ex quibus rationibus colligitur extra articulum necessitatis hoc non licere.

18. *Arguitur contra prædictam partem.* — Sed arguitur primo: nam in eo casu positive vere quis cooperatur morti innocentis; ergo non potest excusari a peccato. Secundo, tam intrinsece malum est occidere innocentem, sicut se ipsum: sed occidere se hoc modo etiam per accidens, est malum, veluti si milites diruerent arcem et murum, cum evidenter scirent se esse simul opprimendos. Cujus

signum est, quia Samson, qui hoc fecit, a Patribus, Augustino, 1 de Civitate, cap. 21 et 26, Bernardo, libro de Præcepto et dispens., divo Thoma 2. 2, quæst. 64, a num. 5, ad 5, solum excusatur, quod instinctu Spiritus Sancti fecerit. Tertio, quia non sunt facienda mala ut veniant bona. Quarto, Matth. decimo tertio, prohibentur eradicari zizania, ne simul eradicetur triticum. Quinto, illi innocentes juste se defenderent, si possent; ergo injusta est contra illos aggressio. Sexto, retorquetur argumentum, quia non licet matri uti medicina qua certo novit interfectam iri prolem, maxime post animæ rationalis infusionem, quod videtur habere communior sententia, Antonin., 3 part., tit. 6, c. 2; Sylvest., verbo *Medicus*, quæst. 4; Navarr., c. 25, n. 62. Ratio vero est, quia si non possum subvenire uni, nisi alterum lædam, melius est neutrum juvare, cap. *Denique*, 14, q. 1.

19. *Ad primum. — Ad secundum. — Ad tertium. — Ad quartum. — Ad quintum. — Ad sextum.* — Respondetur ad primum : si physice res consideretur, victor non occidit, quia non est causa per se, sed per accidens; moraliter autem etiam ei non imputatur homicidium, quia utitur jure suo, neque tenetur vitare damna proximi quæ inde sequuntur, cum tanto detrimento. Ad secundum, nego id esse intrinsece malum, propter eamdem rationem, quod ille revera non se occidat, sed permittat mortem; quod an tunc liceat, attendendum est ex ordine charitatis, nimirum, an ibi intercedat tam commune bonum, ut pro illo tuendo debeat se exponere tanto periculo; atque non desunt qui putent hac via posse excusari factum Samsonis; de quo tamen non videtur omnino militare ea ratio, quia si humano modo res consideraretur, non videbatur tam grande bonum vindicta de inimicis, ut propter illa Samson licite se occideret etiam per accidens. Ad tertium, mala moralia non esse facienda ut eveniant bona, mala autem pœnæ fieri posse, quamvis in præsenti casu permittantur potius sequi quam efficiantur. Ad quartum, imprimis nego illam fuisse legitimam necessitatem, deerat etiam potestas; neque præterea expediens erat ad finem patrisfamilias. Ad quintum, quidam respondent, per accidens posse tunc esse bellum justum ex utraque parte; sed hoc non videtur posse accidere seclusa ignorantia. Unde dico illos innocentes posse quidem se defendere pura defensione, id est, impediendo ne civitas, verbi gratia, comburatur, aut arx diruatur, etc., quia hoc solum est vitam tueri, quod licite possunt facere, non tamen posse se defendere quasi aggrediendo, id est, pugnando contra juste pugnantes; quia revera non patiuntur ab illis injuriam : possent tamen innocentes illi pugnare contra eos, qui in causa sunt talis belli, nam ab illis vere patiuntur injuriam. Ad ultimum, sententia illa intelligenda est, vel quando talis medicina non est simpliciter necessaria ad vitam matris, sed fortasse tantum ad firmiorem salutem, quia tunc vita prolis esset præferenda; quod videtur docere Ambrosius, 3 de Officiis, c. 9. Item intelligenda de applicatione medicinæ animo interficiendi fœtum; alioquin vero, si necessitas subsistat, bonoque animo fiat, sine dubio licet, quod præter dicta patet, quia si mors matris permittatur, regulariter tam ipsa quam filius morietur; ergo melius est, si fieri potest, servare vitam matris, permittendo mortem filii, quam utriusque necem permittere. Nonnullum vero dubium esset, si comparetur vita corporalis matris cum vita spirituali prolis, quia fortasse posset baptizari : sed in hoc servandæ sunt regulæ de ordine charitatis, de quibus supra.

20. *Septima conclusio communis.* — Dico septimo : præter omnia damna necessaria ad satisfactionem supra enumerata, potest princeps, qui justam victoriam est assecutus, totum id facere in bonis hostium, salva vita, quod necessarium est ad tranquillam pacem in futurum conservandam. Unde si necesse sit, hoc titulo potest occupare civitates, provincias, etc. Ita docent omnes; et ratio sumitur ex ipso fine honesti belli; nam propter hoc maxime licet bellum, ut sit quasi via ad honestam pacem. Confirmatur, nam intra eamdem rempublicam ita puniuntur male facta, prout necesse est communi paci, et ideo sæpe jubetur quispiam exulare, vel similem aliam pœnam subire, etc. Ex quo exemplo intelligitur, si aliquid hujusmodi fiat, quod simul possit subire rationem pœnæ, utroque titulo efficiendum esse, nec licere damna hostium sine causa multiplicare.

21. *Ultima conclusio bipartita.* — Dico ultimo : si omnia hæc, quæ cavimus, in bello serventur, simulque adsint generales aliæ conditiones justitiæ, bellum non erit injustum, poterit tamen aliquam habere malitiam contrariam charitati, vel alteri virtuti. Prior pars satis constat ex dictis : secundæ partis aliqua exempla in sect. 4, a n. 8, sunt posita, in quibus bellum suscipitur contra charita-

tem, licet non contra justitiam. Aliud erit exemplum, si serventur conditiones positæ, attamen ex odio procedatur.

22. *Primum dubium circa hanc conclusionem. — Covarr. affirmat. — Resolutio auctoris.* — Ad hanc porro conclusionem spectant nonnulla dubia enodanda. Primum est, si bellum voluntarie fiat ex utraque parte, sine tamen causa, an censendum sit contra charitatem, vel contra justitiam tale bellum, et consequenter an ex illo oriatur obligatio restituendi. Covarr., regula *Peccatum,* parte 2, § 21, indicat esse contra justitiam : ait enim bona capta in tali bello esse restituenda, quia bellum iniquum nullum dat jus. Cæterum, quamvis non sit dubium, illud bellum respectu Dei esse suo modo contra justitiam, propter homicidia, quæ fiunt vel fieri possunt, attamen respectu ipsorum inter se bellantium non videtur incidere injuria, quia scienti et volenti minime irrogatur; utrique autem voluntarie utrinque pugnant; nam suppono, quasi ex pacto et condicto pugnare. Secundo, hoc ipso quod ita conveniunt, quasi cedunt juri suo, et paciscuntur ut pars vincens victæ partis bona accipiat; atque hoc posito fœdere coram Deo quidem iniquo, qui vincunt, efficiuntur veri domini talium bonorum, cum ex voluntate dominorum illa habeant; ergo. Tertio, quia propter has causas ad restituenda saltem damna illata non obligantur; ergo possunt etiam ex bonis hostium sibi satisfacere, ut minimum, quoad expensas in bello factas. Tandem in duello privato, ex utraque parte voluntario, non oritur obligatio restituendi, neque actio injustitiæ, propter mutuum voluntarium ; ergo. Atque hæ rationes videntur concludere, nullam saltem ex eo bello obligationem consurgere restituendi illa damna; quoad alia vero bona res est dubia. Nihilominus pars hæc valde probabilis est, sicut per ludum, licet alias iniquum, si tamen inter ludentes non contineatur injustitia, transferri potest dominium sine obligatione restituendi : idem cernitur in adulterio, quando pro illo pretium donatur, etc. Non negamus vero contrariæ parti suam esse probabilitatem, nedum securitatem.

23. *Secundum dubium ex D. Thoma.* — Secundum dubium, apud divum Thomam 2. 2, quæst. 40. art. 3 : an liceat uti insidiis in bello, cui breviter cum ipso respondendum, licere, occultando prudenter consilium, non tamen mentiendo; de qua re, videnda sunt dicta in materia de occultatione fidei, disput. 14, sect. 4. Ex quo a fortiori resolvitur dubium aliud, an liceat in bello fidem frangere pactam cum hostibus. Dicendum enim per se non licere, cum apertam contineat injustitiam. Unde si aliqua damna ea ratione hostibus inferrentur, essent plane resarcienda. Intellige tamen, dummodo promissio a principio facta fuerit, quasi ex pacto mutuo et honesto, ita ut obligaverit; oportet etiam ut duret, et permaneat in sua firmitate et vi; nam si pars altera fidem fortasse violavit, altera prorsus sua fide liberatur, nam æquitas juris postulat ut subintelligatur ea conditio; idemque dicendum, si mutatio accidisset in rebus, ita ut non possent servari promissa sine gravi damno ; nam tunc debet moneri pars altera, non posse sibi servari promissa, qua declaratione facta, libera manet; quod tamen raro erit permittendum [1].

24. *Tertium dubium ex eodem D. Thoma, de quo latius auctor, lib. 2 de Diebus festis, c. 28, a num. 7.* — Tertium est, an bellum in diebus festis sit licitum, ex D. Thoma, art. 4. Respondetur vero licere, si necessitas urgeat. Addit Cajetanus, si audiatur missa, non esse mortale, etiamsi absque necessitate fiat, quamvis censeri possit veniale propter improportionem quamdam, maxime si citra incommodum differri posset. Sylvester, verbo *Bellum,* 1, extendit hoc ad tempus Quadragesimæ, ex capite *Si nulla,* 23, q. 8, et c. unico, extra, de Treuga et pace; sed hoc in consuetudine positum non est, ut Glossa ibi advertit.

25. *Quartum dubium resolvitur exemplis.— Item ratione.* — Quartum : an peccet princeps christianus vocando infideles principes in auxilium, vel e contra illis præstando auxilium in bello alias justo. Occurrendumque, per se nullum hic dari peccatum, quia contra nullam facit virtutem ; et suppetunt exempla in Scriptura, primo Regum 28, in Davide, et in Machabæis, lib. 1, c. 8 et 11. Præterea, licet in bello uti auxilio ferarum ; cur ergo non infidelium? Et a contrario licet vendere arma infidelibus ad bella justa ; ergo et auxilium ferre. Interdum tamen poterit hoc militare contra charitatem, vel propter scandalum publicum, vel propter periculum fidelium, vel etiam propter diffidentiam de divino auxilio, de quo legitur exemplum 2 lib. Paralip., c. 16, ubi rex Asa graviter reprehenditur ac punitur, quod humanum alterius impii regis auxilium quæsierit, ex auxilii divini

[1] Vide l. 6 Defensionis fidei, c. 9.

diffidentia. Lege Abulensem 1 Regum 28, q. 17.

SECTIO VIII.

Utrum seditio sit intrinsece mala.

1. *Seditio quid. — Prima conclusio.* — Seditio dicitur bellum commune intra eamdem rempublicam, quod geri potest vel inter duas partes ejus, vel inter principem et rempublicam. Dico primo: seditio inter duas partes reipublicæ semper est mala ex parte aggressoris; ex parte vero defendentis se justa est. Hoc secundum per se est notum. Primum ostenditur, quia nulla cernitur ibi legitima auctoritas ad indicendum bellum; hæc enim residet in supremo principe, ut vidimus sectione secunda. Dices: interdum poterit princeps eam auctoritatem concedere, si magna necessitas publica urgeat. At tunc jam non censetur aggredi pars reipublicæ, sed princeps ipse, sicque nulla erit seditio de qua loquimur. Sed quid si illa reipublicæ pars sit vere offensa ab alia, neque possit per principem jus suum obtinere? Respondeo non posse plus efficere, quam possit persona privata, ut ex superioribus constare facile potest.

2. *Secunda conclusio de qua in l.* 6 *Defensionis fidei, c.* 4. — Dico secundo: bellum reipublicæ contra principem, etiamsi sit aggressivum, non est intrinsece malum; habere tamen debet conditiones justi alias belli, ut honestetur. Conclusio solum habet locum, quando princeps est tyrannus; quod duobus modis contingit, ut Cajetanus notat 2. 2, quæst. 64, articulo primo, ad tertium. Primo, si tyrannus sit quoad dominium et potestatem; secundo, solum quoad regimen. Quando priori modo accidit tyrannis, tota respublica, et quodlibet ejus membrum jus habet contra illum: unde quilibet potest se ac rempublicam a tyrannide vendicare. Ratio est, quia tyrannus ille aggressor est, et inique bellum movet contra rempublicam, et singula membra; unde omnibus competit jus defensionis. Ita Cajetanus eo loco; sumique potest ex Divo Thoma, in secundo, distinctione quadragesima quarta, quæst. 2, art. 2. De posteriori tyranno idem docuit Joann. Hus, imo de omni iniquo superiore, quod damnatum est in Concilio Constant., session. 8 et 15. Unde certa veritas est, contra hujusmodi tyrannum nullam privatam personam, aut potestatem imperfectam, posse juste movere bellum aggressivum, atque illud esset proprie seditio. Probatur, quoniam ille, ut supponitur, verus est dominus; inferiores autem jus non habent indicendi bellum, sed defendendi se tantum, quod non habet locum in hoc tyranno. Namque ille non semper singulis facit injuriam, atque si invaderentur, id solum possent efficere quod ad suam defensionem sufficeret. At vero tota respublica posset bello insurgere contra ejusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio (hoc siquidem nomen in malam partem sumi consuevit). Ratio est, quia tunc tota respublica superior est rege; nam cum ipsa dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice regeret, alias ab ipsa posse deponi. Est tamen observandum, ut ille vere et manifeste tyrannice agat, concurrantque aliæ conditiones ad honestatem belli positas. Lege Divum Thomam, 1 de Regimine principum, c. 6.

3. *Tertia conclusio.* — Dico tertio: bellum reipublicæ contra regem neutro modo tyrannum, est propriissime seditio, et intrinsece malum. Est certa, et inde constat, quod deest tunc et causa justa et potestas. Ex quo etiam e contrario constat, bellum principis contra rempublicam sibi subditam, ex parte potestatis posse esse justum, si adsint aliæ conditiones; si vero desint, injustum omnino esse.

SECTIO ULTIMA.

Utrum privatum bellum seu duellum sit intrinsece malum.

1. *Prima conclusio.* — Hujuscemodi privatum certamen, quod græce *monomachia* dicitur, dupliciter committi potest, vel quasi repente et casu, et de illo hoc modo spectato agere pertinet ad materiam de homicidio; vel potest fieri ex partium conventione et consensu, atque si sic fiat cum quibusdam conditionibus publicis, vocatur duellum; si vero privatim, vocatur diffidatio, vel singulare certamen, vulgo *desafio.* Dico primo: si desit causa justa, semper duellum est malum: hæc assertio patens est, cum hoc quoddam sit bellum, ac possit etiam in illo mors hominis intercedere. Rursus duellum fieri potest ad ostendendas vires et animositatem, vel ad comparandum nomen, quod interdum solet in bello fieri inter milites: sub qua etiam ratione malum est, quia illi temere se exponunt, et periculo mortis, et interfectionis alterius. Et confirma-

tur, nam bellicum exercitium mortale peccatum est, si sit cum evidenti periculo mortis; qui enim in eo moriuntur, privantur sepultura ecclesiastica, extra, de Torneamentis, c. 1; ergo, etc.; idemque ex eadem ratione sentiendum de duello, quod fit ad manifestandam veritatem, vel purgandum sese ab aliquo crimine, ut docet Cajetanus 2. 2, quæst. 95, art. 8, et habetur c. 1, extra, de Purgatione vulgari, et cap. *Monomachiam*, secunda, q. 5, ubi Turrecremata, et Henricus, Quodlibeto 9, q. 32. Ratio est, quia non est revera medium ad veritatem et innocentiam ostendendam, quandoquidem aliquando innocens in duello occiditur; nec ratio sufficiens ad occidendum alium intercedit: ergo neque ad aggrediendum. Præterea in eo agitur contra propriam charitatem; nam si provocans sit innocens, exponit se periculo mortis; si vero nocens, multo magis peccat, volens se purgare superstitioso modo. Denique Deus ipse in eo tentatur, cum per medium indebitum ab eo auxilium speretur. (Vide auctorem, l. 1 de Irreligiositate, c. 3, n. 8.)

2. *Secunda conclusio.* — Dico secundo: omne privatum duellum, id est, quod aliquo modo non continet omnes conditiones justi belli, est intrinsece malum. Est communis Summistarum, verbo *Duellum*; et quidem de provocante ad duellum, sine ulla limitatione aut distinctione admittitur, ac probatur, quia occidere hominem privata auctoritate est intrinsece malum, præterquam in propriam sui suarumque rerum necessariam defensionem; sed qui provocat ad privatum duellum, sua propria auctoritate privata aggreditur ad occidendum; ergo, etc. Secundo, idem probatur de acceptante; nam ille vult re ipsa aggredi ad occidendum alterum provocantem. Confirmatur, quia tale duellum generaliter damnatur jure, in lege prima, Codice de Gladiatoribus, et in Tridentino, sess. 25, de Reformatione, imponitur pœna excommunicationis, et aliæ plurimæ pugnantibus, dantibus consilium, spectatoribus, etc. Et in Bulla quadam Pii IV, reservatur ea excommunicatio Pontifici, præterquam in persona imperatoris et regis. Et licet hæc jura videantur solum loqui de duello publico, tamen Gregorius XIII extendit id ipsum ad privata certamina singularia, quamvis non reservet excommunicationem.

3. *Quorumdam limitatio conclusionis.* — *Eorum fundamentum.* — *Rejicitur.* — *Ad fundamentum adversariorum.* — Advertendum vero limitasse quosdam hanc conclusionem in acceptante, si id faciat defendendi honoris gratia, quod alias maneret infamis, si provocatus non acceptaret. Et suadetur a simili: nam vir nobilis, quem alter aggreditur, non tenetur fugere, sed licite expectare potest, ac se defendendo provocantem occidere, idque solum propter tuendum honorem convenientem suo statui; ergo similiter, etc. Et hoc indicat Navarr., in Summa, c. 15, in fine, quamvis c. 11, n. 39, aliud sentiat. Sed contrarium est omnino verum, ut patet ex juribus citatis, præcipue ex bulla Pii IV, in qua notanda sunt illa verba: *Ex quacumque causa, etiam a legibus non improbata, quovis prætextu admittere*, etc. Ratio a posteriori naturalis est, quia judicio cujuscumque prudentis, contra rectam rationem uterque illorum tunc eligit alium percutere. Addo insuper illam non esse veram infamiam, quamvis imperitum vulgus ita judicet. Ratio vero a priori liquet, quia illa non est defensio, sed aggressio; namque defensio solum habet locum ubi vis vi repellitur; ibi autem nulla intercedit vis, in quo differt hic casus ab illo simili qui adducebatur. Ibi enim vir nobilis patitur actu vim, et cogitur ad agendum aliquid quod sibi alias non licet; hic vero nulla est vis. Item ibi provocatur homo ad puram defensionem; hic vero etiam ad aggressionem, quam honesta ratione negare potest. Ita Cajetanus supra, circa solutionem ad 3, et in Summa, verbo *Duellum*, ubi Armilla, n. 1; Sotus, l. 5 de Justitia, q. 1, art. 8, vers. *Quod si hinc*; Abulens., 1 Reg., c. 17, q. ult.

4. *Secunda limitatio.* — *Sublimitat Cajetanus.* — *Arguitur a prædictis auctoribus pro sua limitatione.* — Secundo, limitatur conclusio in eo casu, quo innocens injuste accusatus et damnatus, vel certe condemnandus ad mortem, provocaretur ab accusatore ad duellum, si vellet certam mortem, quam per judicem esset subiturus, commutare in periculum duelli. Nam tunc acceptare duellum videtur justa defensio. Ita tenet Lyranus, 1 Regum, 17; et Navarr., c. 11, n. 39, et c. 15, n. 9, et Cajetanus, 2. 2, q 95, art. 8, et verbo *Duellum*. Addit tamen dummodo non propria, sed principis auctoritate fiat. Et probatur limitatio, quia ille talis accusator aggreditur innocentem gladio judicis: ergo licet innocenti se defendere; ergo et medium ad defensionem assumere, quod non est aliud in proposito casu, quam duellum. Confirmatur, quia, ut in superioribus diximus, materialis aggressio interdum est formalis defensio; hoc ipsum ergo erit censendum in proposito.

5. *Rejicitur limitatio primo secludendo auctoritatem principis.* — Hæc vero exceptio mihi non probatur, quam etiam repellit Sylvest., verb. *Duellum*, et Abulens. supra; Anton., 3 part., titulo 4, § 3, cum aliis ibi allegatis. Indicatque Soto, 5 de Justitia, quæst. 1, art. 8. Atque si secludamus auctoritatem principis, suadetur, quia id revera non defensio est, sed aggressio, cum defensio solum habeat locum ubi ab actuali aggressore infertur vis; ille autem accusator revera non infert vim, quia non cogit ad pugnam, sed invitat, et solum proprie aggreditur calumniando; calumnia autem non propulsatur vi, sed veritatis manifestatione[1]. Quod si hæc possibilis non est, nequaquam licet transgredi ad media inordinata, quæ vere non sunt media, sed patienter ferenda est mors, non secus ac si innocens probaretur nocens per falsos testes. Confirmatur, nam si duelli acceptatio tunc haberet locum defensionis, certe etiam provocatio, si aliud medium non succurreret; nam etiam hoc esset vi repellere vim, quæ infertur gladio judicis; liceret ergo provocare ad tale duellum, quod tamet ipsimet auctores citati negant. Sequetur ulterius licere accusato, occulte, si posset, occidere accusatorem, si inde speraret fore ut liberaretur a morte. Patet sequela; nam in defensione justa licitum est prævenire. Sequitur præterea licere tibi acceptare tale duellum, ne forte per judicem quispiam te privet fama, vel omnibus fortunis; non enim solum in defensione vitæ, sed etiam in defensione externorum bonorum licet alium occidere. Negat Cajetanus sequelam, quia, inquit, defensio armata solum licet, quando alius me armis invadit; in causa autem criminali, etsi alius non suis armis, attamen gladio judicis aggreditur; in civili vero non ita, sed sententia solum injusta. Verum hoc nihil refert; nam in primis illa differentia ad rem moralem valde materialis est, quæ proinde nihil confert ad honestatem. Unde alii[2], etsi quidem minus probabiliter, magis tamen consequenter, eamdem utrobique rationem agnoscentes, asserunt licitum esse sive acceptare, sive offerre duellum, quando innocens condemnandus esset, etiam ad gravem famæ aut fortunarum jacturam. Deinde Cajetanus etiam falsum assumit; nam si quis sine armis rem meam vellet furari, nec sine armis valerem injuriam propulsare, per arma plane id liceret; ergo similiter jacturam illam famæ aut bonorum, armorum defensione avertere, oblatum a calumniatore duellum acceptando. Quod vero aliqui negant, hoc etiam simile esse, quia, videlicet, propter bona externa non licet cuipiam se mortis periculo exponere, falso ex tali fundamento negant. Enimvero, ut dictum est in numero tertio, non tenetur vir nobilis fugam capere, quamvis expectando invasorem, ad tuendum honorem suo statui congruentem, exponat se mortis periculo.

6. *Secundo et principaliter rejicitur limitatio.* — Ultimo, non potest reus sic falso accusatus occidere suum accusatorem; ergo neque licet idem tentare per duellum. Patet consequentia; quod enim non licet facere, non licet aggredi. Antecedens etiam liquet, tum ex dictis, tum etiam exemplo. Quia si Petrus, verbi gratia, sciret Paulum dedisse alteri pecunias, ut is Petrum occideret, non liceret Petro Paulum sua auctoritate occidere, quamvis intelligeret se non alia via mortem ab illo tertio evasurum; idque non aliam ob causam, quam quod Paulus per se vim non inferat; ergo nec poterit similiter falso apud judicem accusatus, suum interimere accusatorem. Et confirmatur tandem, quia dubium non est quin, si contraria opinio admitteretur, plurimæ inde orirentur injustæ cædes in magnam reipublicæ perniciem; facile quippe sibi quisque persuaderet, injuste se in judicio accusari, nec aliud superesse remèdium ad vitam, honorem aut bona tuenda, quam si accusatorem occidat. Fieret etiam ut si quis, ex ignorantia invincibili, bona quidem fide, sed tamen falso, quempiam accusasset, posset accusatus, ad vitam aut famam tuendam, innocentem illum occidere; nam hic etiam innocens accusator non minus gladio judicis alium invadit, quam si ex malitia accusasset, cum de facto hic etiam sit vitam alteri aut famam per falsam accusationem ablaturus. Quo fit ut, licet speculative loquendo contraria opinio videatur fortasse probabilis, nulla tamen ratione sit in praxi admittenda.

7. *Rejicitur ulterius prout a Cajetano sublimitatur.* — *Ultima tandem instantia labefactatur, et vendicatur generaliter secunda conclusio.* — Quod vero Cajetanus ait, licere acceptare duellum, saltem ex licentia principis, non videtur satis consideratum : nam princeps non potest juste dare talem facultatem; quia vel secundum allegata et probata,

[1] Concinit Salon. 2. 2, c. 64, art. 3, controvers. 3.

[2] In his est Molina, de Justitia commutativa, disp. 17, num. 7; Sanc., cum aliis, quos allegat, l. 2 Decal. c. 39, num. 8.

ei constat hominem accusatum esse innocentem, vel nocentem, vel neutrum. Si primum, tenetur illum absolvere, neque potest periculo duelli honesta ratione illum committere. Si tertium, idem plane est asserendum, quia jura et ratio justitiæ postulant ut, accusatore non probante, reus absolvatur: et in dubiis favendum est reo. Si vero dicatur secundum, tenetur judex, secundum ordinarium jus, illum condemnare. Quod si dicatur supremum principem ex plenitudine potestatis posse absolvere etiam convictum, maxime si privatim sciat illum esse innocentem, contra; nam si potest absolvere, honesta ratio postulat, ut omnino absolvat, et non exponat periculo duelli; præterea, quia ex parte accusatoris committitur injustitia; nam licet possit princeps absolvere innocentem, probatum nocentem, non tamen ullo modo potest punire nocentem, si non convincitur nocens : et accusator ipse, quamvis revera sit calumniator, non tamen de hoc est convictus in judicio, atque si veniat puniendus, justa certe pœna, non duello punietur. Dices, eam non esse pœnam neque injuriam, quia, ut supponimus, voluntarie petitur vel acceptatur duellum. Respondeo verum esse, hac quidem ratione, non fieri injuriam huic privato, fieri nihilominus reipublicæ, et bonæ gubernationi, quandoquidem contra ordinem juris exponitur quispiam periculo mortis sine sufficienti causa publica. Quod si tandem quis contendat posse in aliquo casu, ad majora mala vitanda, principem hoc permittere, ut de facto permittuntur meretrices, nullo tamen modo potest conferre jus et potestatem ut id juste fiat, licet non peccaverit permittendo; quia nullum habet jus ille innocens aut accusatus, ut per se et sua auctoritate alterum occidat, vel aggrediatur; ergo neque potest princeps indulgere illis hanc potestatem. Patet consequentio, quia non potest princeps concedere alicui, ut sine peccato alterum occidat, nisi prius juridice sit convictus et damnatus, quod in proposito casu non ita est. Quocirca conclusio posita generaliter procedit absque ulla limitatione.

8. *Tertia conclusio communis bipartita.* — Dico tertio: privata pugna, id est, quæ inter duos fit vel inter paucos, si auctoritate publica fiat, non est intrinsece mala, sed si alioquin habeat justas belli conditiones, honestari potest; nam potius eo in eventu rationem belli habet, saltem partialis, quam duelli. Hæc conclusio communis est. Ejusque prior pars ostenditur primo, nam occisio auctoritate publica, et ex justa causa, non est intrinsece mala; ergo nec medium aggredi ad eam necessarium (cujusmodi esse potest pugna de qua loquimur) malum erit. Confirmatur, quoniam bellum inter multos, cum superius declaratis conditionibus, potest esse justum; ergo et inter paucos. Sola enim differentia multitudinis personarum non variat honestatem, sive justitiam. Secundo, damnatus pœna capitis licite valet ex principis facultate, si necessaria sit, a quolibet privato necari, et tunc ille non peccabit occidendo, cum id faciat ut minister justitiæ; ergo idem licebit in proposito eventu.

9. *Suadetur secunda pars.—Primus modus justificandi hoc duellum.* — *Secundus modus.* — Jam posterior conclusionis pars suadetur, primum, ex usu nominis *duellum;* quippe communiter significat pugnam omnino privatam, id est, ex nuda auctoritate causaque privata commissam; tale vero duellum intrinsece malum est; at pugna de qua loquimur, etsi videatur privata, quia inter paucos, re autem vera publica censetur, quia auctoritate publica, et ob causam publicam suscipitur; non ergo habet intrinsecam malitiam duelli, sed veram rationem belli. Unde, ut licite fiat, justi belli conditiones sortiri debet, quod duobus fiet modis. Primo, quando totum belli negotium revocatur ad pugnam inter paucos, de quo, an sit honestum, nullus dubitat, dummodo præter justitiam belli id observet princeps, ut victoriam non trahat ad statum magis dubium, quam per bellum haberet; adeo ut velit Cajetanus non licere principi revocare bellum ad paucorum pugnam, nisi certus sit fore ut in bello communi vincatur. Verum regula posita generalior est, ac verior; nam, quando spes victoriæ non minuitur nec minus certa evadit ex reductione belli ad duellum, nulli fit incommodum aut injuria, et alias vitantur cædes plurimæ; ergo res honesta et justa erit. Quoniam vero hæc commoda reductio raro accidit, prudentia uti oportet in ea admittenda; quam si forte princeps indebite ac temere admittat, non peccabit quidem contra justitiam reipublicæ hostium, si alias ipse agit justum bellum; peccabit tamen et contra jus debitum suæ reipublicæ, cui ex officio tenetur caute providere et consulere, et contra eos subditos, quos exponit periculo duelli sine rationabili causa. Secundo modo potest negotium hoc esse justum, non quia totum bellum in illo quasi virtute contineatur, sed quia pars est belli, quod, juste susceptum

et inchoatum, illo fortasse modo expedit peragi ad victoriam consequendam, quatenus ea reductione priventur hostes fortioribus quibusdam militibus, vel remittant animos, et e contrario, proprii milites magis animentur, ob similesque alias causas quæ possint occurrere. Ita docuit Navarr., c. 15, in fine. Ratio autem est, quia tunc subest legitima causa et potestas. Item, si totum bellum licet, etiam pars ejus licebit; hæc autem pugna est quasi pars quædam et necessaria, vel utilis, ut supponimus ad finem totius belli; quare, etc. Quæ ratio probat tam esse licitum hoc offerre, quam acceptare; quia si illud in se licet, etiam procurare licebit ab habente potestatem. Contrarium tamen hujus posterioris modi videtur tenere Cajetanus, verbo *Duellum*, quem Navarr. interpretatur, ut intelligat quando sine justitia et sine causa fit ad paucos belli reductio.

10. *Objectio contra conclusionem. — Ad primam. — Ad secundam. — Ad tertiam.* — Nunc contra conclusionem arguitur primo. Quia qui inducit tale duellum, si juste agit bellum, consequenter invitat alterum, et provocat ad id, quod non potest sine peccato acceptare; ergo inducendo peccat. Secundo, exponit innocentes periculo mortis, quod per se videtur malum. Tertio, astringitur ad non defendendos suos, si vincantur ab adversariis, aut sint in evidentissimo periculo; hoc autem videtur militare contra jus naturæ, quo tenemur defendere innocentes. Ad primum, dicendum est illum principem non provocare ad malum, sed ad minus malum; namque directe petit jus suum, quod, quia peccat alter, potest ad vitandum maximum bellum petere, ut commutetur in minus malum, quale est pugna periculumque paucorum. Ad secundum, dices, pro communi bono id fieri interdum posse. Nam etiam in integro bello multo plures innocentes exponuntur periculo mortis. In individuo tamen cavendum est, ne sine magna causa fiat, et quoad fieri potest, periculum minuatur. Ad tertium, sicut defendere innocentem, non est præceptum quod pro semper obliget, sed tunc cum commode fieri potest, ita e contrario, obligare se ad non defendendum innocentem in casu aliquo, non est intrinsece malum; sed tunc licere potest, quando cum iis fit circumstantiis, ut prudenter censeatur quispiam non posse illum defendere, quia videlicet non sine magno et communi incommodo defendet; ita vero est in proposito argumenti eventu.

Tractari hoc loco posset de pœnis, tam duelli quam illud foventium, de quibus in materia de censuris commodius [1]. Atqui hic totius tractatus de charitate finis esto, ad laudem Dei, Virginisque Matris.

[1] Vide auctorem, tomo de Censur., disput. 3, sect. 7, a n. 11, et disp. 31, sect. 4, n. 48.

LAUS DEO.

INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ IN HOC VOLUMINE EXPLICANTUR.

EX MARCO.

EX LUCA.

EX JOANNE.

EX EPISTOLA AD ROMANOS.

EX EPISTOLA PRIMA AD CORINTH.

EX EPISTOLA SECUNDA AD CORINTH.



INDEX RERUM

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

CHARITATIS ORDO.

CREDENDA, CREDENTES, CREDERE.

CREDIBILITAS.

D

DÆMON, DAMNATUS.

DEFENSOR.

DENUNTIATIO.

DESIDERIUM.

DESPERATIO.

DEUS.

DISCORDIA.

DISCURSUS.

DISPUTATIO.

DIVES.

DOGMATISTA.

DOMINIUM.

DONUM.

ERRARE, ERROR

EUCHARISTIA.

EVIDENTIA.

EXCOMMUNICATI, EXCOMMUNICATIO.

F

FAUTOR HÆRETICORUM.

FIDES.

FIDEI DIVINÆ OBJECTUM MATERIALE.

FIDEI OBJECTUM FORMALE.

FIDEI EXTERNÆ PRÆCEPTUM.

FIDEI EXTERNA CONFESSIO.

FIDEI PRÆDICATIO, vide PRÆDICATIO.

FIDELIS.

FILIUS, FILII HÆRETICORUM.

INIMICUS.

INNOCENS.

INQUISITOR.

INVIDIA.

IRREGULARITAS.

J

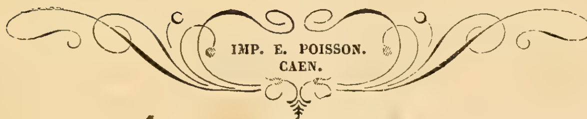
JUBILÆUM.

PROPONENS FIDEM, seu PROPOSITIO EXTERNA.

PROPOSITIO DE FIDE.

PROPOSITIO DAMNABILIS.

PROXIMUS.


IMP. E. POISSON.
CAEN.


WESTON · COLLEGE
WESTON · MASS

EDS/WESTON JESUIT LIBRARY
BX890 .S8 1856 v.12 [redacted]
Suarez, Francisco/R. p. Francisci Suarez



3 0135 00077 0782